مناهج الاحكام

احمد بن ابي نحر الناقي


King Saud University
1957

١ر٢١٦٢
م. ك

مناهج الاحكام ، تأليف الكاشانى ، احمد
ابن محمد - ١٢٤٥هـ. بخط ابراهيم
ابن ابراهيم المدعو بالكرمانى ١٢٣١هـ.
٢٧٩ ق ٢٩ س ٢٩،٥ × ٢٠،٥سم
نسخه جيدة ، خطها معتاد

٧٧١
معجم المؤلفين ٢ : ١٦٣ هديه العارفين
١ : ١٨٥
١- اصول الفقه الاسلامى أ- المؤلف
ب- الناسخ ج - تاريخ النسخ .

قرائن محمد صالح شبطلي

من منن الله علي وانا الاقل
محمد صالح الحباوي
ننقل منه الى غيره بالبينة
العادلة

من ملكه الشيخ [illegible]

استقر [illegible]
وانا الادم [illegible]

[illegible]

المقصد الثاني في مرتبته ووجوب معرفته

كتاب مناهج الاصول من تصنيفات مولانا احمد ابن ملا محمد نراقي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احمد الله بجميع محامده واشكره على وافي عطائه ورافده واصلي على رسوله رافع اعلام الاسلام ومطارده وشارع نهج الهدى لقاصده واله حماة معالم الدين ومعاهده اما بعد فيقول احقر احمد ابن محمد مهدي ابن ابي ذر انه لما كان علم اصول الفقه مما لا يخفى شرافته وعظم قدره وجليل فائدته كيف وهو مما يتوقف عليه العلم بمسائل الحلال والحرام وبدونه لا يمكن استنباط الاحكام وقد صنف فيه من سبقنا الكثير وتخرجوا من مسائله الجم الغفير ولما وصلت النوبة الينا احببنا ان ننسج على منوالهم ونقتفي باثارهم واعمالهم فكتبنا فيها ما تيسر من كتب ورسائل واجوبة ومسائل وبيد الله سبحانه اتمام شرحنا على تجريد الاصول من مصنفات والدي العلامة طاب ثراه في سبع مجلدات مشتملة على جميع ما يتعلق بهذا العلم بتحقيقات يخلو عنها كتب علمائنا المتقدمين وتدقيقات لا يوجد مثلها في مصنفات فقهائنا المتأخرين ثم احببنا ان نعيد معظم المسائل في هذا الكتاب بعبارات انيقة وتحقيقات رائقة مشرعين في المقصود بعون الملك المعبود وجاء بحمد الله سبحانه مشتملا على دقائق انظار لم تسمح بمثلها الانظار وعوائد افكار لم تصل اليها ايدي الافكار محتويا على تدقيقات تقر بها اعين الناظرين وتحقيقات تبتهج بها خواطر العلماء الماهرين وها انا اعرضه على علماء الاقطار وفضلاء الاعصار والامصار والمأمول منهم ان ينظروا فيه بعين الوفاق والانصاف ويجتنبوا عن طريق التعصب والاعتساف وسميته بمناهج الاحكام ورتبته على مقدمة وخمسة مقاصد وخاتمة وذات مناهج

مقدمة في بيان حده وموضوعه وبيان غايته وشرفه وفوائده

الفصل الاول في حده اعلم انه لما كان علم هذا العلم مركبا كان له اعتباران اعتبار التركيب واعتبار العلمية فيحصل تعريفان ونعرفه بالاعتبار الاول وان لم يكن ههنا الا انه لا يجاب ان يراد البسيط حيث يعلم منه المناسبة بين المنقول والمنقول اليه جرت العادة بذكرهما فنقول اما تعريفه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقواعد الجزئيات وبالممهدة المنطق والعربية ونحوهما مما يتوصل بها الى الاحكام ولم يمهد له واما بعض مسائل الاصول التي لم يمهد لذلك فهي حقيقة ليست من مسائله وانما درج فيها للمشابهة اياها في استنباط الاحكام الفقهية وبالفرعية العقلية الاصلية وبالاحكام التقليد لعقلنا بعدم كونه استنباطا عن الماضي الى هذا التعبد واما قيد الاحكام فهو ليس احترازيا بل لادراج صنفها

بالوصفين والمراد استنباط الصنائع والمهيات الشرعية عنه كما قيل فاسد فانه ان اريد استنباط التصديق بالصنائع والتصديق بان المهية الشيء هو فلا يخرج وان اريد التصور السابق فلا معنى لاستنباطه من القواعد فان المستنبط من القاعدة لا يكون الا تصديقا واما باعتبار التركيب فالاصل لغة ما يبتنى عليه غيره وعرفا يطلق على معان كثيرة منها الادلة المتداولة والفقه لغة الفهم وعرفا العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم التصديق دون التصور او الاعم او المسائل اذ يلزم على الاولين ان يكون المتصور للاحكام من غير تصديق بها فقيها مع ان الاصل في الادلة ليس التصور وسيظهر فيه اصلا حيث يوجب الالتفات لا يفيد اذ باعث الالتفات لا يستحق ليلا واما الثالث فهو وان كان صحيحا في نفسه وكان انسب بالمقام الا انه لا يلائم ظواهر الفاظ الحد مع انه معنى مجازي فان قيل لم يثبت كون التصديق ايضا معنى حقيقيا منفردا بل هو اما مجازي او واحد من الحقيقيين والاحتراز عن المعاني المجازية والمشترك في الحد لازم الا مع القرينة قلنا القرينة قولنا عن ادلتها حيث ان الحاصل عنها ليس الا التصديق ولا ينتقض الحد بقولهم موضوع علم الفقه كذا حيث انه ليس معناه التصديق اذ المراد فيه هو المسائل ولكونه معنى مجازيا لا يلزم صدق التعريف عليه ولا ينافي ايضا ما سيجيء من ارادة الاقتدار او الملكة من العلم لان المراد الاقتدار على التصور او التصديق او الملكة التي تقتدر بها عليه فهذان المعنيان في الحقيقة من المعاني المجازية للتصور والتصديق والاسم لا العلم بدون ملاحظة معانيه الثلاثة وارادتهما من العلم ايضا لانه يشتمل على المعاني والحاصل انه لا يراد ايضا بعينا مع من العلم مقابلة للمعاني الثلاثة بل يراد ايضا المراد من العلم باحد هذه المعاني والمراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية او نفس المسألة وهي ايضا بعد المراد دون التصديق الذي هو الاذعان بها او الاحكام الخمسة او خطاب الله اما الاول فلانه لا معنى للتصديق بالتصديق واما الثاني فلان الفقه ليس هو العلم بالوجوب المطلق ونحوه واما الثالث فلانه ليس للتصديق بخطاب الله معنى يصدق عليه الفقه وايضا خطاب الله نفس الادلة فيلزم اتحاد الدليل والمدلول نعم للقائلين بالخطاب النفسي ان يعنى الاخير بحمل الحكم على الخطاب النفسي والدليل على اللفظي ويمكن ايضا حمل الحكم على العلم بشيء مما من الدين اجمالا والدليل على الخطابات المفصلة وهو فاسد جدا فان قيل اذا كانت الاحكام هي النسب فموضوعاتها خارجة وقد يكون نفس العبادة ومعرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد قلنا ان اريد تصور الماهيات فلا نم انه وظيفة الفقه وان اريد التصديق بكون ماهيتها هذه فلا نسلم خروجها هنا ثم انه خرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات والصفات والافعال قيل ان اريد بالعلم التصديق لم يدخل العلم بالذوات مطلقا فلا يحتاج الى اخراجها وان اريد تصورها حتى يخرج بالاحكام وان اريد التصديق بها الموصوفاتها او بصفاتها فما الحكم لا يخرج قلنا المراد الاول ولكن لما كان مع قطع النظر عن القرينة محتملا للتصور ايضا وانما يتعين بالقرينة والقرينة انما هي قولنا عن ادلتها او بالاحكام حيث ان المتبادر من العلم المضاف الى النسب هو التصديق فلا يخرج بتصور الثلاثة وقيل بالتقييد بالاحكام وخرج بالاحكام بالشرعية وهي ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع العقلية المحضة وبالفرعية وهي ما يتعلق بالعمل بلا واسطة الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة وبالتفصيلية علم المقلد والمطلقات الواصلة الضرورية اذ التفصيلية بمعنى المفصلة اي المشروحة في الكتب وليس علم المقلد والقطعي حاصلين منها بل الاول من فتاوى المفتي والثاني من الضرورة وتلقي منهما

اما اولا فلان ما علم تيقن بكونه من الدين اجمالا او اصول لهذا المعنى صحيح مثلا حكم وجعل خطابا له فعلم مجمل الحكم على خطاب الله واما ثانيا فلانا نعلم ليس الحكم الاجمال بل نعلم الحكم التفصيلي فاذا اريد ما يحكم ما علم اجمالا الادلة معلومة عن الاجمال [illegible] الادلة التفصيلية لم يكن الاحكام تفاصيل تلك الجملات فيصدق انه فان قلت نعلم بالادلة التفصيلية قلت ولكن [illegible] بعلم الجملات الجملات بالادلة التفصيلية فهي [illegible] تفصيل تلك الجملات نفسها وان اريد نفس الجملات [illegible] تفصيل الجملات دون التفصيلية منه [illegible] ليس حاصلا من الادلة

بالوصفين

يعقل لما من ادلتها حيث ان الاضافة للعهد بل يخرج الثاني مع قطع النظر عن العهدية حيث ان الضروريات من جملة الفقه الحق

فاستنباطها او لا يسمى العلم الحاصل منها علما حاصلا من الدليل ومنهم من قال بخروج الاول من التفصيلية

تمسكا بانه حاصل من دليل اجمالي مطرد وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي وفيه انه ليس دليلا للعلم

بالحكم بل هو دليل على كونه حكم الله في حقه اي وجوب العمل به ودليله على الحكم فتاوى المجتهد وهي ادلة تفصيلية

كما ان المجتهد ايضا كذلك فان له دليلا على الحكم ودليلا اجماليا على وجوب العمل واما علم النبي فقد اخرجوه ايضا بقيد

ادلتها وفيه نظر الا ان يقال ان الظاهر من حصول العلم عن الادلة حصوله منها بالاستدلال ولعل علم النبي كذلك عرفا

واورد على الحد بوجهين احدهما ان المراد بالاحكام اما ما يسمى البعض بحمل اللام على الجنس او الكل بحملها

على الاستغراق فعلى الاول لا يكون الحد مطردا لصدقه على من علم طائفة قليلة من الاحكام وعلى الثاني لا يكون

منعكسا لعدم صدقه على من علم اكثر الاحكام واجيب بوجهين الاول باختيار الاول وقوله لا يكون منعكسا لعدم

مطردا لدخول المقلد وكذا ما لا نقول بعدم قبول الاجتهاد للتجزي او لا يكون العالم بذلك فقيها بالنسبة

الى ذلك المعلوم وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه واشترط وجوب اتباعه على الثاني

شرط هو اجتهاده في الباقي لا يوجب عدم صدق الفقه على ما اجتهد فيه فان شرط وجوب العمل بالشيء خارج عن

حقيقته كالعدالة مع من حمل الحكم في الحد على الظاهري بلزوم عدم كون المفروض فقيها على القول بعدم حجية

ظن المتجزي ومنهم من حمله عليه وقال المفروض داخل في الحد على هذا القول ان اريد تعريف مطلق الفقه

وخارج ان اريد تعريف الصحيح ومنهم من وجه بان الكلام في معرفة الاجتهاد يتقدم على معرفة الفقه فان

الفقيه والمجتهد متحدان على تحقق واحد ولكنهما متغايران في الاعتبار وهكذا يعرفون الفقه بتعريف الاجتهاد

بان ويذكرون العلم في الاول والظن في الثاني ومرادهم الظن بالحكم الواقعي ولكن بعد الظن به يصير علما

ويكون المظنون حينئذ موردا للعلم ويصير بملاحظة حصول العلم فقيها ويطلق عليه الفقه بهذا الاعتبار فلا بد اولا

من الكلام في الاجتهاد وان اي فرد منه يجوز العمل به فكلما جاز صح اطلاق الفقيه عليه وما لم يجز لم يصح فعلى

البناء على ان الظن المتجزي لا حجية فيه كيف يصح ان صاحبه انه فقيه اقول فيه اولا ان الفقه على هذا الحمل لا يكون

هو العلم بما يجب العمل به والنقض بان المفروض لا يجب العمل به فيكون فقيها داخلا في حد الفقه وثانيا انه يلزم عدم كون

الحد جامعا لانه يكون للفقه الصحيح والحد وهو المطلق وثالثا انه كيف لا يكون فقه المتجزي على هذا

الفقه صحيحا مع انه بعد اجتهاده في الكل يكون ما ظنه والحجة والفاسد لا يتبدل صحيحا وبشرط جواز العمل

على شرط والصحة اي وجوب الاتباع امر اخر ورابعا انه كيف يمكن بالفرق بين الفقه والاجتهاد وبان

العلم في تعريف الاول والظن في تعريف الثاني مع ان الاكثر صرحوا بان المراد بالعلم في حد الفقه المعنى

الاعم وخامسا ان ما ذكره من اعتبارية الفرق وان كان صحيحا الا انه لاعتبار الذي ذكره اذ لا دليل عليه بل

الظاهر ان الشخص الواحد يسمى مجتهدا باعتبار الاستنباط وبذل الجهد في تحصيل الادلة وفقيها باعتبار المعرفة

الحاصلة من ذلك ويدل على ذلك تعريفهم الاجتهاد باستفراغ الوسع والفقه بالعلم هذا ويرد على هذا الجواب

ان ارادة الجنس من اللام يكون المراد منه الاحكام جميعا لا صدقه على الاقل من الثلث ولا شيء هناك يوجب

المعدود كالنوق السماء البيت الاصل اصحاب جاد بمعناه وهذا القسم لا يحتاج الى وضع وثانيهما ذكرها على ترتيب خاص بمعنى

معنى خاصا كالتراكيب المذكورة وهذا القسم هو المحتاج الى الوضع ولا يجوز التعدي فيه عما ثبت من الواضع وكذا المعاني المركبة

على ضمين قسم لا ارتباط لبعض المعاني ببعض بمعنى ان القسم الاول من ضمن اللفظ بل هو ليس معنى مركبا حقيقة وضم يكون

بعضها مرتبطا ببعض اخر بارتباط خاص كالفاعلية والمفعولية والاضافة والاسناد والتوصيف والترتيب

والتعريف والتنكير وغيرها بحيث يفهم من التركيب ارتباط خاص بين المعاني ويحصل الاجل بينها انتساب وتناسب وارتباط

فيصير بعضها وصفا لبعض او موصوفا او محمولا او فاعلا او معرفا الى غير ذلك وهذا هو معنى القسم الثاني من

قسمي اللفظ ولا شك ان هذا الارتباط والتركيب في المعنى امر زائد على معنى المفردات وهو معنى الهيئة ومقتضى الجزء

الصوري الذي هو ان زيدا العالم على التوصيف مثلا متصف بالعلم بخلاف زيد العالم مع قطع النظر عن التوصيفية

فالمراد بالوضع النوعي في المركبات ان افادتها للمعاني المركبة بوضع غير مخصوص بمادة خاصة عن المعنى التركيبي على نوع معين

لانه اما يكون مركبا من معاني المادة مع زيادة يقتضيها الصورة وذلك كاكثر التراكيب المذكورة التي لم يتغير بمعاني

مفرداتها او يكون مغايرا لما يقتضيه وضع المادة اي يسلب معنى المادة ايضا كما في مثل الجمع المعرف على القول بافادته العموم

حيث ان اللام للجنس والجمع لا يصدق على الثلث والمركب للعموم فالموضوع على الاول هو مجرد الهيئة من غير النقل

الى الدلالة بالمعنى باقية على وضعها الاصلي وفي الثاني المجموع المركب من الهيئة ووضع المادة وعلى ذلك يثبت فيها الانتقال

الوارد في بعض المركبات الواردة في لسان الشرع المعبرة عن المعاني بما يقتضيه وضع المفردات بيقال ان مقتضى الوضع

النوعي اللغوي هو افادة مجرد معاني المفردات وهذا المعنى العرفي مغاير له فيكون منقولا والاصالة تأبى النقل

لا يمكن حملها في كلام الشارع على المعاني العرفية ووجه الدفع ان بعد ما عرفت ان مقتضى الوضع النوعي ليس مجرد

معاني المفردات والهيئة الصورية بمعنى اخر يتبعه اثبات الحقيقة العرفية يحكم بانها المعنى اللغوي باصالة عدم النقل ولا

يلزم نقل في النوع الثاني في المفردات لان المجموع المركب الذي لم يوضع الا بغير المفروض فلا يلزم منه نقل لمعنى

المفروض ايضا نعم ان كان التركيب مما ثبت له وضع اخر لا يلزم النقل في المركب من القسم الثاني مادة المصادر فان

الواضع وضع نوعا اسم الفاعل مثلا للحصص اي مادة وهيئة وجد ان الحق عدم اشتراط النقل في حادثها

في ان الوضع في المبهمات والافعال والحروف عام واما المستعمل فيه والموضوع له فيها فخاص وهو المتداول وقيل ان الموضوع له ايضا عام

ذهبوا الى كونه خاصا وهو الحق اما في المبهمات فلانا نعلم ان لفظ هذا مثلا انما يطلق على خصوصيات كل فرد مما يشار اليه

اليه من حيث انه مشار اليه دون حيثية ذاته بذاته ومشخصاته ولا يطلق على المعنى العام بل لا يصح اطلاقه عليه ولو كان

لجاز اطلاقه عليه ومنع الملازمة لعدم استلزام الوضع للاستعمال من جهة بان المراد منه انه لم يحصل الاستعمال بعد ولكن

يصح قطعا واما الفظ الوجهين فالوضع للمطلق غير معلوم ولو سلم فالمنع فيه شيء وايضا المتبادر منها هو الافراد فيكون حقيقة

فيها والاصل عدم النقل لا في الواضع وضعها للعام واستعملت في الخصوصيات من القرائن لانا نقول بعد القطع

بان المقصود منها عند الاستعمال ليس الا الافراد فمن انتفاء القرائن يمكن واما في الحروف فللقطع بعدم امكان استعمال

من مثلا في مفهوم الابتداء من دون ارادة الغير وكذا في الافعال فانها لا تستعمل الا في افراد نسبة الحدث الى

عموم جواز الاستعمال في العام في الثلث وعلم ذلك الانتهاء الاعلى الخاص كما يمكن ان يكون لخصوص الموضوع لم يمكن ان يكون

للوضع النوعي

الثالث المجازات فان الواضع وضعها

صدق الفقه

لاجل شرط الواضع في الدلالة والاستعمال عدم الاطلاق الا على الجزئي فجعله صغيرا للعام قلنا ان دلالة بسبب الدلالة
لسبق الى الوضع وعدم النقل فيجعل الوضع لا وجه لعدم الدلالة عليه فانه لا مدخلية لشرط الواضع وعدمه في الدلالة
وعدمها الا مع العلم به وهو منتف مع ان الاصل عدم الشرط وعدم تغيير اللفظ عن وضعه الاصلي وثانيا انه لو سلمنا
ذلك نقول لا شك ان بسبب غلبة الاستعمال في معنى قد يصير اللفظ حقيقة فيه ولغلبة استعمال هذه الالفاظ في الافراد
بل عدم استعمالها في غيرها يكون الموضوع له بالوضع التعييني لها هو الافراد وان جاز ان يكون لها موضوع له آخر
مهجور بالوضع الاخر وهو امر آخر ومما يثبت قول المتأخرين انه لولاه لكانت هذه الالفاظ مجازات للحقائق لها
ولو كانت كذلك لما اقتصر ائمة اللغة في علم استلزام المجاز للحقيقة ولما احتاج المتأخرون الى التمسك بالمركبات
الغير المستعملة والمفردات النادرة وايضا لولاه لتوهم اتحاد معنى الحروف والاسماء وكذا الافعال كما صرح به صاحب المفتاح
هذا واعلم انا قلنا ان الوضع في تلك الالفاظ عام لاجل انه لما كانت المعاني الجزئية غير متناهية لم يمكن الوضع لكل منها
الا بملاحظتها الاجمالية التي لا تحصل الا بعموم الموضع بحجة القدماء نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم
ومن للابتداء وهكذا ولا ريب انها مفهومات عامة وايضا لو كانت موضوعة للجزئيات لكانت مشتركة المعنى وهو باطل لحصرهم اياه
في اقسام ليست هذه منها وايضا لو كانت كذلك لزم استحضار ما لا يتناهى دفعة والجواب اما عن الاول فبالحمل على ارادة المصداق
دون المفهوم كما يشير اليه كلام صاحب المفتاح واما عن الثاني فبمنع الانحصار والتقسيمات المشهورة مبنية على طريقة القدماء
ومتابعة المتأخرين للمحافظة على ما استقر الحجة عليه كلام القوم واما عن الثالث فظهر مما تقدم ثم ان كثيرا من المتأخرين
القائلين بخصوص الموضوع له في هذه الثلاثة جعلوا خصوصية الجميع باعتبار الشخصية والتعين عند المخاطبين من
غير فرق بين شيء منها وهو ظاهر البطلان اذ لا شك انه يفهم كل احد الفرق بين اسماء الاشارة والموصولات مثلا فانه لا يجوز استعمال
هذا الا فيما كان معينا عند المخاطبين بخلاف الموصول وكذا الحروف والفعل وبالجملة الفرق بين استعمال بعض هذه
الالفاظ وبعض اخر ظاهر فلا بد من تحرير يحسم والتحقيق ان خصوصية الموضوع له انما هو باعتبار الوضع لفرد العنوان
من حيث هو فرد معين كما ان عند المتكلم والمخاطب اولا نعم قد يعرض التعين المستعمل فيه باعتبار امر آخر والتابت
مما مر ان الواضع لم يضع شيئا من الثلاثة الا لافراد عنوان الوضع اي كل فرد فرد ولم يثبت اشتراط تعين هذا الفرد
وحضوره ولكن في اسماء الاشارة لكون الاشارة الحسية الفعلية ماخوذة في العنوان لا يكون فرد الا معينا وكذا
فرد المتكلم والمخاطب بخلاف لفظ من الموصولة او من الحرفية فان فرد كل ذي عقل او ابتدائية شيء لا يشترط فيه
التعين عند المتكلم او المخاطب لهذا لا يجوز استعمال هذا وانا وانت الا في الفرد المعين ويجوز استعمال سائر
المبهمات والافعال والحروف في الفرد وان لم يتعين ثم انه بقي هاهنا شيء آخر هو ان الموضوع له في المفتاح
هل هو عام كالوضع او خاص صرح والد العلامة بتراه في بعض حواشي التجريد بالاول لان عموم كل من الوضع
والموضوع له اعم من ان يكون معنى عاما يندرج تحته جزئيات حقيقية او اضافية وتعين المعظم لا يدل ان العام
ولكن يتصور المعنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية يحمل كل منها جزئيات حقيقية ويتصور بواسطة العام
الجزئيات الاضافية اجمالا ويعين الالفاظ المعلومة اجمالا بازائها وظاهر ان المشتقات من هذا القبيل وظاهر كلام
العضد الثاني حيث جعلها من قبيل الوضع باعتبار معنى عام لامور مخصوصة ومراده الجزئيات الاضافية
لا لعدم امكان الوضع فيها للحقيقة حيث يتوقف على تصور الجزئيات الاضافية تفصيلا وهو غير ممكن لمنع

التوقف

التوقف
وكفاية الملاحظة الاجمالية للجزئيات الحقيقية في ضمن الاعم بل لان استعمال المشتقات في الجزئيات الاضافية شائع
يجري فيه علائم الحقيقة اقول ان كان المناط في عموم الموضوع له كونه عاما وان اندرج تحت اعم منه فالحق مع
الاول وان كان كونه هو عنوان الوضع بشرط عمومه لا جزئيا للعنوان فالحق مع الثاني والنزاع يرجع لفظيا فالحق
المشهور ان الاسماء التي يطلق عليها اسم الجنس نحو انسان ورجل موضوعة للماهية المطلقة من حيث هي واستعمالها
في الافراد ان لم يرد المفهوم مجاز فكل من الوضع والموضوع له فيها عام وذهب ابن الحاجب في المفصل والتفتازاني
في بحث تعريف المسند اليه في شرح التلخيص ونجم الائمة الى انها موضوعة للفرد وهو الظاهر من نهاية العلامة
والاسد لسند الاول بان الالفاظ التي يتوارد عليها المعاني المختلفة بتوارد اللواحق اللفظية عليها لا بد
ان يكون لها مع قطع النظر عن اللواحق معنى يتحصل كما يحصل لها بحسب تلك اللواحق اوضاع نوعية فيتفاد من ملاحظة
توارد هذه المعاني بتوارد اللواحق مفهوم مشترك بينها مع قطع النظر عنها وليس هو الا الماهية وايضا لو لم يكن
اسم الجنس للماهية لزم ان يكون هذا المعنى خاليا عن لفظ دال عليه وايد بما نقل عن صاحب المفتاح من اتفاقهم على كون
المصادر الخالية عن اللام والتنوين للماهية لا بشرط ويرد على الاول انا نسلم انه لا بد ان يكون للفظ الذي يتوارد
عليه المعاني المختلفة بتوارد اللواحق معنى ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون مشتركا بين تلك المعاني بل يلزم كونه مناسبا
بها مناسبا لها يزيد ببعض اللواحق وينقص ببعضها فيمكن ان يكون ذلك المعنى الفرد فيتعين ببعض اللواحق ويعم
ببعضها ويتخصص بالبعض ويجمع باخر ويثنى بالتشخيص ويراد الماهية بآخر وهكذا سلمنا التوهم اشتراكه ولكن لم
انه ليس الا الماهية لجواز كونه الفرد المنتشر وبهذا يظهر فساد ما قيل من ان هنا ان بعة امثلة رجل الموما خالي عن اللام
والتنوين وهذا رجل بمعنى لا امرأة وجاءني رجل والرجل خير من المرأة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب
ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا واما الثاني فهو اسم جنس حكي بمعنى المنكر في اصل الطبيعة واما الثالث
فهو نكرة يعني ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا او عند السامع وعلى هذا من يقول بدخول
الوحدة فيكون اسم جنس ولا يبقى فرق بين اسم الجنس والنكرة واما الرابع فهو بتعيين الطبيعة واشارة الى حضورها
في الذهن ووجه الفساد انه لا يقول القائل بالوضع للواحد انه موضوع له بشرط عدم التعيين بل يقول بالوضع للواحد لا بشرط
او مطلقا اي كل فرد فالمنكر ليس بدليل الوحدة بغير المعينة وعلى هذا فمن ابن علم غفلة القائل بدخول الوحدة عن
الاول ونفي الريب عن وضعه للماهية غير مسموع والظاهر ان معنى اسم الجنس الواحد لا بشرط او كل فرد فرد
فظهر الفرق بينه وبين النكرة فان معناها الواحد بشرط عدم التعيين ويرد على الثاني انه لا بعد فيه كان كثير
يكون خاليا من الدال على الوضع للماهية مع ان الحاجة الى التعبير عنه اكثر مع ان اللازم انتفاء الدال الوضعي الحقيقي
فقط واما دعوى صاحب المفتاح فمع كونها اخص من المدعى لا حجية فيها سيما مع مخالفة من هو نظيره في الفن
ومما يدل على الوضع للفرد عدم صحة السلب عنه فلا يقال انه ليس برجل وتبادره فان المتبادر من لفظ رجل
ومن ليس الا الفرد فان الذي يخطر بالبال عند سماع هذه الالفاظ ويحضر في الذهن هو الفرد قطعا سيما
عند العوام الذين لا يعرفون غير الافراد ولا يتفطنون بماهية وقد يشترك والقول بان عدم صحة السلب
وتبادر الفرد لكون الماهية في ضمنه دعوى غير مسموعة مع انه لو صح لم يجز ان يقال زيد ليس برجل

ولا يبعد ولا تشعر بأ معرفة الحقائق من هاتين العلامتين والحاصل ان من المتفق عليه انهما من علائم الوضع
ويعد تحققهما في الفرد لا وجه لنفي الوضع عنه ولم يثبت تصريح بخلافه من الواضع فانه المنة لا يصح بالمعاني
الا بالفاظ احق او ضع وكل لفظ نقيد فيه ذلك هذا مع انتفاء العلامتين في المهية فانه يصح ان يقال القدر المشترك
بين زيد وعمرو ليس برجل ويمتنع افراد الانسان ليس بانسان ولا يخطر بالبال ايضا فان قيل الاصح فان
قيل لا يصح ان يقال الحيوان الناطق ليس بانسان قلنا الكلام فيه ايضا كالكلام في الانسان ومما يؤيد الوضع
للفرد ان المقصود للواضع غالبا ليس الا هو ولا يفهم المهية للشرط وايضا لم يضع تلك الالفاظ الا للوجود
الخارجي قطعا والمفهوم الكلي ليس موجودا خارجيا ووجود الكلي مما لا يفهمه اللغوي غالبا ولو فهمه فليس بناءهم
على تلك الملاحظات فالحق ان مثل هذه الالفاظ موضوعة للافراد دون المهية فبقي الكلام في انه موضوع للفرد
لا بشرط التعيين حتى يصير اعم من الفرد المنتشر حتى يكون كل من الوضع والموضوع له عاما او موضوع لكل جزئي
من هذا النوع فيكون الموضوع له خاصا ظاهر الاكثر القائلين بالوضع للفرد هو الاول وصرح بعض الائمة القائلين بالثاني
فانا سلمنا موضوع [illegible] من افراد الجنس في الخارج انتهى ولا
ان الفرد المنتشر ايضا معنى كلي والوضع له يوجب مجازية اللفظ في الجزئيات مع انا نعلم صحة السلب بالنسبة اليها وقيا
مدها يثبت كونه حقيقة فيها وان لا مانع من العلم فيتعين فان قيل الوضع لها يتوقف على تصور العنوان
وهو المهية وقد سلمنا ان الوضع لا يتعلق بها غالبا قلنا ان الوضع للمهية يتوقف على تصورها والالتفات اليها
والحق حصولها بحال فعلها عنوانا فانه لا يحتاج الالتفات اليها والتفات تفصيلي سابق الا على اجمالا لا يحتاج
الى الالتفات الى ان هنا مفهوما كليا انه ماهو بل يحصل ذلك الالتفات والتصور ولو لم يلتفت الى اصلا فان
قيل فهو هذا يلزم انتفاء الكلي قلنا المهية الكلية لها وجود نفسي امري وانا لم يوضع لها اللفظ كالجنس بالنسبة على الفرد
الاول فان قيل من هذه الالفاظ ما صار حقيقة في الكلي لكثرة الاستعمال فكيف يقال وضعت لكل فرد فانه لم يستعمل
الا في بعض الافراد قلنا هذا يرد على القول بالوضع للكلي ايضا اذ كثرة الاستعمال انما هي في الافراد والحمل الحمل
ان كثرة الاستعمال ليست تغيير الوضع الحقيقي بل سبب للتبادر بحصول الحقيقة بالحمل على فرد فان قيل
يصدق على مثل الانسان تعريف الكلي من الصدق على الكثيرين قلنا صدق لفظ مرة وصدق المعنى كما هو شأن الكلي
ثم فان قيل فلا يكون فرق بينه وبين المبهمات قلنا لا محذور فيه والتصريح بالفرق انما هو عن القائلين بالوضع
للكلي فان قيل فلو كان كذلك لما جاز استعماله في الفرد المعين قلنا الملازمة ممنوعة فان الموضوع له هو الفرد
وهذا الحق الفرد سواء تعين عند المتكلم او المخاطب او لا نعلم الموصولات والمبهمات قبل يلزم كون اسماء الاجناس
معارف كالموصولات قلنا الوضع للجزئيات لا يستلزم كونها معارف لان المعرفة كما عرفها ابن الحاجب ما وضع
لشيء بعينه قال نجم الائمة لا يبعد ان الواضع وضع لفظ هو هذا وان معنى المعنى ما وضع ليستعمل في واحد بعينه
سواء كان ذلك الواحد مقصود الواضع كما في الاعلام او لا كما في غيرها فلا شك ان الوضع للجزئيات لا يستلزم اراده
الاستعمال في واحد بعينه لا يبعد الحكم ان لا يكون الموصولات معارف انه قد يستعمل في غير المعين كما في اكرم من يأتيك
لان الموصولات لا تستعمل الا فيما يعتقد المتكلم ان المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه فلا يصح اكرم من يأتيك الا اذا علم

[illegible]

صدق الفقه على العلم بالثلث فصاعدا دون الاثنين فيناف لحد الثاني باعتبار الثاني قوله لكونه متعلقا قلنا ما راد المراد بالعلم
بالجميع ليس التصديق الفعلي به بل التهيؤ له والملكة للاستنباط وح فعدم العلم ببعض الجد بحين لم ملكة استنباط كثير من الاحكام
دون الجميع ومالنا انه لا يحتاج لا يرد قيل على ادلتها حيث ان المط متعلقة بالعلم والملكة غير حاصلة عن الادلة بل حاصلة عن ممارسة
بل الاولى مرتبا بالاحكام ايضا للاحتياج الى تقديرا و بحونه قال الاجتهاديين ان الفقه اكثره من باب الظن فكيف اطلق
عليه العلم واجيب عنه بوجوه الاول لحمل العلم على المعنى الاعم وكونه مجازا لا يضر مع القرينة وهي قولنا عن ادلتها التفصيلية
حيث انها امارات وصفات وظن ان الامارات لا تفيد سوى الظن والثاني ان المراد بالعلم بالحكم العلم به من حيث ترتبه
على دليل وحق صحيحا ان الحكم المستنتج من دليله الظني بعد استنتاجه منه له اعتباران اعتبار نسبته الى نفس الامر والاعتبار الاخر
ظني اما بالاعتبار الثاني فهو قطعي بمعنى انه يحصل العلم بنفس هذا الحكم المترتب من حيث انه مترتب وان لم يحصل العلم
من حيث انه مطابق للواقع ثم لا شك في ان الفقه ليس الا هو العلم بالحكم من حيث ترتبه على ادلة الشرعية فان المسائل
المطلوبة في الفقه مثلا هي وجوب التسليم من حيث تادى اليه الادلة لا ذلك الوجوب من حيث كونه مطابقا
للواقع ولذا ترى ان البحث عن مسائلها انما هو في دلالة الادلة وعدمها من غير التفات الى الواقع بل لكل علم فان ظن
المجتهد وجوب التسليم يكون باعتبار نسبته الى الواقع مظنونا ومن حيث هو مترتب على هذا الدليل الظني معلوما والفقه
هو العلم بالاحكام من هذه الحيثية لا غيرها والثالث ان الاحكام يكون ظنية لو كان المراد منها الواقعية والمراد
بالحكم في المعنى هو الحكم الظاهري وكلا التوهم مختلفة يظهر منها اجمالا الاخيرة ولكن اكثرها ظاهر احتمال الاولين اوجها
ان المراد العلم بكونها ظاهرها اي واجب العمل به وفيه اولا ان هذا الحكم اي كون الحكم ظاهرها بالمعنى الاحكام
الفرعية بل من الكلامية او الاصولية وثانيا انه من القطعيات الضرورية الخارجية عن الفقه وثالثا انه حكم واحد
متعلق بجميع الاحكام والفقه مسائل غير محصورة ورابعا ان العلم به لم يحصل من الادلة التفصيلية بل من دليل اجمالي
وكون الادلة التفصيلية ادلة بعيدة ثم ولو سلم تحمل الدليل على ما يشمل البعيد خلاف الظاهر وتعلق قولنا عن ادلتها
بالاحكام غير مفيد اذ تعليق الشيء بالوصف مشعر بعليته وتفصيلية الدليل الاجمالي الجزئية التفصيلي لم يختلف
باختلاف موردة لمنع الجزئية نعم يمكن ان يقال ان الدليل الاجمالي لما كان حاصلا للمجتهد قبل الاجتهاد واصلا
من البداهة بحيث لا يلتفت اليه اصلا بل يحكم بما ادى اليه الاجتهاد بمجرد النظر في الادلة فكان العلم يحصل منها
اولا وهذه النسبة وان كانت مجازية الا انها لاجل شيوعها وتعارفها لا منع فيها هنا وثانيها ان حكم الله
الظاهري هو الله مدرك المظنون عن الادلة وادراك هذه المدركات علمي وان كانت المدركات ظنية وظنية المدرك
لا يستلزم ظنية الادراك فالمراد بالعلم بالحكم الظاهري العلم بالمظنونات عن ادلتها ولا يخفى انه لا يسمى العلم بالمظنونات
الا العلم بحصول الظن بها وهذا مع كونه امرا وجدانيا انه حاصل من دليل ليس من الفقه اصلا ويمكن ارجاع المراد منه
الى الجواب الثاني

الفصل الثاني في بيان موضوعه وثمرته ومرتبته ومباديه موضوع هذا العلم هو الادلة الاربعة
من حيث تستنبط منها الاحكام الفقهية اذ يبحث في هذا العلم عن العوارض الذاتية لها كما يقال الكتاب محكم ومتشابه
والخبر واحد ومتواتر او لانواعها كما يقال المحكم حجة وخبر الواحد صحيح او ضعيف او لنوع بعضها الذاتية كما يقال يخصص
الكتاب بالسنة او السنة بما عملها جابر له غير ذلك واما القياس فهو ليس من الادلة المعتبرة عندنا واما البحث عن المخصص

٣ بعض الاحكام في الحال المحض لا ينافيه او ان حصل العلم
على هذا المعنى يجوز وثانيا ان على القول بتجزي الملكة كما
هو المشهور ٣٣٣م

كونه مستنبطا عن هذا الدليل مترتبا عليه ولا اشك
ان الحكم باعتبار الاول م

العلم الحاصل بطريق الاول فهو حقيقة يجب معارض الصلوا ما يعني من خواص مباحث الاجتهاد والتقليد الذي لا يثبت فيه غرض من علم
الادلة فهو ليس من مسائل العلم وانما ادرج فيها لمشابهتها اياها في انها تعلقها بالاحكام الشرعية ولما ثمرة فالعلم باحكام
الذي يتوقف العمل بها الموجب للوصول الى السعادة الابدية والبهجة السرمدية عليه واما من تبته فبعض المعلوم التي يتوقف هذا العلم
عليها من المنطق والكلام والعربية واما مبادئه التصورية فهي حدود الادلة وانواعها واعراضها وهي مذكورة في اثناء
المسائل المبادي بحسب مناسبة والاحتياج واما حدود الاحكام فهي ليست من مبادئ هذا العلم بل هي مبادئ لعلم الفقه واما
بقية والخبر منها يبين في المنطق والكلام واللغة وقد عد كثير من الاصوليين المبادي اللغوية والاحكامية المذكورة
ونحو في اكثر كتب اصول الفقه من مباديه وهو غير صحيح لان المبادي التصديقية الحقيقية يجب ان يبين في علم اخر وشي
مما ذكر في القسمين ليس كذلك الا قليل من المبادي اللغوية وايضا صرحوا بان الحقيقة من التصديقية لعلم لا يبين فيه
والا كانت من مسائله مع ان اكثر التصديقات المذكورة تبين في هذا العلم وايضا المبادي التصديقية لكل علم انما هي مقدمات
بنا الف منها دلائل او اصول يبنى عليها مقاصده والتصورية هي حدود اشياء يستعمل فيه والامور المذكورة في القسمين
ليست كذلك بل هي مقدمات بنا الف منها دلائل علم الفقه فهي مبادئ له وكذا حدود الاحكام كما مر وايضا كثير من المسائل
المذكورة في المبادي اللغوية انما هو من مسائل اصول الفقه حيث يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الاربعة
او متعلقاتها وايضا الفرق بين مثل الاشتراك والنقل والحقيقة والمجاز وبين الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص
حتى جعلت الخيرة من المسائل والاولى من المبادي والذي يظهر انهم لم يلاحظوا في اطلاق المبادي ما هو المعروف
بل لما رأوا ان الادلة الاربعة ومتعلقاتها امور لا حاجة وضعوا علما يبحث عنها فيه وسموه اصول الفقه ثم راوا ان
المسائل الفقه مقدمات اخر لم يبين في علم اخر ولم يكن ايضا من احوال الادلة الاربعة حتى يصح جعلها من مسائل الاصول
فضموا الهابابا ولما ستها للاصول حيث انها تستعمل في استنباط الاحكام فجعلوه قسمين ثم لشدة مناسبة بعض مسائل
الاصول لبعض مسائل هذين القسمين ادرجوها فيهما اسامحا **المقصد الاول** فيما يتعلق باحوال الالفاظ و
الفاظ وفيه مقدمة وفصول **المقدمة** في تعريف اللغة وبعض اقسام الدلالة واللفظ فههنا ثلث مقامات **المقام
الاول** اعلم ان بعضهم عرف اللغة بانها اللفظ الموضوع لمعنى ما واورد عليه بانه ينتقض جمعا بالحقيقة الشرعية فيبين مقولهم اولا وليس بغير
تقدم وضع سابق فينتقض جمعا بالمشترك اذا وضع لمعنى بان بعد وضعه لاول فبقيد قولهم بلا مناسبة ولا يخفى انه
ح الاعلام الشخصية وصرح التفتازاني بانها ليست من موضوعات اللغوية والتزام دخولها فيها كليا بعيد اقول الظاهر ان
للغة اطلاقين احدهما ما يعم الحقائق الشرعية والعرفية والاعلام الشخصية و بالجملة يراد به اللفظ الموضوع ومنه قولهم
المبادي اللغوية والتعريف المذكور مبني عليه وثانيهما ما يقابل الشرعية والعرفية وسياتي بيانه وللغة اطلاقان اخر
ايضا احدهما العلم الذي يعلم به المعاني الموضوعة للالفاظ مطلقا والقائل للموضوع شرعا او عرفا ومنه قولهم من تبحر علم اللغة
متاخر عن اللغة وثانيهما اصطلاح طاهر يكون مقابلا للوضع الشرعي والعرفي ومنه قولهم هذا اللفظ لغة كذا
المقام الثاني اعلم ان الدلالة على قسمين لفظية وغير لفظية وكل منهما اما وضعية او عقلية او طبعية ولما كان المقصود في
هذا الفن الدلالة اللفظية الوضعية تعارف الاقتصار على ذكر اقسامها فنقول دلالة اللفظ مطابقة او تضمن او التزام
فالاولى دلالة على تمام معناه الموضوع له من حيث هو تمام والثانية دلالة على جزئه كذلك والثالثة دلالة على لازمه الخارج كذلك

المخوها به ويجعلوها بالمبادي وكان بعضها ما يبحث فيه عن الالفاظ وبعضها ما فيه عن الاحكام

والمرضي عند المحققين ان دلالة المركب حيث انه لم يتحقق الوضع فيه انتفت فيه الدلالات كلها واجيب بان المراد بالوضع اعم من وضع
عين اللفظ لعين المعنى او جزئه او لازمه والثاني يتحقق في المركب المتعدد وايضا المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي والا لم يكن دلالة
المفرد المشتق على معانيها مطابقة والنوعي في المركب متحقق فان قيل فعلى هذا يلزم انحصار الدلالات في المطابقة لان الاخيرتين
مجازان ولا بد للوضع النوعي قلنا اللازم انحصار المدلولات في المطابقي دون الدلالات في المطابقة والاخرتين **فوائد الاولى**
يشترط في دلالة الالتزام كون اللازم بحيث يتعقل السامع لو تصوره لو سواء كان ذلك بمجرد تصور الملزوم او الطريق
او مع امر خارجي ويظهر من بعضهم اشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص ولا وجه له على ما هو معظم الاصولي ولذا اتفق
كلهم على عدم اشتراط كالبيانيين نعم هو مقتضى اصطلاح اهل الميزان **الثانية** دلالة اللفظ على معنى المجازي حين استعماله فيه
مطابقة ان اكتفينا فيها بالوضع النوعي كما هو الحق والا فالتزامية مطلقا ان جعل الالتزام فهم المعنى الخارج من
اللفظ سواء كان بسبب اللزوم او غيره من القرائن كما نقله في شرح التلخيص عن العلامة عن بعضهم او جعل الدال على المعنى
المجازي اللفظ مع القرينة والا فالتزامية فيما يتحقق فيه اللزوم ويكون الفهم لاجله وخارجة عن الدلالات
الثلث في غيره **الثالثة** دلالة المطابقة اعم من الحقيقة والمجاز على الاكتفاء فيها بالوضع النوعي والحقيقة
واما التضمن والالتزام فقالوا انهما مجازيان وان ارادوا انه اذا استعمل اللفظ في المدلول التضمني او الالتزامية
يكون الاستعمال مجازيا فلا ريب فيه ولكن جعل الدلالة تضمنية او التزامية غير صحيح وان ارادوا انه استعمل في المعنى المطابقي
فالدلالة على المعنى التضمني والالتزامي مجازية فلا وجه له بل خارجة عن الحقيقة والمجاز لعدم تحقق الاستعمال فيه **المقام الثالث**
اعلم ان للفظ اقساما كثيرة لا يتعلق غرضنا بتلك جميعها بل المقصود في هذا الفن منها اقسام خاصة ولضبطها نقول اللفظ
اما موضوع او مهمل والموضوع اما كلي او جزئي والكلي اما متواطئ او مشكك وايضا ينقسم اللفظ باعتبار
وحدة المعنى واللفظ وتعددهما او احدهما او كليهما الى مترادف ومشترك ومنقول وحقيقة ومجاز وباعتبارات
اخر الى مشتق وجامد وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ودال بالمنطوق فقط وبالمفهوم
ايضا وظاهر ومأول ومحكم ومتشابه ولكل من هذه الاقسام احكام نبينها مع حدودها في فصول **الفصل الاول**
في بيان ما يتعلق باللفظ الموضوع من حيث هو موضوع اي بيان الوضع واقسامه وما يتعلق بها وطرق
معرفته **منهاج** قال بعض المحققين ان للوضع اطلاقين احدهما تعيين اللفظ للدلالة على المعنى
بنفسه وثانيهما تعيينه للدلالة عليه مطلقا والاول يختص بالحقائق والثاني يعم المجاز ايضا وليس المراد بالتعيين
في الاول ما هو المتبادر من جعل اللفظ بازاء المعنى مع القصد والارادة والا لخرج الوضع التعيني الحاصل بكثرة
الاستعمال ولو رد على الاول بوضع المشترك والحروف ومثل المبهمات حيث ان شيئا منها لا يدل بنفسه واجيب عن كل بوجوه و
التحقيق في الجواب اما عن الاول فبمنع عدم الدلالة فيه بنفسه بل يدل بنفسه على المعنى من غير افتقار الى القرينة وانما
يحتاج اليها في تعيين المراد والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة فان الارادة ليست معتبرة في الدلالة
او بان عدم الدلالة هنا لوجود المانع وهو مزاحمة الغير لا لعدم المقتضي واما عن الثاني فبان احتياج الحروف الى ذكر المتعلق
انما هو لنقص المعنى الحرفي وقصوره في نفسه لا لتوقف الدلالة عليه والحاصل انه ليس المراد بما اشتهر من نسبة الحروف
الى عدم الاستقلال عدم استقلال الدلالة بل المراد عدمه بحسب المفهوم فان معنى الحروف امر نسبي والنسبة لا يتعين الا بتعين المنتسبين

والفرق

فالمعنى الحرفي اقتضائه حين حلت انه لكونه تعليقا لا يمكن ان يتعقل الا بذكر متعلقه فعلم ان الاستقلال انما هو لذلك فالمعاني
الحرفية في الاذهان كالاعراض في الاعيان فكما ان تحصيل الاعراض في الخارج لا يمكن الا بموضوع يتقوم به كذلك المعنى
الحرفي لا يمكن ان يتحصل في الذهن الا بتحصيل متعلقه فلا يكون ذكر المتعلق لافتقار الدلالة اليه فان قيل عدم الاستعمال في نفسه يستلزم عدم
في الدلالة ضرورة ان استقلال المستلزم استقلال فيه قلنا استقلال اللفظ في الدلالة يقتضي تعقل المعنى مع امكان التعقل واستقلاله
فلو كان تعقله ممتنعا كان عدم استقلال الدلالة لامتناع المدلول لا لقصور الدال فان معنى استقلال اللفظ في الدلالة ليس الا كونه مقتضيا لها
وتخلف المقتضى لمانع لا ينافي تمامية الاقتضاء نعم لو كان معنى الاستقلال في الدلالة العلية التامة تحقق التلازم بين الاستقلالين
وليس كذلك وما سعى للثالث فبان المراد من الدلالة اعم من التفصيلية والاجمالية في الاول منهاج اعلم ان
الوضع ينقسم تارة الى قسمين التعييني والتعيني واخرى الى الاخرين الشخصي والنوعي وثالثة الى ثلاثة الخاص والعام
مع عموم الموضوع له او خصوصه اما الاولان فظاهران ولتوضيح البواقي نقول انه لا بد في الوضع من الموضوع والموضوع له
فباعتبار ملاحظة الموضوع يحصل التقسيم الثاني لان الواضع اما يلاحظ لفظا خاصا ويضعه بخصوصه او يجعله الة
لملاحظة الفاظ غير محصورة اجمالا ويضع كلا منها او يلاحظ نوعا من اللفظ ويضعه على سبيل العموم او يجعله الة لملاحظة
جزئياته اجمالا ويضع كلا منها الجزئيات الاجمالية من المعنى والثاني ممتنع الوضع لامتناع جعل الجزئي عنوانا
لملاحظة الكلي الا اذا اعتبر الكلي هيئة الجزئي فيرجع الى الرابع فبقي الاول وهو الوضع الشخصي والرابع وهو النوعي
ولم نقل اقسام لان الموضوع اذا تعين مادة وهيئة يكون وضعه شخصيا فنوعيا اما باعتبار تعين الهيئة دون
المادة او المادة دون الهيئة او باعتبار تعين امر خارجي منسوب اليه دون المادة والهيئة فالاول في
مراعاة الهيئة وفي الثاني لملاحظة المادة وفي الثالث مراعاة ذلك الامر الخارجي وباعتبار ملاحظة الموضوع له يحصل التقسيم
الثالث لان الواضع اما يتصور معنى جزئيا بخصوصه ويعين لفظا او الفاظا بازائه او يجعله الة لتصور معان
جزئية ويعين اللفظ او الالفاظ بازاء تلك الجزئيات او يتصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات ويعين بازائه
اللفظ او يجعله الة لملاحظة الجزئيات ويضع اللفظ او الالفاظ بازائها والثاني ممتنع لما مر فبقيت الثلثة فكل من الوضع
والموضوع له في الاول خاص وفي الثالث عام والوضع في الرابع عام والموضوع له خاص فوائد المنهاج الاولى قد عرفت
ان الوضع النوعي ثلثة اقسام لما كانت نوعيته باعتبار المادة او الهيئة او امر خارجي وبعبارة اخرى تتعين الهيئة دون
المادة وعكسه وغير متعين الهيئة والمادة فمن الاول المشتقات والمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب ومن امثلة الثاني الوضع
ووضع نحو كلمة [illegible] لمعانيها في ضمن اي مادة وجدت اذ لو كان الوضع فيها شخصيا لاحتاج الى النقل مع ان انتفائه معلوم
قطعا ولذا ترى ان اكثر المشتقات المستعملة مما لم يسمع بخصوصه من العرب ومنه المركبات كالتراكيب الفعلية والاسمية
باقسامها كالاسنادي والتوصيفي والاضافي والمزجي والتراكيب الشرطية والقضايا والمركب من اسم الجنس وحرف
التعريف وعلامة التنكير وغير ذلك وتوضيح ذلك انه لا شك ان الواضع لم يضع بخصوصه الا المفردات ثم ضم بعضها الى
بعض في افادة المعاني ايضا يحتاج الى وضع منه ولذا ترى عدم جواز التركيب الا بجهات خاصة وهذه الوضعة
هي الوضع في التركيب ولعدم توقف كل تركيب خاص في مادة خاصة على النقل يكون الوضع فيها نوعيا ثم ان تركيب
الالفاظ على قسمين احدهما ذكر الالفاظ الموضوعة بعضها عقيب بعض من غير ملاحظة وضع خاص ويسمى الالفاظ

فوائد المنهاج الاولى

الموضوعة

٦

منهاج

المتكلم علم المخاطب بالاتي والا يكون
من موصوفة ولا موصولة وقد صرح بذلك نجم الائمة في مبحث الموصولات منهاج قد ذكرنا
لطرق معرفة الوضع والمراد به هنا ليس خصوص وضع اللفظ للمعنى ولا خصوص وضع المفرد بل يشملهما وسائر الهيئات
اللفظية وكل وضع وبالجملة المراد معرفة القواعد اللفظية المحتاجة الى التوقيف ومعاني الالفاظ من حيث الوضع سواء كان شخصيا
او نوعيا وسواء كان الواضع اهل اللغة او الشرع او العرف العام او الخاص وجعلها ثابت الحجية وغيره اما الاول
فمنها النقل المتواتر نسبته حجيته لكل وجه لا يحتاج الى حجة ومنها الخبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للعلم واكثر اللغات
معروفة بهذا الطريق والطريقين اللاحقين وقد يشتبه بجهود القرينة ويعلم حصولها بحصول العلم ومنها
الاستقراء المفيد مع القرينة المفيدة للعلم واما بدونها ففي حجيته خلاف كما ياتي ومنها الترديد بالقرائن من
غير تصريح بالوضع كالاطفال يتعلمون اللغات واهل لغة يتعلمون لغة اخرى واما ما يعلم بالتبادر ونحوه فليس نفس الوضع
كما ياتي ومنها اجماع اهل اللسان باجماع كل طائفة بثبوت الوضع عندهم واما الثانية فمنها الظن من حيث هو ظن
اي مطلقه الا ما اخرجه دليل مرجعه الى اصالة حجية الظن في مباحث الالفاظ والعقود بما ذهب جمع من اهل عصرنا والبلاد
على خلافه فيقولون الاصل عدم حجية الظنون مخصوصة تامة على حجيتها الدليل وهو الحق لان من الاتفاقيات بل الضروريات
ان ما لم يقم على حجيته حجة فهو ليس بحجة ولا حجة على حجية مطلق الظن هاهنا ولانه الاصل عدم كل امر حادث في الوضعيات
العدم بما لم يعلم حدوثه وكذا الشرعيات كما ياتي وحجية الظن في الالفاظ اما مسالة شرعية او وضعية وعلى التقديرين
فالاصل فيها العدم الا مع الدليل ولا دليل لان الصحاح من المستفيضة مصرحة بان اليقين اليقيني لا ينقض فلا ينقض
اليقيني بعدم الوضع الاصلي بالظن والعقود بانها لا تشمل موضع النزاع لان وظيفة المعصوم بيان الاحكام دون اللغات
لان بيان اللغة ان يبين معاني الالفاظ والعقل بيان اللفظية واما انه هل يجوز نقض اليقين فيها بغيره فهو من الاحكام
فانهم يقولون ان لكل فعل حكما شرعيا ولا ريب ان نقض هذا اليقين ايضا فعل فله حكم شرعي فكيف ليس بيانه وظيفة
الشارع ولو قال احد بجريان هذا النقض لصح الرد بقوله كل شيء مطلق لولا تلك الاخبار ثم انه لا بد من دليل على
المجمع منها انه كان المتكلم الشارع نهيه عن العمل بالظن مطلقا في الاحكام وقوله ان حديثنا صعب مستصعب وان
القران لا يبلغه عقول الرجال وقد ورد الصحيح لا تتكلم فيما لا يعنيكم ما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت [illegible]
بحجية مطلق الظن في المباحث اللفظية بامور الاول انه ان رجحه تحت مطلق الظن الثابت حجيته بادلته كما ياتي في
موضعه مع ردها والثاني انه لولاه لانسد باب التفهم والتفاهم وفيه ان الثابت منه حجية الظن في الكل [illegible] الثالث
الاجماع على اعتبار الظن في اللغات وفيه انه ان اريد الظن في الجملة فلا يفيد وان اريد مطلقه فهو ممنوع كيف والعمل
بالاحاد منها وبالاستقراء والشهرة محل الخلاف والرابع ان عادة العقلاء جرت باعتبار الظن فيما لا ينتظم به امورهم
لا طريق الى العلم فان ارباب العلوم النقلية يعتمدون على امارات ظنية من النحاة واللغويين على مثل اشعار امرء
القيس وعنترة واهل المعاني على امور اعتبارية واهل الاصول على غلبة الاستعمال والتجار على الحكايات وفيه انه
لا شك في ان العقلاء يعملون في كثير من المواضع بالظن ولكن يجب على البصير ان يتعمق في افعالهم وعاداتهم في كل
صنعة وطريقة وترى انهم يعملون بكل ظن اولهم في طريقتهم مسلك خاص وطريق مخصوص فيما خبرنا فانه
لا شك في ان مراتب الظنون متفاوتة وكثيرا ما يكون للامارة مدخلية ولذا ترى ان الشارع لم يلتفت الى الظن بالنجاسة

لا ينقض [illegible]

والخصوم
الا باخبار عدل او عدلين وفي الدعاوي الاصليين وبعض المواضع بان عدلين ومن التجار لا يعتبرون في نظر الرسل
والوقايع ولا الخبر من المكتوب ونرى اللغويين مختلفين في القياس والاوزان والشهرة والقلب وغير ذلك
ونرى الناس يذمون بعضهم بعضا في كثير من مظنوناتهم فلا يجوز الاعتماد بمجرد ما يرى العادة بالعمل بالظن
بل الواجب الحكم انه جرت العادة على العمل بكل ظن او يفرقون بين الظنون ثم بلاحظ انه هل يكفي حتى يصلح للاحتجاج
به ام لا وعلى هذا فنقول ان القدر الثابت من طريقة العقلاء هو العمل بالظن في الجملة في بعض المواضع ومنتهى ما ثبت
منه حجية الظن في اللغات في الجملة ولا فايدة فيه المقصد الخامس الاجماع على اعتبار الظن في الموضوعات فان الاصوليين
ذهبوا الى حجيته في الاحكام وموضوعاتها والاخباريين منعوا عنه في الاحكام وباب العلم بالاكثر ها منسد
في الاحكام دون الموضوعات
فلو كلف فيها بالعلم لزم التكليف بما لا يطاق او سقوط التكليف المعنى على ما يتعلق فيه بالعلم مع كثرته وفيه تسليم
سقوط التكليف فيما ليس فيه علم ولا ظن ثابت الحجية فان قيل انه كان الخطاب المشتمل على لغة مظنونة علما يكون التكليف
المستفاد منه عاما للابعد في نفعه من دليل قلنا الدليل الاخبار الدالة على نفي التكليف والقلم عمن لا يعلم والظواهر المتواترة
الناهية عن العمل بالظن مع ان بقاء لا يثبت العمل بالظن لاحتمال ان التكليف ح بالاحتياط او التخيير ومنها القياس وجوز
اثبات الوضع به عن المازني والفارسي والرازي وحكاه ابن شريح والقاضي وحكيه عن الجمهور ونسبه المحقق العلامة الى
[illegible] واحتجوا عليه بوجوه بين فاسد ومخرج عن الاثبات بالقياس وبعضها بعلمت من اصالة عدم الحجية الظن
مع عدم دليل اخر بعلم وجه عدم اعتباره ومنها الخبر الواحد فقد وقع الخلاف في حجيته فمنهم من قال بالعدم متمسكا
بان خبر عدم افادة الظن لاحتمال السهو والتقصير في التتبع او البناء على اصل فاسد فقد نقل عن المازني انه قال ما قيس
على كلام العرب فهو منه ونقل عن بعضهم زيادة الفاظ في اللغة ووقع من ابن جني في الخصائص [illegible] قوم لم يكن
لهم علم [illegible] فتشاغلت العرب عنه بالجهاد [illegible] وقل بذلك اكثر العرب ولا كتاب
هناك يرجع اليه [illegible] وانما انتهى الينا [illegible] وقيل اول ما صنف في اللغة كتاب
العين مع ان جمهور اللغويين اكثروا من القدح فيه [illegible] على اهل اللغة انفراد العدالة [illegible]
من تعمد الكذب ومحاسدهم وتنافيهم في تقرب الامراء معلوم وقصة سيبويه والكسائي مشهورة [illegible]
بعدم حجية الظن الحاصل منه اقول اما حصول الظن به فمما لا يقبل التشكيك ووجوه الخلل المذكور لا ينفيه
كيف ولا شك في حصول الخبر الواحد في الاحكام مع ان الخلل الواقع فيها ازيد بكثير واما عدم حجيته فهو مقتضى
الاصل ولا دليل على الحجية واما القايل بالحجية فبين قائل بها لانه داخل في مطلق الظن المستدل على حجيته
بخصوصه بحجة الاول مرت مع جوابها ودليل الثاني وجهان احدهما ان الظن الحاصل بالخبر الواحد
في الاحكام حجة مع ان الخلل فيها ازيد واس الاحكام فيكون حجيته في اللغة اولى [illegible] المناط فيه
الاولوية العلم بالعلة والاولوية وجود صالح الفهم والعلية في الاصل غير معلومة مع ان الاكثر شرطوا في العمل بالخبر
في الاصل شروطا اكثرها غير موجود في الفرع ومع التسليم فالاولوية ممنوعة وثانيهما الاجماع على حجية خبر الواحد
في اللغات فان المفسرين والمحدثين والاصوليين والفقهاء والادباء على كثرتهم واختلاف فنونهم لم يزالوا
في تعيين المعاني يستندون باقوال اللغويين ويراجعون الكتب المدونة في هذا الشان وقد جرت بذلك عادتهم

واستمرت

واستمرت طريقتهم حتى انهم في مقام التخاصم انما استند الخصم الى نص لغوي لم يلتزم بنقضه او معارضة بما يقابله ولم يقل
هذا ضعيف لكونه واحدا وناهيك في ذلك اعتناء اكابر الاماثل بجمع اللغة وتدوينها وضبطها حتى صنفوا فيها كتبا مشهورة
وما ذاك الا لكونها مرجعا للعلماء والغرض الاصلي شرح القران والحديث على ما صرحوا به في مفتتح كتبهم وبياناتهم لفضيلة
علم اللغة وكل ذلك انما يتاتى على حجية خبر الواحد في اللغة فيكون حجة والا لزم بطلان هذا العلم واجتهاد العلماء ويرد
عليه ان ذلك [illegible] قد حصل في المائة الثالثة في زمان الصادقين [illegible] وشاع في الاكثر ولم ينقل من احد
الانكار وفيه منع الاجماع وما استند اليه من استناد العلماء واعتبارهم الى جميع اللغات وبيان المعاني في
الكتب لا يثبت فان استناد العلماء مجرد نقل واحد [illegible] ولو سلم فاستناده بحيث يثبت الاجماع
غير ثابت ولو سلم ففي مقام التكليف غير مسلم مضافا الى ان تعويل الخصم بمجرد الاستناد الى نقل واحد غير معلوم
واما الاعتناء الى الجمع والتاليف فهو لم يقع الا لتحصيل علم او العلم من بعض [illegible] الا الاقل وقليل
وعلم انكار الباقين لا يفيد الا [illegible] بالاخبار والكتاب بل يفيد في الاشعار والتواريخ والمثل والمحاورات
التي لا باس بالعمل بالظن فيها وكم جمع من كتاب غير مفيد لم ينكر على صاحبه مع ان الغرض قد لا يكون العمل بالظن
في التكليفات ككتب لغات الحريري وبالجملة هذه المسئلة اقتفى اثر المتمسكين بنظير ذلك الدليل في حجية [illegible] مع ان الغرض
الفرق ظاهر فان استناد جميع العلماء اليها فيها واختلافهم باختلافها اوجبت شهرة مؤنة البيان ما الاعتناء
الى جمعها وتاليفها ما صدر من علمائنا الاعيان في الصدر الاول الى زماننا هذا وليست الاخبار مما يترتب
عليها فايدة سوى بيان التكاليف ثم لا يتوهم ان فهم اكثر الالفاظ موقوف على الرجوع الى قول احاد اللغويين
ان اكثرها ما علم بالاستقراء وتتبع موارد الاستعمالات وما ليس فيه ذلك يعلم بتطابق اقوال اللغويين
او وجود قرينة مع تصريح منه ما لم يتحقق فيه شيء مما ذكروا لخصوص طريق الفهم فيه بخبر الواحد فهو قليل في اخبار
الاحكام فلا يعمل به ومنها الشهرة فان منهم من جعلها حجة في المسائل الوضعية واستدل عليه بانها تفيد الظن
وفيه ان حجية الظن ايضا محتاجة الى حجة مع ان المشهور عدم حجية الشهرة في المسائل اللغوية ومنها الاستقراء
المجرد عن القرينة والمشهور كما صرح به جماعة عدم حجيته اما لعدم افادته الظن كما حكي عن المحقق العلامة
واللازم اما لعدم دليل على حجية ذلك الظن فقد الدعوى الاول غير مسموعة كما ياتي في موضعه
ولكن الثانية في موقعها لما عرفت من اصالة عدم حجية الظن وقد يقال بحجيته تمسكا بان الظن اطباق الاصوليين
عليه حيث نطقت كتبهم بان الظن يلحق الشيء بالاغلب وعليه بنوا كثيرا من المسائل ولذا ترى المانعين من الظن
استمر طريقتهم على ذلك وبانه لو منع حجيته لانسد باب اللغات وانتفت حكمة اصلها لان المدرك فيها غالبا
الاستقراء للقطع بان العرب لم يضعوا الكل بما نسب اليهم بل انما حصلوا المدركون من كثرة استعمالاتهم
وفيه منع الاطباق والتصريح بان المظنون الالحاق بالاغلب لا يوجب حجيته وبناء كثير من المسائل عليه
وان ذكره بعضهم حين بيانها وكذا استدلال الخالفين له فان النصوص على القوانين موجودة والفوايد مع الاستقراء
منضمة واما استفادة الوضع من الاستعمال فليس بالاستقراء بل بنقل الاستعمال اية الوضع كما ياتي
ومنها الالحاق بالغلبة فانه قد يتمسك به بعضهم في بعض المسائل الوضعية اما لحجية مطلق الظن مطلقا

الاخبار بالاحكام

اوفى مخصوص الالفاظ و كلاهما ممنوعان بل حصول الظن من مطلق الاغلبية ايضا في حيز المنع و قد يقال ان الظن من تتبع الاحكام
الشرعية و الاحاديث اعتبار هذا الظن كما في موثقة اسحق بن عمار عن العبد الصالح انه قال لا باس بالصلوة في فراء
اليماني فيما صنع ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس
و فيه اولا ان اريد المستدل بالاستقراء فهو لا يحصل من حكم واحد او اثنين و مع ان حجية مطلق الاستقراء ثم
وان اريد ان الاعتبار في بعض الاحكام يدل على اعتباره مطلقا فهو ممنوع فانه اعتبر لو ثبت لاعتباره من حيث هو ظن
او غلبة و يمكن ذلك بل يمكن ان يكون للمحل مدخلية مع ان الغلبة قد اسقطت في مواضع اخر كما في لقيط بلاد كان غالب
اهلها الكفار فوائد الاول اعلم ان كل اسم وضع يثبت باحد الطرق المعتبرة فالاصل فيه العلم للصحاح المستفيضة
المشار اليها المعلومة معانيها بالقرائن المنضمة و لانه لولاه لانسد باب التفهيم و التفاهم سيما في غير المشافهات
و لا جماع جميع ارباب المحاورات الذين منهم المعصوم فان المعلوم ان كل سالم يعلم جمعوه من احوال الالفاظ يعملون
فيها باصل العدم فان كلما صدر عن متكلم لفظ يعلمون بغير ما يعلمون من معانيه من غير التفات الى احتمال الاشتراك
او النقل او التجوز او النسخ او غير ذلك و لا يلتفتون الى احتمالات عا غير ثابتة و لا يعجب عليهم ان يتوقفوا
في الحمل على المعنى الا مع القرينة بل هي ايضا غير كافية اذا كانت لفظية و الخراسان قد يتوهم انه اذا استعمل احد لفظا
معنى بدون قرينة او معاند ومن علاقة مدعيا للنقل او الوضع لا يسمعون منه الا بدليل و منهم يتفحصون
من الدليل في كل مطلب و منع و مع عدمه يسقطون و هذا امر ظاهر جدا ثم انه لا بد في الخروج من مقتضى هذا
الاصل من دليل مقتضى لم ثابت حجيته و لا يجوز الخروج بما لم يثبت اقتضاؤه للخلاف و حجيته و بهذا يظهر
فساد ما قد يتوهم كما يتوهم من المصير الى مخالف الاصل حق اذا من مخالف الاصل اكثر نعم هذا يصح فيما لو كان الاقل
منه و مباحث الاكثر فان الاقل يكون ح قطعيا فينفي الزايد بالاصل و اما في غيره فالاكثرية خلاف الاصل في احد
الطرفين كيف يقتضي وجود الاقل و مع ابن علم وجوده حتى يصح الحكم به و النفي عن الاكثر كيف يدل على
وجود الاقل و كلاهما مخالفان للاصل فيتوقف مع تعارض الدليل فان قيل العقل بانتفائهما فيه ممكن لثبوت
احدهما قطعا او ظنا ان ما كان اكثر مخالف خلاف الاصل فيه اقل كان اولى و كذا الثابت تحقق احدهما واقعا لكن
لم يثبت وجوب الحكم باحدهما لامكان التوقف و التخيير و اولوية الاقل ممنوعة و لو سلمنا ايجابها
للاخذ بمخالف الاصل ثم و قد يقال تعارض الاقل مع ما ياويه من الاكثر فيتساقطان فلا يبقى في جانب
الاقل مخالف الاصل سوى الزايد في الاكثر و فيه ان المعارضة لا توجب زوال الاقل و لا خروجه عن مخالفة
الاصل بل يمنع من الحكم باحدهما و جميع ما في الاكثر يعارض الاقل فقيل بناء للغالب على الظن و للظنون
وجود الاقل قلنا حصول الظن مم فانه لا مناسبة بين اغلبية الاصل و الظن بوجوده فان قيل لانه اسهل
وجودا قلنا اسهلية الوجود لا توجب الظن به انه قد جعل ما يكون اصعب وجودا لا يخفى و يبقى الاسهل
في مطمور العدم مع انه قد يكون الاقل اصعب كالوضع الشخصي بالنسبة الى اعتبار العلاقة و وجوبها
و الوضع النوعي الثانية اعلم انه مما ذكرنا من احوال من معرفة الوضع يظهر الفرق بين ما ذكر هنا
و ما سنذكر من علائم الحقيقة و التوضيح انا اذا سمعنا لفظا فلا يخلو اما لا يعلم معناه او يعلم معناه و لكن

فوائد الاول

الثانية

لا يعلم

٨

لا يعلمه او يعلمه و لكن لا نعلم انه هل هو المعنى اللغوي او الشرعي و بالجملة لا نعرف الواضع او من يحكم بكون هذا المعنى
متعلق سمعي عنده او نعلم و لكن لا نعلم انه وضع شخصي او نوعي او يعلم و لكن لا يعلم المراد منه فالجهل في الاولين متعلق بالوضع
و الموضع ضع له و في الثانيين بخصوص الواضع و من يكون المعنى معينا عنده او من يحكم بكون هذا المعنى معينا و في الرابع بالمراد
بوصف الوضع و في الخامس بالمراد نفسه الحاجة في استخراج المعاني من الفاظ الى معرفة هذه المطالب الى وجود احد الوضع
و الموضوع له و ثانيها خصوص الواضع و اهل المعنى و ثالثها وصف الواضع و رابعها المراد فالمطلوب في هذا المقام بيان
طريق معرفة الاول و القواعد الكلية اللفظية و اما الثاني فتقرير التعريف فيه اصالة عدم النقل بمعنييه و اصالة تأخر الحادث و معرفة
الثالث علائم الحقيقة و المجاز و اصالة الحقيقة باحد معنييه و لمعرفة الرابع اصالة الحقيقة بالمعنى الاخر و اصالة عدم القرينة
و احكام تعارض الاحوال و تعارض العرفين و غيرها بمعنى ان المعلوم منها بل ما سطر هو المراد و الاخير غاية الكلام
ثم ما ذكرنا ظهر الجواب عما اورده على من قال ان اللغة لا يعرف بالعقل المحض من ان المعرفة بالتبادر و عدم صحة السلب عقلية
حيث انهما لكونهما معلولين للوضع يكون الاستدلال بهما من باب الان و هو استدلال عقلي فان مرادهم بعدم معرفة
اللغة هو عدم معرفة اللغة الاولى لانها متقدمة على معرفة اللغة خلا فيها معرف بالتبادر نفي الوضع و الموضوع له
كما اذا لم يعلم احد معنى لفظ عندهم قوم فتراه متبادرا عندهم في معنى فيعرف الموصوف و الوصف كما لم يعرف احد موصوفا
بالتبادر بل علم التبادر به علم الوصف به و علي التقصي من الايراد ايضا بان الاستدلال بالان انما يكون عقليا اذا كانت
معرفة وجود المعلول او معلوليته بالعقل و ليست معرفة التبادر و لا معلولية الوضع كذلك و قد يتقصى ايضا بان مرادهم ان
اللغة لا يعرف بالدليل اللمي دون الاني و هو حكم ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من اجراء الاصل في نفي العبادات اثبات اللغة بالعقل
لا يخفى حقيقة اثبات المكلف به كما ياتي مع انه كون اصل العدم دليلا عقليا بالمعنى المراد هنا محل كلام الثالثة ما ذكرنا
من اصالة عدم حجية الظن و اجراء اصل العدم فيما يحتمل دليل الانطلاق في جميع المباحث اللفظية من تعيين المراد و حال الوضع و غيره
و الوجه في ترتيب ما ذكر و لعله ياتي ذكره فيه موضعه ايضا الفصل الثاني في المترادف و المترادف من الالفاظ هي المتكثرة
المفردة التي اتحدت معانيها من جهة واحدة و الثالث لاخراج الحد و المحدود و الاخير لاخراج نحو الحقيقة و المجاز
و المجاز يعني انه الاطلاق على على منهاج قد وقع النزاع في جواز وقوع كل من المترادفين مقام الاخر و محل النزاع
مقام التركيب و يحتمل وجوها الاول انه هل يترتب على ايقاع احدهما مقام الاخر بحيث لا ام لا الثاني انه هل
هل يترتب على احدهما ما يترتب على الاخر من الاحكام و الاثار المتعلقة عليه ام لا و انجاز ذكر مقامه و الثالث انه هل يترتب
على احد المترادفين جميع ما يترتب على الاخر من الاحكام اللفظية و المعنوية ام لا و ظاهر الاخير لا يصلح للنزاع و ان شعر به
كلام بعضهم فتعين الاولين بل الظاهر كليهما اصل الخلاف و المستفاد من كلام و الدليل للعلامة طيب الله مرقده في التحرير تعميم
النزاع فيهما و يشعر به ادلة الاقوال ايضا و بالجملة اختلفوا فيه على اقوال الجواز مطلقا ذهب اليه العلامة في بعض الحاجبي في
مختصره و المنع كذلك و لم اعثر على قائل و ان نقله الاصوليون و التفصيل بالمنع في لغتين مختلفتين و الجواز في لغة و لعله مذهب البيضاوي
صاحب المنهاج و المجوزين في افادة المعنى فقط لا في غيرها افتاد و الدليل للعلامة في الكتابين حصول المعنى و حاصل الوجه الاول
انه لا يترتب و في الثاني انه يترتب على احد المترادفين في افادة المعنى التي يترتب على الاخر و لا يترتب عليه غيره و يدل على مرامه
لو كان الحكم المترتب على احدهما مترتبا على نفس المعنى من غير مدخلية للفظ يترتب على الاخر ايضا و اللام يترتب على الاخر غيره و يلي هذا
انه لو كان الحكم المترتب على احدهما مترتبا على نفس المعنى من غير مدخلية اللفظ و الدليل على الجزء الاول علي الوجهين حصول المعنى بكل منهما و لم يلزم

الثالثة

الفصل الثاني

منهاج

وعلى الثاني انه يمكن ان يكون ترتب بعض الاحكام مخصوصا بالمعنى في الاستفادة من احدهما خاصة او بخصوص لفظ من باب
التعبد وغيره والحاصل انه يمكن ان يكون العلة المجموع من المعنى واللفظ المعين او خصوص اللفظ فلا نعلم وجود المقتضي التام
احتج المجوز مطلقا بانه لو لم يجز لكان لمانع واللازم منتف اما من جهة المعنى فلانه واحد واما من جهة التركيب فلانه لا حجر فيه
اذا صح وادى المقصود ولهذا يجوز ان يكون عجوز من جهة التركيب فانه يمكن ترتب حكم على تركيب دون آخر ابتداء للمانع
مطلقا انه يصح بالمرادف الكل كما يصح الله اكبر والجواب انه ان اريد صحته في افادة المعنى فانتفاء اللازم ممنوع وان اريد في تكثير
العام فالملازمة ممنوعة اذ قد يتعبد هنا بهذا اللفظ المخصوص احتج المانع في اللغات المختلفة بان اللفظين اذا كانا
من لغتين يلزم اختلاط اللغات ويكون احدهما مهملا بالقياس الى اللغة الاخرى وهما باطلان والملازم لا منع في الاختلاط
ولا يلزم الاهمال اذا عرفت اللغتان فان قيل فيلزم تقبيل اللغة في المختار وهو الجواز في الافادة مع اتحاد اللغة ومرادفه
الاخرى فكذا التقييد بافادة المعنى يغني عنه لانها لا تكون الا مع احدهما وثانيا انه اذا اريد باختلاف اللغة اختلاف المتكلمين
فالتبادل قد يكون راجعا للاختلاط والاهمال لا سيما وان اريد اختلاف البدل مع باقي الكلام فقد يكون مخالفا للبدل
وموافقا للمبدل فانه يلزم في الاول مفسدة وكذا في الثاني وثالثا انه اذا اختلط والاجمال انما يلزمان لو ابدل بعض
الكلام اما لو ابدل الجميع فلا **تنبيه** قد اشرنا ان اللازم من المختار في الوجه الثاني ان كل حكم يترتب على احد المترادفين
بتوسط المعنى خاصة يترتب على الآخر ايضا وكلما كانت للفظ مدخلية في ترتبه لا يترتب اما لم نعلم فيلزم عدم الترتب
على المعنى فقط اما للفظ مدخلية فيه ام يترتب على اللفظ فقط فالظاهر من كلام والده العلامة ره انه لا يترتب وهو
كذلك لان الاصل عدم الحكم المترتب عليه لانا علم وجود المقتضي لرفع احتمال المدخلية للفظ بحصول المعنى فقط لا نعلم
هذا في الاحكام المتعلقة على الالفاظ واما في التعبد بها والامر بالتكلم بها فقد يعكس الاصل ويعارض باصالة الشغل
اليقيني الى البراءة اليقينية فيحتاج الى المرجح وتحقيقه في مواضعه من الفروع **الفصل الثالث** في المشترك وهو ما وضع
اولا لاكثر من معنى من حيث هو اكثر فخرج بقولنا اولا ما عبر بلا حظة وضع سابق المجاز لا يقال هذا يصدق على المنقول بالنسبة
الى الحقيقة لان القائل يعتبد لا يسلم لزوم الوضع للمعنى الحقيقي وان اثبت لزوم الاستعمال وكذا خرج المنقول والمرتجل
ومفهوم اقسام المشترك بتمييزه عن سائر اقسامه بامارة الاولى فلا يضر عدم خروجهم وبقيد الحيثية والمرجعها انه لم يلاحظ
في الوضع للكثرة من حيث انها لاجل العموم وان لوحظ لاجله بما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا فان وضع والاداة
لمعان متكثرة ولكن من حيث انه احتاج احوالا لاجل الوضع لتلك المعاني وصار باعثا وعلة له وقد يجمع
بجمع تعدد الاوضاع ولنرجع نفرعه في المشترك والمقدمة الاخيرة منه **منهاج** في بيان اصالة عدم
الاشتراك وهي تستعمل تارة فيما استعمل اللفظ في معنى واكثر وعلم كونه حقيقة فيه وشك في الوضع لمعنى آخر فيقال
الاصل عدمه وآخرى فيما استعمل في اكثر من معنى وعلم الموضوع للبعض وشك في الزائد فينفى بالاصل وهو تعارض
الاشتراك مع المجاز والمراد هنا الاول والخلاف فيه سواء كان الاصل بمعنى الراجح او الظاهر او الاستصحاب والدليل عليه
وجوه الاول الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا انه اذا صدر كلام من متكلم بلفظ له معنى ونعلمه ثبت ذلك يحمل الحاضر
مقتضاه ويحمل عليه من غير التفات الى احتمال الاشتراك بل من غير خطور ببالهم وهذه الطريقة ليست
لواحد دون واحد بل مستمرة بين العلماء واللغويين والادباء وعامة اهل العرف من زمن آدم والنبي وخلفائه
ومكاتبات نقلة الائمة واصحابهم وقد تتبعهم بحيث لا يشك فيه احد ولم ينقل عن احد خلافه وتسليمهم في مقام التنازع

والاحتجاج اذا تمسك احد المتخاصمين باية او رواية يدل على ما يدعيه بمقابله خصمه من غير ان يقول لعل اللفظ مشترك بين هذا المعنى
وغيره **الثاني** ان الكلام في كلام لم يكن فيه قرينة دالة على الاشتراك فنقول يقبح من المتكلم العالم بان المخاطب لا يسيما اذا كان
حكيما ان يتلفظ بلفظ كان له معنيان ولم ينصب قرينة معينة لاحدهما او مفهمة لانه لم يفهم فاذا وجدنا لفظا في كلام
مثل هذا المتكلم خاليا عن القرينة المعينة للمعنى المعلوم او الدالة على الاشتراك فنعلم انه ليس مشتركا عند المتكلم ولم يرد الا المعنى المعلوم
واحتمال خفاء القرينة مدفوع بالاصل وهذا الدليل وان لم يثبت الحكم فيما اذا تكلم هناك من غير الائمة لاجابة الرجوع لا الاحتجاج الثالث
انه لولاه سقط الاحتجاج وسد باب التفهم والتفاهم في الاكثر لقيام احتمال الاشتراك في كل لفظ وهو موجب لسد باب التكاليف ايضا اذ يتوجه
في سائل ما انا بالامتثال مع وجود القرينة لا يفيد لانها ايضا الفاظ **الرابع** الاخبار الصحاح المتكثرة والمتفق على العمل بها المتقنة
المصرحة بان اليقين لا ينقض بالشك ابدا واحتمال الاشتراك فيما ليس يقابل للقطع بالمعنى فيها بتصريح الاصحاب وكيفية احتجاجهم بها في اللغوي
باستصحابها بالشهادة لا سيما وضيفة الشارع ملحوظ عامه ان وضيفته بيان كل ما دخل في اثبات حكم شرعي او نفيه بدون واسطة
او بواسطة او وسائط ولا شك ان معاني الالفاظ مما لها مدخلية ظاهرة في ذلك **فايدة** اذا عرفت انه لا يحكم بالاشتراك الا مع دليل
فالدليل عليه اما دلالة الوضع المنقول متواترا او بعضا اصلين احدهما استعمال اللفظ في معنيين لم يعلم فيهما انه مشترك ولم يكن لاحدهما
ما يسبق الى الذهن فيحكم بكونه مشتركا بينهما العلم ايضا انما احتمال الحقيقة والمجاز ولا النقل فيها يبقى الا الاشتراك لقول
قد يتحقق هذا العلامة في المجاز المشهور على العلم مع انتفاء الاشتراك على ان عدم العلم بالقرينة المشتركة لا يثبت العلم بوجود فيها
مطلق الاستعمال في الاكثر من معنى وبانه يتحقق **منهاج** وقع الخلاف في جواز استعمال المشترك في الاطلاق الواحد في اكثر من
معنى ولتحرير محل النزاع نقول انه لم ير في الاطلاق الواحد اصوليا الا وان يطلق على احد المعنيين بعينه ولا نزاع فيه والثاني ان يطلق
على المفهوم المشترك بينهما وتسمي بعموم الاشتراك والظاهر انه لا نزاع في جوازه وكونه مجازا لعلاقة الحالية او الجزئية والمستعمل فيه
ح انما مفهوم احدهما لا بعينه او ما بعينه اونحوه من المفهومات المشتركة بين المعنيين الثالث ان يطلق على مجموع المعنيين من حيث هو مجموع
بحيث يكون كل واحد جزء المحكوم عليه او به وهذا غير جائز على الحقيقة اجماعا وفي التجويز على المجاز تحقيق وبيانه يحتاج الى مقدمة هي انه
لا شك في انه التجوز استعمال اللفظ الاصلي انما حصل فيه التجوز والرخصة من الواضع اما في الحقيقة فيما حصلت فيه الرخصة
شخصية واما في المجازية فنوعية كما بيّن في الوضع الشخصي من ملاحظة انه تعلق باي شخص من اشخاص المعاني وكذلك لا يعرف النوعي
من ملاحظة انه تعلق باي نوع وهذا الذي يعلم في الحقائق باحد الوجوه المنقولة واما في المجاز فلا يعلم بالنص على التجويز بل بحصل
استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع ثم انه قد يحصل الاستقراء في جزئيات صنف من اصناف نوع او نوع
من انواع جنس ولا يوجد في صنف او نوع آخر فالذي يحصل الظن فيه تجويز الجواز فيما لم يطلع عليه تحصيل التجوز في ذلك الصنف
او النوع وغيرهما ثم انا نجد ان العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ولكن فيما له تركيب حقيقي شرطان احدهما ان يكون للكل تركيب
حقيقي خارجي من الجزء وغيره ولم يكن الكلية بمحض الفرض والاعتبار وثانيهما ان يكون الجزء مما يلزم من تحقق الكل ينتفي
الكل بانتفائه عرفا وان لم ينتف حقيقة او ينتفي ما وضع له اللفظ الموضوع للكل وان لم ينتف الكل المركب من جميع الاجزاء
وانتفائه بعينه ما يسمى بذلك الاسم باستلزام العين منتفيا باصطلاح ان يسمى باسم كذلك وجدنا ما يطلق اسم اللفظ
الموضوع للكل على الجزء انا وجدنا مثل المرشد الاول وجه تمهيد ذلك نقول ان الموضوع له اما احد المعنيين بعينه مع
قيد الوحدة كما قيل او لا بقيد الوحدة والتقييد كما هو المختار فعلى الاول لا يمكن ان يكون الاطلاق على المجموع من تسميته بالكل

باسم الجزء لانتفاء الشرطين مع ان الجزء الذي وضع له اللفظ هو احد المعنيين بشرط الوحدة والكل غير مركب من هذا المعنى وغيره
ضرورة امتناع اجتماع قيد الوحدة وشرط الاجتماع فلا يكون اللفظ موضوعا للجزء في هذا الكل ولا معنى لتسمية الجزء باسم الكل
ويكون المراد ان لفظ ما كان موضوعا للكل من المعنيين مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء القيد لان هذا
اغا يصح لو اسقط الجزء وارتد الجزء الاخر فقط لا مع شيء اخر على ما نحن فيه وعلى الثاني لا معنى لكون الاطلاق من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وهو ظاهر وليس عكس لانتفاء الشرطين والكلام ان يراد منه هذا وحده كما ان يكون كل منهما مناطا للحكم وهذا هو المتنازع
فيه اذا صح الجمع بين المعنيين في الارادة لم يلزم منه محذور كما في قولك هذا الفرس جون اذا اردت السواد والبياض
لا بمعنى ان يكون امثال ذلك مما استعمله اهل العرف وكان معروفا منهم لان المفروض انه لم يعلم شيوع الجمع بين
المعنيين وعدمه والا لم يتحقق النزاع وقد يمثل لما لا يصح الجمع باستعمال الامر في الوجوب والتهديد وهو مع
فيما لم يكن المادة من الالفاظ المشتركة والاول بمحذور وفي ان يراد من المادة معناها معا ومن الهيئة الوجوب بالنسبة
للاول المعنيين والتهديد بالنسبة الى الحرف اذا عرفت محل النزاع فاعلم انهم اختلفوا فيه على اقوال المنع مطلقا واسند الى جماعة منهم ابو الحسين
الى الاكثر وظاهر ابن هشام اطباق المعربين عليه وظاهر العلامة عدم النزاع فيه لغة بل في ان زيد المجاز العقلي وهو بعيد
والتجويز كذلك حقيقة ذهب اليه جماعة كثيرة منهم الشيخ والسيد وعده العلامة وهو مذهب الشافعي والقاضي والجبائي
وعبد الجبار ونسب الى الاكثر والتجويز في التثنية والجمع حقيقة والمنع في المفرد والتجويز في النفي كذلك والمنع في الاثبات
والتجويز مطلقا مجازا ذهب اليه العلامة في نهج والتجويز في المفرد والحقيقة في غيره اختاره صاحب المعالم والحق هو الاول لان
استعمال اللفظ في معنى توقيفي محتاج الى ثبوت الرخصة من الواضع وهي غير حاصلة لان ثبوتها اما بتصريح الواضع
او بمجرد الوضع والاول لم يوجد في المقام والمسلم ثبوته بكل وضع هو الاستعمال فيما وضع له فقط واما دلالة
على الرخصة في الاستعمال فيه مع غيره ممنوع والحاصل ان الوضع يقتضي الاستعمال الافرادي بالضرورة واما الاجتماعي
فدلالته عليه ممنوع اذ لم يعلم فان قيل اشتراط كل من الوضعين وان لم يثبت الاجتماع الافرادي ولكنهما يثبتان الاجتماعي
ايضا فكما فان قيل اشتراطه الاستعمال بالانفراد خلاف الاصل فكذا لو ثبت جواز الاستعمال المطلق وعدم وقوف
مبيت للمنع الاستعمال بوجه آخر ايضا منها ان توهم التناقض لجواز ارادة المعنيين معا يكون مع اهل المعاني الحقيقة
لتحقق الوضع فاستعمال المشترك في جميع معانيه لا يتحقق الا بان يراد كل واحد منهما معا وهذا وحده ولانه لا يصح ان يراد
كل من المعنيين وحده والا لم يكن معناه وليس وحده والا لم يكن الاستعمال في المعنيين معا فانه مبني على
فاسدها في جزئية الوحدة للموضوع له وهي ممنوعة كما يأتي سلمنا ولكنه مناقشة لفظية لان المراد استعمال المشترك
هنا وذلك من غير اعتبار الوحدة سواء وكذلك استعمال المشترك في معنييه اصلاح ان يحمله المعنيان معا كل اهل المعاني
الحقيقية لتحقق الوضع مناف لاعتبار قيد الوحدة في الموضوع له ومنها ان الواضع لم يضع اللفظ للمجموع لم يجز استعمال
فيه الا كان استعمالا في بعض معانيه وفيه انا نختار الاول او الاخير ونمنع توقف الاستعمال في المجموع على الوضع له
والثاني ثانيا ويحتمل ان المراد هو استعمال المشترك في معنييه ومنها انه لو جاز لكان حقيقة وهو باطل لانه يلزم ان يكون
لكل مشترك بمعنيين معان غير متناهية حاصلة من تركيب المعاني وفيه انه مبني على اعتبار قيد الوحدة والا لم
احتج المخالف الاول بان الوضع مصحح مستقل للاستعمال مطلقا خصه فيه والا لزم انتفاء فائدة الوضع وسلب

فالاكثر

مقصودا ويريد منه ما هو بخلاف فهم السامع وخلاف ما يفهمونه ومنها الاجماع القطعي بل الضرورة فان من المعلوم قطعا
ان ابناء المحاورات من اول ادم الى زماننا هذا على حمل الالفاظ المجردة على المعاني الحقيقية من غير انتظار وعليه بناء
التفهيم والتفهم مما هو اصلا لا يخاطب كل يوم مخاطبات غير محصورة ولا يتأمل المخاطب في حملها على الحقائق ومنها انه يعلم قطعا
بالحدس والوجدان بل بالمراجعة الى انفسنا وحصول اللفظ للمعنى ان غرض الواضع من وضع لفظ لمعنى ليس الا حمله عليه
عند الاطلاق وارادته منه بدون القرينة بل هذا لازم الوضع الذي هو تخصيص شيء بشيء بحيث يلزم من
العلم العلم به ومنها انه حصل القطع من استقراء محاورات الفصحاء بل غيرهم على الحقيقة عادة انهم يقع التكلم انهم كلما
يريدون غير المعنى الحقيقي من لفظ ينصبون معه قرينة فكلما لم تكن معه قرينة يعلم قطعا ان المراد ليس الا
الحقيقي واحتمال القرينة يعرف بعض الموارد بنفيه الاصل ومنها انه لولاه لانسد باب التفهيم والتفاهم في
غير خطاب المشافهة مطلقا وفيه غالبا اذ لا يحمل على المجاز لانه مخالف للاجماع وموجب لترجيح المرجوح
والقرينة اللفظية غير معلومة انتفائها في القرينة والحالية غير ممكنة في غير المشافهة وغير محققة فيها
غالبا فيختل امر التكلم ويسد باب التفهيم ومنها الاجماع على العمل بظواهر الايات والاخبار في الجملة وهو
لا يمكن الا بملاحظة هذا الاصل للحلول الكلام عن القرائن غالبا وعدم حصر المجازات ولا يخفى ان الاصل انما
هو في غير الالفاظ المشتركة واما فيها فلا لعدم جريان شيء من الادلة فيها فان استعمالها بلا قرينة نادرة
جدا فلا يثبت منه اجماع ويخالف لطريقة الواضع في لسان ارباب المحاورات ولا يخفى عليك ان العقد بتقديم
المجاز المشهور او التوقف لا ينافي ذلك اما على العقد فلعدم ثبوته وكون ما يظن منه من الحقائق في مواضع
واما على العقول بثبوته فلانهم يحملون المشهور منه قرينة فهو خارج عما نحن فيه ثم لا فرق في
جريان هذا الاصل بين ما اذا كان اللفظ خاليا عن جميع العوارض او عرض له في بعض الاستعمالات
ما يوجب عدم ظهور المعنى الحقيقي بان كثر مجازا لاشتراك الادلة ايضا نعم قد يصير بسبب العوارض الخارجية
ظاهرا في غير الحقيقي لا يعنى انه يتبادر بل بظن ارادته والظن بعدم ارادة اصل الحقيقة لامكان
اتكال المتكلم واعتماده بهذا الظهور وعدم جريان الادلة المتقدمة ح ولكن لا يحمل على الغير ايضا
الا اذا ظن بطلانه بثبوت المجاز بل يتوقف وليس المراد انه كلما ظن ارادة غير الحقيقة يتوقف بل اذا كانت
العوارض الموجبة لظنها مقاومة لضعف الخطاب متحققة حال دعينا حتى يصح تجويز اتكال المتكلم
عليه وتمنع الادلة عن الجريان واما اذا لم يكن فيحمل على الحقيقة اجماعا ولولا انهم يحملون بالحقيقة
في الظواهر التي عارضها ادلة غير ثابتة الحجية موجبة لظن ارادة خلاف الظاهر من الظواهر فان تلك
العمل بهذا الاصل انما هو اذا لم يكن قرينة صارفة والعلم بعدمها وعلى حصوله غالبا قلنا الظن بعدمها علم
العلم الحكم بالعدم لانه الاصل للاجماع جميع ارباب المحاورات واهل اللغة فانهم يحملون الالفاظ على المعاني
من غير التفات الى احتمال وجود القرينة وايضا لولاه لانسد باب التفهيم والتفهم بغير المشافهة بل بها غالبا
ايضا لاحتمال خفاء القرينة بل لا يفيد القرائن المقالية ايضا بل الحالية لجواز ان يكون معها قرينة اخرى محققة
معارضة لتلك القرينة وايضا الاخبار الناصة ظاهرة بعدم نقض اليقين الا باليقين والتعليم حيث

حيث ان وجود القرينة وملاحظتها شيئان وجوديان فالاصل عدمهما ويكفي عدم ظهور القرينة ولا يحتاج الى
ظهور عدمها ولو ظنا وقد يقال ان الاحتياج الى الكشف عن الضمير الذي هو المناط في الالفاظ لا يحصل الا بعد دفع
الشك في القرينة بشك في المراسيل والمكاتيب فالمظنون عدم القرينة والسهو خلاف الظاهر وفيه انه ان اريد
ان المناط الكشف باي نحو اتفق فهو مسلم ولو كان كذلك لم يفرد والا استعمال الا طريقة خاصة ولم يستهجن احد احدا
على اي نحو تكلم ان الكشف بطريق سيقف في المحاورات فمسلم ولا نسلم انه لو استفاد احد معنى من لفظ على طريقة مراده وان اريد ان المناط الكشف
العرفي لم يصح مؤاخذته من المتكلم ولو اراد غيره ولا شك ان اهل العرف مكتفون بعدم ظهور القرينة ولذا
يعملون بما يفهمون من الظواهر من غير التفات الى احتمال القرينة مع قيام احتمال مساويا لاحتمال عدمه وما ذكره ٣٢
من ان سهو المرسل خلاف الظاهر مما يأتي في مثل المراسيل واما في الاخبار وكتب التواريخ والعلوم والاشعار
فلا يدعى ظن عدم القرينة بمجازية مع ان من القرائن عليه استعمال اللفظ في معنى وهو مما لا يكاد يشك
من اصحابها اكثر الالفاظ على ان الكلام في الالفاظ الشرعية وصرح المشهور بعدم نقض اليقين بالشك بل اهل العرف
ولا يكتفون بظن وجود قرينة فيه فلم يثبت حجية ولا لو ادعى احد دعوى يعد رمية للظن على وجود قرينة
على خلاف ظاهر لا يسمع منه الا بانها ولذا لو حلت الشهرة وخبر ضعيف مورث للظن على وجود قرينة على
تجوز لا يلتفت اليه من لا يعتقد بحجيتهما مع انه كان ذلك في المحاورات العرفية وامكن الاستفسار فالظاهر انهم
يتوقفون حتى يستفسر ثم اعتبار الظن ههنا فلا بد من حصول الظن بالقرينة واما مجرد الظن بخلاف المدلول
الحقيقي فلا يجدي قطعا في اصالة الحقيقة بالمعنى الثالث اي فيما كان المستعمل فيه معلوما وشك
في كونه حقيقة ومجازا وهو محل قسمين لان المستعمل فيه المعلوم كونه حقيقة اما واحد او متعدد والاول كلام
والاكثر العلامة في التحرير عدم الاصالة ووجوب التوقف في القسمين وصرح جماعة الاصحاب بانه المشهور وفرق
بعض مشايخنا المحققين بين الاتحاد والتعدد وقال بالاصالة في الاول وعدمها في الثاني واصر في الانكار
على من اطلق ونقل من ادعى الشهرة على العدم في صورة الاتحاد بل ادعى الاتفاق على الاصالة وظاهر السيد المرتضى وابن زهرة منه
والعلامة ايضا الاجماع بل يظهر من غيرهم ايضا ذلك وكيف كان فالحق مع الاتحاد والاصالة مطلقا لو حجتي احدهما
ان ثبوت الاصل بالمعنى الاول يغني عن ذلك بيانه انه قد عرفت ان الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا في المعنى
الحقيقي سواء علم المستعمل فيه ام لا ولم يكن مختصا بما اذا لم يعلم فانه ليس للعلم بالمراد مدخلية في كونه حقيقة
ولكن مراده ان المستعمل فيه هو الحقيقة ومن لم يتفطن باقسام الاول اشتبه عليه الامر واما اعتبار بعضهم الجهل في
بعض اقسامه فلان ثمرة الاصل انما يظهر معه اذ مع العلم لا حاجة اليه فاعتباره لتحقق فائدة الاصل
وليس شرطا في اعتباره صرح بذلك بعض المحققين مع ان ثبوت الاول في صورة الجهل كاف في ثبوت ذلك
اذ يلزم منه ان يكون اللفظ قبل العلم بالمراد محكوما بكونه مستعملا في المعنى الحقيقي فلكن بعده اذ غاية ما يعني ان حصول العلم
بالمعنى لا يوجب الخروج عن الاصل ايضا اللفظ مع قطع النظر عن العلم محكوم بكونه مستعملا في المعنى الحقيقي كذلك
معه وظن ان اعتبار العلم لا مدخلية له في الصرف عن الحقيقة ثم كان حجيان الاصل السابق مشروطا بالعلم بالعلم
وهو هنا حاصل وثانيهما ان المعلوم من عادة الناس انهم متى وضعوا لفظا مطلقين في اللغة على معنى واحد للحقيقة

موضوع له

موضوع له ويحملونه عليه في سائر الاستعمالات وان ظهر لهم التردد بعد ظهور التعدد ويبنون ذلك بعرف التفات
غالبا وقد يستدل بوجوه غير تامة ولا يخفى انه يشترط في هذا الاصل ان لا يكون العلم بالمستعمل فيه من القرينة المنضمة
مع اللفظ حين الاستعمال لمنافاته مع الاصل كما ظن لعدم التنافي لاشتراطه في الاول وعدم ثبوتها عنقا دهم
كون المعنى حقيقيا عنده العلم باقتران اللفظ بالقرينة ولا يتوهم انتفاء فائدة الاصل مع هذا الشرط حيث
انه لا يعلم المستعمل فيه مع عدم العلم بالوضع كما هو المفروض الا بالقرينة لان المشترط هو فقد
القرينة المقترنة حين الخطاب فيمكن العلم بالمراد من القرينة المتأخرة والاستقراء ونحوه ثم
المخالف في هذا المقام بين قائل بالتوقف بعدم الاستعمال على الحقيقة وقائل بالتجوز استدلا عليه ترديد
على الاول بان دليلنا لم يكن نفس الاستعمال بل امور اخر والثاني بمنع الاغلبية او لا ومنع حجيتها ثانيا
واما اذا كان المستعمل فيه متعددا فاما لا يعلم كونه حقيقة في شيء من المعاني او يعلم انه حقيقة في بعض
ويشك في اخر وعلى الثاني اما يعلم الحقيقة بعينها اولا وعلى التقادير فالتشكيك اما في المجاز والاشتراك اللفظي بعينه
اللفظين او فيه والمعنوي وفي الاشتراكين وفي الثلاثة فهذه اقسام وقع الخلاف فيها فمنهم من ذهب
السيد في غير الثلاثة الاخر الى اصالة الحقيقة والاكثر على التجوز في الزائد على الواحد ومنهم
من توقف ومرجع الى اولوية المجاز والاشتراك وبل في تحقيقه والا الثلاثة فمذهب السيد في الاول
منها ترجيح المعنوي وفي الاخرين اللفظي واختار المحقق والعلامة والبيضاوي والحاجبي ترجيح المعنوي
مطلقا وتوقف صاحبا المعالم والعدة والا يعفور وما هو الكلام الا فيها الاول الاصل
ان القدر الثابت من اصالة الحقيقة بالمعنى الثاني كون المستعمل فيه حقيقة عند المتكلم لا انه
حقيقة واقعا اذ لم يثبت ذلك منها ولنا مخصصا له في هذا الاصل كتصريح المتكلم بانه حقيقة وعلى هذا معيار د
فلا يمكن الحكم بثبوت الحقيقة مطلقا الا اذا كان المتكلم ممن يكون قوله دعمله حجة يرجع اليه في اللغات
الثاني قد عرفت ان صور التشكيك في كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا مختلفة في بعضها
الاصل الحقيقة وفي البعض الاخر ليس كذلك واشتبه الامر في ذلك على كثير فخلطوا واختلط عليهم فيوردون كثيرا ما
الكلام اصالة الحقيقة في غير موضعه ويستعملون قولهم الاستعمال اعم في غير مورده وربما يتوهم
التنافي بين الكلامين وكل ذلك لعدم تحصيل المرام ومن احاط بجميع الصور واحكامها لا يشتبه عليه
ويعلم ان مرادهم من قولهم الاستعمال اعم انه بنفسه لا يدل على شيء من الحقيقة والمجاز كان حبس لهما
والجنس لا يدل على بعض انواعه فلا يمكن اثبات الحقيقة به ان الاصل ان يكون المراد هو المعنى الحقيقي بمجرد الاستعمال بل لا بد في الدلالة عليها
كما في المقام الاول وذلك لاجل دلالة الادلة عليه من غير دخلية الاستعمال وبهذا الظهر اندفاع من المواضع كما في صورة الاتحاد ومرادهم
اندفاع ما قد يتوهم من التنافي بين قولهم في صورة التعدد حيث الاستعمال اعم وقولهم في هذه الصورة من قولهم اصالة الحقيقة
المجاز خير من الاشتراك حيث ان مقتضى الاعمية عدم الحمل على المجاز ومقتضى خيرية الحمل عليها
فان مرادهم من الاعمية ان الاستعمال لا يدل على المجازية ولو قطعنا النظر عن غيره فهو لا يوجب
الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل اخر ومرادهم من الخيرية ان المجاز راجح بدليل اخر

لما كانت الحقيقة اللفظ المستعمل في الموضوع له والمجاز المستعمل في غيره ولم يكن في امثال العلائم الا قرينة صارفة
الموضوع له وعينه من جهة الواضع غالبا ويجاز والكل منهما امارات وهي من وجوه الاول والثاني والثالث
التصريح باسمه او حده او خاصته ولكن لا شبهة في ندوره فهذه النصوص مجازات من اللغوي نعم قد يعرف فان الفروق
من اللغويين كالاسد في الحيوان المفترس والشجاع ويشكل التميز بينهما من كتب اللغة حيث ان الاكثر خلطوا بين المعاني
الحقيقية والمجازية بحيث يصعب الفرق بينهما غالبا ولكن في تفسيرهم الالفاظ صور يمكن المعرفة في بعضها
بيانه ان المعاني المذكورة لها اما متحدة او متعددة فان كان الاول فالحكم فيه بالحقيقة لانها الاصل نعم سواء فسره
بالجمل وحرف التفسير او الوضع او الاستعمال او التعمية او المجيء نعم يشكل في قولهم قد يطلق لا شعاره بالاطلاقية
على معنى لخ والثاني فان فسره بالحمل او الوضع او التسمية او بحرف التفسير فيحمل على الحقيقة في الوسطين
فظاهر واما في الطرفين فلان المتبادر من قولك الاسد الحيوان المفترس في مقام بيان الالفاظ انه
والمتبادر من المعنى الحقيقي بل الحيوان المعنى اللفظ المطلق وان اريد غيره في موضع ولذا يصح ان يقال لا هل اللغة
الفرهير والرجل الشجاع ليس معنى الاسد ولو كان المجاز معنى اللفظ لما امكن معناه فلا وجه للحصر نعم اذا ورد
اللغوي كلاما ما فيفسر لفظا منه بحرف التفسير يحتمل ان يريد المستعمل فيه وان صرح بالاطلاق او الاستعمال او المجيء
وامثالها فقيل بالتوقف والظاهر الرجوع الى تعارض المجاز والاشتراك والرابع التبادر وعدمه فالاول
علامة الحقيقة والثاني للمجاز والتبادر هو فهم المعنى من اللفظ مع التجرد عن القرينة على فهم كان فهم
المعنى تارة يكون مع تبادر ارادة المتكلم له واخرى لا يكون معه والاول يستلزم الثاني وهو فهمه
علامة للحقيقة بمعنى ان الجاهل باصطلاح طائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم وعلم انهم يفهمون من
لفظ معنى بلا قرينة وعلم انه يفهم من نفس اللفظ يعلم انه عندهم موضوع لهذا المعنى وينتقل الى انتفاء
لا انا لان فهم المعنى من لفظ لا بد وان يكون لمرجح وهو اما المناسبة الذاتية كما قيل او الوضع لبطلان
الاول بطعن الثاني والوضع اما يكون لنفس المعنى او لما له علاقة معه والثاني لا يفهم بدون
القرينة لعقل ان التخصيص والتخصص فاذا فهم بدونها يعلم حصول احدهما وهو الوضع لنفسه
فيكون حقيقة واما كون عدمه علامة للمجاز فلانا علمنا بالاستقراء ان كل ما كان معنى مجازيا فهو
ليس مما يتبادر وكلما ليس مما يتبادر عند من يقتضي العادة بكونه عالما بالوضع لو كان فهو مجاز
واوردا ما على علامة الحقيقة بوجوب توقفها لعلم بالوضع عليه فيلزم النقض بالمشترك
المعنى ولا نعم وبالمجاز المشهور وبالفرد الشايع وبان التبادر فرع العلم بالوضع وجعله علامة
للحقيقة يوجب توقف العلم بالوضع عليه وهو دور واما على علامة المجاز فبان اللفظ في اول
الوضع حقيقة فيما وضع له مع عدم التبادر عنه وبالنقض بالمشترك والجواب عن الاول ان الانعكاس في العلامة
غير لازم مع ان عدم تبادر معاني المشترك لان السامع لم يفهم جميع معانيه وان علم ان الجميع ليس مقصودا
ولم يتحقق التبادر لفقد المناط العلامة بل يتحقق التبادر على كل ايضا بالنسبة الى الجميع وان لم يعلم
خصوص المراد وهذا القدر كاف اذ ما يدل على كون التبادر حقيقة يدل على كفاية وعن الثاني ان التبادر

الدق

في الهامش: باه يق ان هذا اللفظ في هذا المعنى حقيقة او مجاز والتوضيح بالحمل هو ان يقال ان هذا اللفظ المستعمل في هذا المعنى مستعمل فيما وضع له او مستعمل في غير ما وضع له منه

في الهامش: صح اي مقام بيان معانيها مطلق سخ غير تفصيل كلام خلص اما الوذكي كلاما ما كشعر او خطبة بلا فيه لفظا ونثر في هذا الكلام بمعنى بالحمل او حرف التفسير فلا يتبادر انه معناه بالاطلاق وانما يتبادر انه معناه الحقيقي اذ فسر مطلقا منه مد ظله العالي

في الاكثر وهو يوجب لكونه حقيقة الوضع تحقق في المشترك لكل من المعنيين بحيث المطابق واحتمال المنع من الاستعمال الا مع
بالاصل وكون الوحدة جزء الموضوع له فيلغو فيتناقض الاجتماع ممنوع كما يأتي ودعوى الظهور بان الواضع لم يرد
الا الاستعمال فيما وضع له منفردا والكونه مقتضى حكمة الوضع والاحصال الاختلال في الفهم غير مسموعة واقتضاء الحكمة
ممنوع والاختلال انما عرض بسبب الاشتراك لا الاستعمال في المعنيين مهما تعالو سلمت فانما هي بالوضع الذي
وضعه لا بوضع اخر بمعنى انه اراد ان يستعمل بوضعه فيما وضع له فقط وان استعمل بوضعه الاخر فيما لا ان يستعمل
فيما وضع له منفردا من الغير في الاستعمال فلا يوجد ارادة كل من الواضعين الانفراد بالوضع الذي وضعه
يستلزم ارادة الانفراد مطلقا اذ لا يريد الاستعمال بالوضع الاخر الاعم نحو ارادة واضعه والحاجب انه قوله
الوضع مصحح للاستعمال ان اراد انه مصحح له مطلقا فمم وان اراد انه مصحح للاستعمال على الجملة فلا يفيد حاجة الثاني
اما على المنع في المفرد فبدليل المانع واما على الجواز في غيره فبانه كتكرير المفرد بالعطف فهو مستعمل في كل من المعاني واستعمال كل لفظ
في معنى جايز اتفاقا واجيب عنه بمنع كونه كتكرير المفرد بل يفيد تعدد ما يستفاد منه مطلقا او بشرط كونه من افراد ماهية
واحدة وحمل ما يستفاد منه على المسمى الموضوع له خلاف الظاهر والارادة في جميع العلم وفيما نحن فيه لعدم امكان ارادة
غيره فيهما لا يعتبر الا بالارادة في غيرهما وجواز استعماله في النفي وعدمه لعدم اخذ لم يثبت سلمنا كونه في قوة تكرير
المفرد ولكن لا يلزم منه تساويهما في جميع الاحكام مع انه لو تم دليل المانع لدل على المنع في غير المفرد ايضا واستدل
الثالث بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات واجيب بان النفي للمعنى المستفاد من اللفظ عند
الاثبات فاذا لم يتعدد فيه فمن اين يتعدد في النفي فان قيل ان اريد المستفاد من الاثبات المنفي ما دل عليه
اللفظ بخصوصه فنمنع واختصاص النفي به باطل لظهور افادة النكرة المنفية للعموم ولا يفيد المثبت وان
اريد الذي يدل المثبت على فرد من افراده ولو على البدلية فالمستفاد من المشترك المثبت فرد من افراد
جميع المعاني كذلك فيكون المستفاد من النفي نفي جميعها قلنا اولا ان المراد الثاني ولكن مدلول المثبت في المشترك
هو فرد من افراد ماهية واحدة وان لم يكن معلومة للمخاطب لا من افراد جميع المعاني واللازم منه نفي جميع افراد
الماهية الواحدة لا جميع افراد جميع المعاني وثانيا ان المراد المعنى الذي يصلح ان يستفاد من المثبت ولو بقرينة
فلا يثبت ولو بقرينة فلا يثبت العموم الا بجواز ارادتها بعينها في المثبت احتج الرابع بان المتبادر
من اللفظ المعنى مع قيد الوحدة فيتبادر في المشترك واحد من معانيه بعينه وان لم يعلم المخاطب الا مع القرينة
فيكون هو الموضوع له والاستعمال في الجميع لا قضائه الغاء قيد الوحدة ويكون استعمال اللفظ الكل في
الجزء فيكون مجازا وجوابه منع تبادر الوحدة من المشترك بل ربما ادعى فيه تبادر المعنيين معا
مع ان في غيره ايضا لو كان لكان لعدم تعدد المعنى فيها التبادر ولهذا ليس المتبادر ارادة شرط الوحدة
من اللفظ بل يتبادر كون الاستعمال في افراد الكل بل كون الاستعمال الكل كذلك ولهذا لم يختص بالالفاظ الشايعة
فهي من خواص الاستعمال وسلب هي من علائم الحقيقة سلمنا لكن الطلاق ليس من الطلاق المعتبرة في الوضع
ارادة الجميع يكون المستعمل فيه جزء للموضوع له مع شيء اخر لا الجزء فقط مسلك الخامس اما المجوز في المفرد مجازا وفي التثنية
بقيد الوحدة واما الحقيقة في غيره فلكونه كتكرير المفرد وقد عرفت ضعفهما هذا ثم انا القائلين بالمجاز حقيقة

اختلفوا فيما يحمل عليه اللفظ عند عدم القرينة على اقوال الاجمال بين كل واحد والكل وهو مذهب الاكثر والظهور في الكل وهو منقول عن جماعة من العامة والتفصيل بالاول في غير كلام الشارع والثاني فيه دليل الاول احتمال ارادة كل واحد والجميع لا مرجح لاحدها وغيره ان اصالة عدم ارادة غير الواحد وعدم الاستعمال في الزايد عنه مرجحة لارادة الواحد نعم ينفي الاشتراك بين كل واحد دليل الثاني في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي حيث استعمل الصلوة المشتركة بين المغفرة والاستغفار فيهما واجاب عنه بالقرينة وقوله عز شانه يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس حيث اطلق السجود المشترك بين وضع الجبهة والانقياد فيهما بلا قرينة وفيه منع انتفاء القرينة في الاثنين والا فيمنع الاستعمال في المعنيين لكنا ولكن تمنعوا اشتراك اللفظين بين المعنيين لفظا بل على الاشتراك المعنوي ودليل الثالث ان الحمل على البعض ترجيح بلا مرجح والاحتمال اجمال لما يجوز ان تخاطب في كلام الشارع فيجب ان يحمل فيه على الجميع وفيه ان الحمل على الجميع ايضا احد الاحتمالات وايضا ترجيح بلا مرجح بل هو مرجوح بالنسبة الى ساير الاحتمالات ومما ذكر ظهر ان الحق على الجواز الاجمال بين كل واحد من المعاني **تنبيه** اعلم انه لو كان ما استدل به بعض لما نعين من ارادة الجميع من اسئلة امها التناقض نا ما ظهرت للخلاف في المسئلة فائدة على هذا الوجه في كلام اللغوي والحكيم فلمكان ظاهره ارادة الجميع لوجب صرفه عن ظاهره ولو صرح لعوقب بالجواز لم يمرده واما على ما استدل للمانع وهو التام من عدم ثبوت الجواز والاذن وهو اللازم في امر اللغات فلا يظهر فايدة للخلاف ما في كلام الشارع واللغوي فلانه ان وجد فيه ما كان ظاهره الاستعمال في الجميع يكون هو المثبت للجواز ولا يجوز صرفه عن ظاهره بتوقيفية اللغات وعدم الدليل على الجواز او يكون هو الدليل واما في مثل الاقارير والوصايا فلان المتبع فيها هو قصد المتكلم اذ ظهر انه لم يكن استعماله موافقا لما ثبت من اللغة فان قيل بعد عدم ثبوت الجواز فيضم اصالة عدم التوقف واللخف يظهر الفايدة فيما اذا ظهر شك في الاستعمال في الجميع فانه يحكم بارادة الواحد على المختار قلنا قد عرفت ان الاصل عدم الاستعمال في اكثر من الواحد على القول بالجواز ايضا فلا يتفاوت الحكم على القولين فلا فائدة الزايد منفية عليهما بالاصل اما على المنع فباصالة عدم الجواز واما على الجواز فباصالة عدم الاستعمال **منهاج** المشترك اذا استعمل اما لا يكون معه قرينة او يكون فان لم يكن فاما يكون في كلام الشارع او غيره فعلى الاول فالكلام مجمل بين كل واحد من معانيه او بعضه وبين الكل او ظاهر في الجميع على اختلاف الاقوال وعلى الثاني فاما يكون المتكلم ممن يجوز ارادة الاكثر او ممن لا يجوزه او ممن لا يعلم حاله فعلى الاول كالاول وعلى الثاني كالاول على الاول والثالث كالاول وعلى ملاحظة اصالة عدم ارادة الزايد وعلى الثاني ايضا الاول فيحتمل احتمال ارادة الكل في الكل وان كانت قرينة فاما يكون معتبرة اي معينة لمعناه كلا او بعضا او ملغية اي دالة على عدم ارادة بعض معانيه فعلى الاول فاما معين بعض معانيه او كلها فان عينت البعض فان كان واحدا تعين الحمل عليه اتفاقا وان اكثر او عينت كلها فان كان في كلام الشارع فمجوز الاستعمال في الاكثر يحمله على ما دل عليه والمانع يحكم بالاجمال المتعارض حجة المنع والقرينة الا اذا كان المنع لعدم ثبوت الرخصة فان مثل ذلك دليل ثبوت وان كان في كلام غيره فان كان العبد يجوز الاستعمال في الاكثر او مانعا احتمل في حقه الوجوع ٢ او لم يعلم حاله يحمل

او لم يعلم حاله يحمل على ما عينته من قرينة وان كان مانعا لم يحمل ك[illegible]

الباقي مجاز

حقيقة واحدة موافقة لحكم الغير المشترك المتعدد حكم على حقيقة وان كانت مجازات

على ما عينته القرينة وان كان مانعا لم يحمل ذلك في حقه بل يحكم بالاجمال وعلى الثاني فاما ملغي بعض المعاني او كلها فعلى الاول فان بقي الباقي واحدا يحمل عليه وان تعدد فحكمه بالنسبة اليه حكم ما لا قرينة معه وعلى الثاني يحمل على المجاز فان اتحد مجازه فهو وان تعدد فاما يكون الجميع مجازا لحقايق متعددة فاما يكون الحقايق متساوية او لا فان تساوت فاما تساوت المجازات او لا فان تساوت فالاجمال وان اختلفت يحمل على ارجح المجازات وان لم يتساو الحقايق فمع تساوي المجازات يرجح المجاز الراجح حقيقته ومع اختلافهما فان تعارض رجحان الحقيقة مع رجحان المجاز يلزم الاجمال والا فالراجح بالاعتبارين راجح **الفصل الرابع** في الحقيقة والمجاز والحقيقة لفظ استعمل بسبب الوضع الاول من حيث انه استعمل كذلك والمراد بالسببية الفرجة بينه فلا ينتقض المطرد بالمجاز وبالوضع الاول ما لم يلاحظ فيه وضع سابق له المضايف للثاني حتى ينتقض بالحقيقة الشرعية والعرفية والمشترك المتاني بعض لعظائم على الحقيقة التي لا وضع متاخر لها ولا ينتقض بما حصل له الوضع في معنى لكثرة استعماله فيه لمناسبته لما وضع له اولا لانه لم يلاحظ الوضع السابق في اللاحق اذ لا واضع له ثانيا حتى يكون ملاحظا نعم لوحظ في الاستعمال الموجب او لمن المراد على ملاحظة الوضع السابق اعتباره في نفس الوضع كالاوضاع المجازية والمنقول لمن كان المراد بها كون الوضع السابق شرطا لتحقق اللاحق والسابق في المنقول وانه شرط في كونه منقولا لا انه يرتبط في اللاحق فالمراد ملاحظة السابق من الاستعمال فيما وضع له ثانيا بعد الوضع لاجله وقيد الحيثية لاخراج المجاز الذي له حقيقة والمجاز الذي استعمل في معناه الحقيقي في تلك الحال والمشترك المستعمل في احد معنييه لعلاقة بينه وبين الاخر واو بدل الوضع الاول بالموضوع له الاول صح الحد ايضا ولكن بزيادة قيد من حيث انه الموضوع له الاول ايضا لئلا ينتقض بالمشترك المذكور والمنقول المستعمل في معناه الاول لمناسبته للثاني فهو اولى من زيادة قيد في اصطلاح التخاطب لانه لا يدفع الاخير والمجاز هو اللفظ المستعمل في معنى لاجل علاقة او المستعمل بسبب وضع غير اصلي لعلاقة وتعريفه بانه لفظ استعمل في غير الموضوع له لعلاقة ينتقض بالمشترك والمنقول المنقل بين وقيل الحيثية غير مغن كما لا يخفى وزيادة قيد في اصطلاح التخاطب يدفع الثاني فقط وعرف بعض الاصوليين الم من الكناية على المعتقد بانها مستعملة في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له او مع ارادته تبعا ولزام تخيله صفة بخلاف الاقتران بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له كما فعله البيانيون واما استدلال بعض القائلين بامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بان المجاز ملزوم للقرينة المانعة فغفلة عن الاصطلاح كما يأتي **منهاج** الحقيقة تنقسم الى لغوية وشرعية وعرفية عامة وخاصة وانقسامها اليها باعتبار الوضع المأخوذ فيها ولكن الاستعمال فانه راع اعتبار صلة والمشهور انه باعتبار الواضع فان كان اهل اللغة فالحقيقة لغوية وان كان الشارع فشرعية وان كان اهل العرف فان كان قوما مخصوصا فعرفية خاصة والا فعامة وقال بعض محققي المتاخرين دلالة اللفظ على المعنى ان كانت بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كانت بوضع اهل اللغة فلغوية والا فعرفية عامة او خاصة والمستفاد منه ان مناط الفرق بين الشرعية وغيرها من جهة الواضع وبين اللغوية والعرفية من جهة اصلية الوضع وطاريته ويكون الفرق بين هذه الحقايق بالتباين فالشرعية ما كان واضعها الشارع سواء كان الوضع اصليا او طاريا واللغوية ما كان واضعها

[illegible]

الشرعية وهو خالف لما عليه الاكثر ولكن هو الحق اهل اللغة بوضع بطال والعرفية ما انتقل في الموضوع له لغير الشرعي والعرفية وان كان اصلها فيكون العرفية اسم مطلقا

والحق ان كان المراد باهل اللغة كانغير الشرع مطلقا لنعم اللغوية وقد يخص العرفية بالخاصة فيكون الاسم وصم من اللغوية وشئ منها لا يخلو عن نقص واجمال كما بيناه في شرح

كون الاعلام الشخصية حقائق لغوية وان طائفة محضة التجويع المحقق اما في العرفية تلحق اللغوية والعرفية فاذكره بعضهم من ان المعتبر في اللغوية كونها اصلية

يلزم الواسطة بين الحقائق الاربع واما المنقض باقية او المهجورة وفي العرفية ان يكون طارئة يكون لك واما بين الشرعية ولغيرها فانما هي باعتبار الواضع واما بين

في الثالثة فلا مجانبة لصادق اللغوية والعرفية في الاوضع العرفي فيتي فباعتبار تعين المستعمل بعد الوضع وعلى عدمه سواء كانوا هم الواضعون ام لا فان كانوا متعقين يكون

الاصلية وهذا خلاف المعنى المعروف للعرفية لما عرفية خاصة والا فعامة **تنبيهات** الاول هل الاعلام التخصيصية واحدة من تلك الحقايق او قسم رابع او خارجة

تنبيهان في الرابع قلنا ذلك ابعد مع الحاجة الواسطة بين من المقسم وظاهر بعضها انها ليست حقايق شرعية ولا لغوية كما صرح به والا لاختلف ما اختلف المقالات

الحقائق وهي غير الاصلية المهجورة منذ دام مكرر الوضع الاولي فيهما بعض الكفار باعتبار معانيها الاصلية والعرفية لاشتراط الطريان فيها واخراجها عن المقسم كما حكى عن الرازي

والاسنوي مع صدق الحد واشتراكها مع باقي الاقسام في العلامات واللوازم لا وجه له ويشبه من ان لا يوصف

مثل ان يقال انها بالحقيقة لانها لا يكون كلمة حقيقة جزئية حقيقة لا يكون كلمة حقيقة فالظاهر انها قسم رابع لم يتعرض

القسم لاجل ان التسمية والاحكام للتنبيه في الاحكام المترتبة عليها في العلوم والاعلام لكونها جزئية لا يبحث

عنها فيها الثاني الحقيقة الشرعية على ما صرح به هي ما يستفاد منه المعنى بوضع الشرع فهل باطلاقه يقتضي ان يكون

كلها وضعها الشارع حقيقة شرعية وان لم يتعلق بالشريعة وليس كذلك اذ الظاهر ان يعتبر فيها ارتباطها بالشرع كما هم الكفوا عن التقييد

بما يستفاد من تنبيه الوضع الى الشارع **منهاج** من القواعد المسلمة اصالة الحقيقة وتحقيقها ان اللفظ | منهاج

اذا اطلق فان علم مراد المتكلم وكونه حقيقة او مجازا فلا كلام في الاصح والا فاما يعلم انه لم حقيقة ومجاز ولا يعلم ايهما

المراد او يعلم المراد ولا يعلم انه حقيقة او مجاز وعلى كل من هذين القسمين يستعمل اصالة الحقيقة وبنيتهما

في مقامين بعد مقدمة ينتفع بهما ومن غيرهما وهو ان من القطعيات ان بناء الشرع في المحاورات والخطابات وملاحظته

فيها طريقة سائر الناس من غير فرق فهو كواحد منهم وافادته كافادتهم واستفادة مراده كاستفادة مرادهم

فاللازم ان ينزل كلامه منزلة كلامهم ويستفاد منه كما يستفاد من كلام غيرهم ومقتضى ذلك العمل في فهم

خطاباته بما يعمل به في فهم خطاباتهم فكل طريقة يستعملونها في المحاورات يجب الاخذ بها في فهم كلام الشارع

وكل ظن يجعلونه حجة تجعلها حجة ايضا فان قيل المراد بحجية ظن في العلم كونه بحيث يعلم رضا المتكلم بحمل كلامه على

مقتضاه من انه علم رضاه بحمل كلامه على مقتضى الظن المعتبر في المحاورات قلنا المراد من الظن المعتبر في المحاورات

تعارف البناء عليه بحيث كان معتدا ولا ويكون اعتبار طريقة عامة الناس وبديهي انه اذا كان كذلك لزم

المتكلم مرضي باعتباره لا حجة والاصح علمه **المقام الاول** في اصالة الحقيقة بالمعنى الاول اي اذا كان اللفظ بمعنيان | المقام الاول

حقيقي ومجازي واستعمل مجردا عن القرينة فيحمل على الحقيقة سواء علم المعنيان معا فعلم انه حقيقة وذلك

مجاز او علم انه حقيقة ومجاز ايضا من غير علم بتعيينهما او يعلم بدون تعيين الحقيقة من المجاز وسواء علم

المستعمل فيه من جهة غير جهة القرينة المقترنة ام لا وهذا الحكم اتفاقي كما صرح به غير واحد وبدل عليه وجوه منها

ان الحقيقة هي المتبادر الظاهر عند الاطلاق ولا يجوز ارادة غير الظاهر من دون نصب قرينة لا يجاب الاغراء بالجهل

وانتفاء فائدة الخطاب ومنها قوله تعم وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وما روى من ان سبحانه اجل من ان

١٢

الذي هو العلامة هو سبق المعنى من اللفظ الى الذهن من حيث هو مدلول للفظ وليس كك في الجزء واللازم

بل يتبادر معنى الجزء او اللازم ففهمهما انما هو بتوسط الانتقال الى الكل والملزوم لا من اللفظ من حيث

هو وعن هذا التفصيل دلالة اللفظ على المفهوم اي يتبادر منه معنى بل جز المفهوم فهو يتبادر بتوسط تبادر

المنطوق لا من نفس اللفظ وعن الثالث بمنع المجازية عند التبادر وعند المجاز بحيث سلمنا ولكن التبادر | و يمنع التبادر ٣

في المجاز المشهور ليس من نفس اللفظ بل بملاحظة الشهرة فان قيل الجاهل المريد للتميز كيف يعلم ان التبادر هل هو

بملاحظة الشهرة ام لا قلنا الاصل عدمها فليعمل به ولكن يعارضها اصالة عدم الوضع لما يتبادر ايضا فيرجح

الثاني لاحتياج الاول الى وضع ايضا انما يصلح عند من يرجح الاول مخالفة للاصل مطلقا وعن الرابع ان

التبادر قرينة ان كان وجوديا وان كان استعمال اللفظ اما حقيقة فيه او مجاز مشهور وعن الخامس انه

انما يلزم لو لم يخلص عن التبادر عدم يريد التمييز وليس كك وعن السادس بان عدم التبادر علامة المجاز اذا لم يعارضه

علامة ونحو الواضع وعدم صحة السلب معارض له فان قيل كيف يعلم الجاهل النص قلنا فليعمل بالاصل

نعم اذا كان المستعمل فيه واحدا قد يثبت الحقيقة بالاصل وعن السابع بمنع الاول وقد يجعل علامة الحقيقة

عدم تبادر الغير وعلامة المجاز تبادره وينتقض الاول باللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اوايل الوضع فانه مجاز

مع عدم تبادر الغير والثاني بالمشترك لتبادر غير كل من معانيه والقول بان تبادر الغير في الدلالة دون الارادة

والعلامة هي الثاني ضعيف لعدم دليل على التخصيص ولا يخفى انه لما كان استنادهم الى اللفظ وعدم خلو

القرينة امرا صعبا لتفاوت الافهام واختلاف القرائن خفاء ووضوحا جاء الاختلاف في دعوى التبادر فقد

فقد يكون الفهم عند اهل اصطلاح من جهة القرينة الحقيقة ويدعي الغافل التبادر ويدل لذلك وجوب استفراغ

موارد الاستعمال التي يدل هذا الاحتمال فالا اشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع او لتلبيس الوهم

القرينة الخامس عدم صحة السلب وصحته فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز بمعنى انه اذا اطلق لفظ على معنى

ولم يعلم انه حقيقي او مجازي فان لم يصح سلبه عنه الخبير بان اهل العرف لا يجوزون سلبه عنه يحكم بكونه حقيقة

وان صح يحكم بكونه مجازا بل قد يعلم العلاقة وان لم يعلم الاطلاق ايضا والمراد بصحة السلب وعدمها

صحة سلب المعنى عن اللفظ اي صحة سلب كونه مما يصدق عليه اللفظ لا من حيث كونه لفظا موضوعا على صدق اللفظ

من حيث المعنى بل من حيث معناه ولكن لا من حيث ظاهر المعنى ولا من حيث المعنى الحقيقي والمجازي بل من حيث

المعنى مطلقا مع قطع النظر عن الحقيقة والمجازية والتوضيح ان لكل لفظ له معنى يتحقق بينهما ربط خاص يصير بهما

مدلول ذات وذاك دالا عليه وهذا الربط هو المعبر عنه بكون ذلك المعنى معنى لهذا اللفظ فالمراد بسلب المعنى عن اللفظ

فالمراد بسلب المعنى عن اللفظ من جهة المعنى انه لم يتحقق هذا الربط بين هذا المعنى وهذا اللفظ ولم يصر هذا

المعنى معنى لهذا اللفظ اي لم يتحقق الوضع الذي هو سبب صيرورته هذا معنى ذلك وحاصله سلب معنوية

هذا المعنى لذلك اي ليس هذا معنى له لا انه ليس جميع معانيه او واحدا منها بل يعني ان ربط المعنوية

لم يتحقق بينهما فيكون معنى سلب اللفظ من جهة المعنى في قولك هذا ليس حمارا ان هذا ليس مما يراد بهذا

اللفظ ويقصد عنه فكل صحة سلب وعدمها ليس علامة المجاز بل صحة سلب معنوية معنى اللفظ فاذا شاهد الجاهل

معنى حقيقيا للفظ ... انه حقيقي حتى لا يحتاج الى القرينة او مجازي يحتاج اليها

يكون معنى معنى حقيقيا للفظ عند طائفة ومجازيا انهم لا يجوزون سلب معنى فيه لم يحكم بالحقيقة والا بالمجاز و
ظهور ذلك انما يكون بمعونة المقام مثلا اذا راى انه قال واحد منهم لاخر جئني بالشجاع فقال الاول
هذا ليس ما سميناه رجلا ان ما جئت به ليس معنى لما امرتكم به فنعلم انه يصح سلب معنويه الشجاع للاسد فنحكم بمجازيته
نعم الوجه في كون ذلك علامة ان المتبادر من المعنى كلام سابقا الحقيقي بل المجازي ليس معنى مطلقا للفظ وان كان معنى
له في موضع خاص والا لكان لكل لفظ معان غير محصورة فاذا قيل هذا ليس معنى ذلك يفهم انه ليس معناه الحقيقي
والمراد انه ليس معناه الحقيقي حقيقة وفي نفس الامر لان وضع السالبة الجملة لسلب المحمول عن الموضوع كذلك فكلما
يجوز فيه السلب لا يكون معنى حقيقيا في نفس الامر وكلما لا يجوز فيه السلب يكون حقيقيا اذ لا يتحقق عدم
الجواز الا مع ثبوت الحقيقة ومن هذا ظهر عدم الاحتياج الى قيد في نفس الامر بلا ينتقض بقوله لو ما هذا بشر
وقول اهل العرف حين المبالغة للحجاج بليد بعد الامر بالمجيء بالانسان ليس انسانا لان الاول ليس في مقام سلب المعنى
عن اللفظ وليس المراد ان هذا ليس معنى البشر بل المراد ان هذا ليس من افراد البشر والسلب في الثاني ليس على الحقيقة
ونفس الامر فان قيل الجاهل كيف يعرف ان السلب حقيقي قلنا بالاصل وظهوره ايضا فان قلنا اورد على هذه العلامة
من استلزامها الدور المصرح في الحقيقة والمضمر في المجاز اما الاول فلان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم ان
اللفظ حقيقة في المعنى لان المجازي يصح سلبه قطعا فلو كان العلم بالحقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم
الدور واما الثاني فلان صحة السلب بحسب المعنى ولا يراد بحسب الجميع المعاني لان المجازي لا يمكن سلبه بل سلب ما هو معناه
حقيقة ولا بد سلب بعضه لانه لا يفيد كما في المشترك بل سلب الجميع ولا يعلم صحة سلب جميع ما هو معناه حقيقة عن
المعنى المفروض الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية وهو اذا علم ان اللفظ في المعنى المفروض مجاز فاثبات
كونه مجازا بصحة السلب يستلزم دور المضمر ورجحه الاندفاع انه من لم العلامة غير من يصنع عنده السلب لان
لا يصح ما الذي علم المعنى الحقيقي ويسلب او لا يسلب هو الثاني والذي يريد التمييز هو الاول ولا يشترط سوى
صحة السلب عند الثاني وان لم يعلم معنى اللفظ اصلا [illegible] جدا ولعمري ان القوم قد غفلوا عن تحقيق المقام فوقعوا
في الجواب عن ذلك فيما وقعوا فاجابوا بوجوه منها ان سلب بعض المعاني الحقيقية كاف في الدلالة على المجاز
اذ لولاه لم يحكم الاشتراك المرجوح وفيه مضافا الى انه تمسك بالرجحان لا تمييز بالعلامة فلو تم لافادت علامة المجاز دون
الحقيقة ومنها ان الدور يلزم لو اطلق اللفظ على معنى واريد تمييز كونه حقيقة او مجازا بعد الشك فيه ولكن
المراد انه اذا علم معناه الحقيقي والمجازي واستعمل ولم يعلم ايهما المراد فيعلم بصحة نفي الحقيقي عن المورد ان المراد هو
المجازي وفيه انه لا حاجة الى العلامة اذ مع امكان ارادة الحقيقة يتعين الحمل عليها لانها الاصل والا فامتناع
الحقيقة قرينة المجاز وليس هذا من العلامة مع انه لو صح لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل
من الحقيقة والمجاز فان صحة سلب الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب الحقيقي علامة المجاز وصحة سلب المجازي علامة الحقيقة
وعدم الصحة بالعكس ومنها ما ذكره الفاضل الخوانساري وهو ان المراد صحة سلب الحقيقي المعنى المجوز [illegible] في نفس الامر لا مطلق المعنى [illegible] بخصوص الحقيقي والحاصل ان علامة كون اللفظ مجازا في معنى ان نعلم انه قد [illegible]
عليه معنى اللفظ يصح سلبه عن هذا المعنى كما انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد لوحظ معنى الحيوان الناهق وانه

[illegible]

عليه بهذا الاعتبار مع انه يصح سلب هذا المعنى عنه في نفس الامر وقس عليه الحقيقة وقيد ايضا ان هذا لا يتم
الا فيما علم ان الاستعمال في معنى من جهة ملاحظة معنى الحر وكلاهما مطلق وثانيا انه لا يصح في علامة
الحقيقة اذ لا يلاحظ فيهما معنى الحر الا اذا كان المستعمل فيه الفرد لا يكون حقيقة وان كان الموهبة فيه [illegible]
نفس الكلي فلم يلاحظ غيره ومنها ان المراد صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية من المعنى المبحوث
عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المسلوب لا مطلقا فان سلب الباصرة عن الباكية علامة كون الباكية معنى
مجازيا للعين بالنسبة الى الباصرة وان كان حقيقة فيها من جهة وضع اخر وقولهم للبليد ليس بحمار لا يراد به
سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة فيكون البليد مجازيا بالنسبة اليه وذلك الحقيقي
ولا احتمل ان الحمار بوضع اخر موضوعا للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقيا بالنسبة اليه وكذا
عدم صحة السلب علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه حقيقيا بالنسبة الى ذلك الذي لا يجوز سلبه
ولا احتمل ان يكون له معنى حقيقي اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه وقيد ايضا ان
هذا مخالف لكلام الاصحاب بحيث انهم يستدلون على المجازية والحقيقية المطلقين بصحة السلب وعدمها
ويجعلونهما علامتين لهما بالاطلاق لا المجازية والحقيقية النسبيين وثانيا ان كون الاستعمال في احد المتغايرين
مجازا بالنسبة الى الاخر بعيد لا يصح لجعله علامة وثالثا انه لو استعمل المشترك بين معنيين بلا قرينة في
احدهما يصح سلب الاخر عنه مع انه ليس بمجاز ورابعا انا لا نرى ادنى علاقة في الحقيقة ان الكافي عدم صحة سلب
معنى حقيقي عن المبحوث عنه فهو بطلان ورد صحة سلب احد المتغايرين عن الاخر وان الكافي عدم صحة سلب المبحوث
عنه عن نفسه فاي ارتباط له من غير ملاحظة كونه حقيقيا فلا يفيد كونه حقيقة وان اريد مع وصف
حقيقيا لزم الدور ومنها ان المراد سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته له والحاصل ان الشك
في كون المبحوث عنه مصداقا لما علم موضوعا له لا في كونه موضوعا له فيما افكار انه يعرف به حال الفردية وعدمها
دون الحقيقة والمجازية والفردية لا يستلزم الحقيقة وثانيا انه يصح سلب المعنى عما لا يكون فردا منه ولا علاقة
له معه مع انه ليس بمجاز ومنها ان المراد صحة السلب وعدمه في عرف على الاطلاق وفيه انه لا يفيد الا
العجب فان للباحث ان يقول العلامة صحة سلب اي معنى في العرف وعدمها فان وجب بالحقيقي يجوز لا يراد وان
اجيب بالمطلق فغاية السادس الاستعمال فانه دال على الحقيقة مع الوحدة وعلى المجاز مع التعدد كما [illegible] ومن
يرد على مقالة من ان احدهما غلبة الاستعمال وندرته فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز [illegible] دليل عليه مع
انتقاضه بالمجاز المشهور وثانيها الاطراد وهو ان يستعمل اللفظ في كل محل يوجد فيه معنى لوجود ذلك المعنى
وعدمه وهو ان يستعمل في كل موجود في محل النوع مع وجود ذلك المعنى فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز وقد ورد على الاول
بان المجاز ايضا قد يطرد ولذا اقتصر الاكثر على الثاني وعلل بان الحقيقة لا يستند الا الى الوضع ووضع الحقيقة
جاز الاستعمال في كل محل يتحقق الموضوع له فاذا جاز في محل [illegible] يتحقق الموضوع له [illegible] في محل اخر علم عدمه
فيكون مجازا اقول وفيه ان المجاز ايضا لا يستند الى سوى الوضع النوعي [illegible] كالشخصي بلا تفاوت
ووجوب العلاقة المعتبرة فيه داخل في الموضوع له وعلى هذا فكل مجاز مطرد لانه موضوع للمعنى الذي له العلاقة

١٦

منهاج

المعتبرة وكلما وجد ذلك يصح التجوز وكلما لا يصح فلعدم العلاقة والحاصل انه ان اريد بعدم اطراد المجاز انه لا يستعمل

في محل لوجود معنى مع قطع النظر عن العلاقة ولا يستعمل في آخر مع وجود هذا المعنى فالاستعمال لعدم وان اريد

انه يستعمل في محل لوجود المعنى مع العلاقة ولا يستعمل في آخر معه فعدم الاستعمال ممنوع وقد ينتقض هذه العلامة

بالمجاز بالفاضل والسخي حيث لا يطلقان على الله سبحانه مع وجود المعنى الحقيقي وهو العلم والجود واجيب تارة بان

معناهما الحقيقي العالم الذي من شانه ان يجهل والجواد الذي من شانه ان يبخل واخرى بانهما حقيقة الاطراد علامة

المجاز اذا لم يكن مانع والشرع مانع من اطلاقهما عليه سبحانه **منهاج** اختلفوا في الحقيقة الشرعية ولبيان محل النزاع

وفائدة الخلاف تقديم مقدمات الاولى انه اذا ورد لفظ فان علم مراد المتكلم يحمل عليه والا فان علم تعدد معناه اللغوي والشرعي

او لا يعلم شيئا منهما فالامر على الاول واضح وكذا على الثالث فان معناه ان كان متحدا يحمل عليه بالاصل فانه يحمل فان علم الاشتراك

يجري في تحصيل المراد ولا في تحصيل الحقيقة فان تحصل ولا فيتوقف وعلى الثاني فان كان النقل في العرف العام فالمشهور تقديمه

وقيل تقديم اللغة وان كان في الخاص ويسمى اصطلاحا شرعيا ان كان نقله الشارع اللفظ حقيقة شرعية فاما ان يكون من عرف

المخاطبين او كل منهما او احدهما فعلى الاول يتفرع على تقديم اللغوي على الخاص او العكس وعلى البواقي فان لم يعلم المتكلم

بالاختلاف يحمل على اصطلاحه وان علم على اصطلاح المخاطب مطلقا او في بعض الصور كما في الثانية اذا ثبت للفظ عرف عند

الشارع فليس عرفا له وحده انه لا يتحقق العرف غالبا الا بكثرة استعمال وذلك لا يكون الا بالقاء اللفظ الى المخاطبين مرة بعد

اخرى بل يكون عرفا له ولتابعيه واصحابه والمترددين لديه وعلى هذا فاذا القى الشارع كلاما له فيه عرف خاص الى الحاضرين

يحمل على اصطلاح الشارع لانه عرف المخاطب الثالثة لما كان الواجب على الحاضر المخاطب حمل الخطابات الشرعية على ما يفهم منها

حال الخطاب فاعلم ان هذا ايضا تكليف الغائبين والمعدومين فيجب عليهم تحصيل فهم الحاضر وهو الامر الذي يعبر انه عرف

ان المهم لامثال الموجودين في زماننا تحصيل فهم الحاضرين فاعلم ان ذلك قد يكون معلوما وقد يكون مشتبها والتفصيل

ان الالفاظ المستعملة في الخطابات الشرعية اربعة اقسام الاول ان معناه حال الخطاب هو المفهوم عندنا الثاني ان يكون مغايرا له

الثالث ما يثبت له عندنا معنى معلوم ولم يعلم ان معناه زمان الصدور هل هو هذا او غيره الرابع ما علم فيه النقل وجهل

التاريخ في مبدئه ويترتب على الصدور وقبله وتاخره والحال في الاول ظاهر واما الثاني فان كان معناه حال الصدور

معلوما يحمل عليه والا فحكمه حكم المجمل واما الثالث فالواجب فيه الحمل على ما يفهم في العرف الا صل واما الرابع فمقتضى الاصل

الحمل على المعنى الاول نعم اذا دل دليل على حدوث النقل في زمان الصدور وقد يجب التبليغ ومحل النزاع من الرابع وحاصله

ان جملة الفاظ نعلم انها كانت في اللغة لمعان غير ما نستعمل فيه الآن حقيقة فيها كانت حقائق في المعاني المستحدثة عند الشارع

حتى يكون حقائق شرعية ام لا بل كونها حقائق عند الشارع اما بتعيينه او بغلبته ولا شك انها صارت في البعض بالقول او حقائق

بالثاني والنزاع يمكن ان في مطلق الوضع وان يكون في الاول وعلى التقديرين يمكن ان يكون في جميع الالفاظ

او في الجملة ولا شك ان اهل الشرع الموضوعة للمعاني المتحدة وان يكون في الجملة وان فائدة الخلاف فقد ذكروا انها فيما اذا وردت

هذه الالفاظ في كلام الشارع مجردة عن القرينة فعلى القول بكونها حقائق في تلك المعاني تحمل عليها وعلى القول بالنفي على المعنى

اللغوي ولا يخفى ان هذه الفائدة انما تظهر اذا كان النزاع في الكلية واما اذا كان مراد المثبت الثبوت في الجملة فلا بد

في انه على القول بالثبوت يحمل على المعنى الاصلي بلا تأمل وعلى الثبوت يتحرى في ان اللفظ هل يثبت فيه الحقيقة الشرعية ام

يحمل م

مناسب للاول واخر الثاني وقد تصدى بعضهم لاثبات الاول واخر لاثبات الثاني وذكر كل بدليل ذكرناه

في الشرح واذ عرفت ذلك فاعلم انه قد وقع الخلاف في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها فذهب الاكثر

الى الاول والباقلاني الى الثاني وقواه صاحب المعالم وهذان القولان هما المشهوران بل قيل انحصار

لهما ولكن ذهب بعض الى كثرة الاستعمال والغلبة او كثرة الاحتياج اليه ونكره من يحكم لا قلة بالوضع

فيه منا حتى اصحابنا الى التوقف وقد يذكر تفاصيل اخر منها الثبوت في الالفاظ الكثيرة الدوران

والنفي في غيرها ومنها الثبوت في العبادات دون المعاملات ومنها الثبوت فيما يعلم فيه تحقق النقل وهو

الموضع نقل زمان النبي والنفي في غيره وكل من هذه الاقوال يكون تفصيلا اذا كان النزاع في الكلية

والا فهو الاول ومنها الثبوت في زمان الصادقين دون ما تقدم وهذا التفصيل اذا عممنا الشارع

فهو الثاني ومنها الثبوت في الالفاظ المتداولة في زمان النبي وفي غيرها في زمان الباقرين فان كان النزاع في العموم

وعممنا الشارع يكون هذا تفصيلا من وجهين وان خصصنا يكون تفصيلا من جهة الالفاظ وان كان النزاع

في الجملة فمع تعميم الشارع يكون تخصيصا في الاول ومع تخصيصه يكون هو الاول والاحتج المثبتون للاول التبادر

وعدم صحة السلب عن المتجوزين بدعوى من اراد التبادر في كلام المتشرعة ومن اراده في كلام الشارع عند اهل

زمانه ومن اراده فيه عند المتشرعة فتقريره على الاول انا نقطع بان الصلاة اسم للركعات المخصوصة بما

فيها من الاقوال والهيئات وان الزكاة لاداء مال المخصوص والحج للقصد المخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه

المعاني الى الفهم عند اطلاقها وذلك انه الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله اليها

وهو معنى الحقيقة الشرعية ويرد عليه انه ان اريد بتصرف الشارع ونقله مجرد استعماله فلا يلزم منه صيرورة

الحقيقة الشرعية ولو اريد وضعه فممنوع ويمكن ان يجيء هذا التقرير الدليل بالوجه الثاني بان المراد

بسبق هذه المعاني في سبقه مطلقا حتى في زمان الشارع ويكون المقدمة الاخيرة لدفع جواز كونها

عرفية عامة وخاصة غير الشرعية ويكون المراد بتصرف الشارع استعماله الاولى فلا مجال لايراد عليه الا منع

التبادر ويجاب دفعه ايضا وعلى الثاني ان التبادر وعدم صحة السلب قد حصل لتلك الالفاظ بالنسبة الى

معانيها الشرعية في زمان الشارع فيكون حقيقة شرعية اما الثاني فظاهر اما الاول فلان التبادر يحصل تارة

بالعلم بالوضع واخرى بغلبة الاستعمال وحصوله بالغلبة يختلف في الزمان باختلاف اللفظ من كثرة الدوران

وقلته فربما يحصل الانتقال الى المعنى في زمان قليل وربما لا يحصل الا بعد مدة طويلة ولا شك ان مثل

الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها كانت في اللغة لمعان غير المعاني المتداولة ولذا ذهب ايضا وان الشارع استعملها

في المعاني الشرعية فلا يخلو اما ان يكون استعماله لاجل الوضع والتجوز فان ثبت الاول فيكون التبادر حاصلا والا فالوجدان

حاكم بانه اذا استعمل اللفظ في معنى في سنتين ولو مجازا وكان الاستعمال اكثريا بل كان لا يستعمل الا فيه كل مدة

يصير هذا المعنى في مدة قليلة متبادرا فيحصل الاول وهذا الايراد يذكر على التقريرين نفي الحقيقة الشرعية وهذا

مع تعميم الشارع واضح ولو خصص بالنبي كان كذلك ايضا لان حصول التبادر في اخر عصره بالنسبة الى الالفاظ الكثيرة

الدوران غير قابل للانكار وهكذا الكلام في عدم صحة السلب وايراده بان المقدمة الاخيرة انما تثبت لو ثبت استعمال الشارع

هذه الالفاظ في المعاني الشرعية وهو مع لاحتمال ان يكون استعمالها في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها
عبادات معتبرة والجواب انه مكابرة ولكن هذا الدليل انما ينفع لو كان النزاع في الاثبات في الجملة والا فيكون
اخص من المدعى وغاية ما يثبت منه انما هو الحقيقة في الالفاظ الكثيرة الدوران وعلى القائل بثمرة لاشك في انا
لما وجدنا هذه الالفاظ في الكلام الشارع متبادرا منها المعاني الشرعية والظاهر ان هذا التبادر لكثرة الاستعمال
الشارع ووضعه والحاصل ان التبادر معلوم فهو اما لاجل الوضع من الشارع او لاجل امر آخر لكن كونه لاجل
غير الوضع غير معلوم فيحكم بكونه لاجل الوضع ولا يلتفت الى احتمال الغير والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية
والعرفية واورد عليه بوجهين احدهما ان غاية ما يثبت منه هو التبادر في كلام الشارع والمفيد هو
التبادر في زمانه وقيد ان المستدل لم يتمسك بمجرد التبادر في كلامه بل ضم معه انه لاجل وضعه وثانيهما ان
قوله لاجل غير الوضع غير معلوم خارج عن قانون المناظرة لان المستدل لا يكفيه التمسك بعدم العلم وقيد ان هذا
انما هو لو لم يستدل على كفاية عدم العلم نعم يرد عليه اولا ان قوله والظاهر ان هذا التبادر لكثرة استعمال
الشارع فاسد لانه لا يتصور استناد التبادر في زمان الى الاشتهار في الحق الا ان يدعى ان التبادر يكون سببا للتعجيل او نحوه
الآن ان اريد ان التبادر في هذا الزمان كاشف عن كثرة استعمال الشارع فلا دليل عليه بل لا يمنع على العلم بان التبادر
في زماننا المتشرعة يدل على الاشتهار في زمانهم وانما التوسيع عن الاشتهار في زمانه فهو معلوم وان اريد ان العلم بسبب
تغيير الاشتهار في زمانه حصل بدليل آخر فعلى تقدير تسليمه لا تعلق له بهذا الاستدلال وثانيا ان قوله فيحكم بكونه لاجل
الوضع ان اريد الوضع الشرعي فممنوع لانه انما يثبت لو ثبت التبادر في زمان الشارع وان اريد مطلق الوضع فلا
ينفع فقوله فيكون حقيقة شرعية وثالثا ان قوله والا لم يثبت اكثر الحقائق قلنا اكثر الحقائق اللغوية قد
ثبت بنص اهل اللغة وما ثبت بغيره يثبت بواسطة اصالة عدم النقل فلا يقدح فيها احتمال كون التبادر للوضع
اللاحق واما العرفية فالطريق في اثباتها التبادر ولكن الفرق بين التبادر فيها والتبادر في هذه الالفاظ
ظاهر والثاني الاستقراء فانا نجد هذه الالفاظ في الكتاب والسنة استعمالات الصحابة والتابعين استعملت
في المعاني الشرعية غالبا واستعمالها في المعاني السابقة في غاية القلة حتى لا يكاد يوجد منها الا معنى ولا شك
وهذا يدل على ان الشارع نقل الامر على هجر المعاني اللغوية والنقل الى المعاني الحادثة من اول الامر وليس هذا بادون
من الاستقراء الحاصل من استعمال ارباب العلوم الفاظ فان اصطلاحهم نعرف غالبا من تتبع استعمالهم الثالث
ان هذه المعاني الحادثة التي اخترعها الشارع مما تتوفر الدواعي على التعبير عنها لشدة الاحتياج اليها وكثرة ما لها
من الاحكام واللواحق وعظم الخطب الحاجة لا يقبل عقلا عند العاقل تطلب بقائها ابد الدهر فكان الواجب على من شانه كذلك
ان يضع بازائها الفاظا يعبر بها عن تجشم مؤنة القرائن لا احتياج الى الوضع فيها لا يقتضي عنه في الفرص بان
الغرض يتم بدون المتكلم فكان الوضع يجب هناك فكذا ههنا مع ان العادة قاضية بالوضع فيها كما يقضى في مثل ذلك الامر
ان من يصنف كتابا او اخترع شيئا يضع له اسماء اذا كان كذلك في هذه الحرفة فكيف بالمصالح المجعولة للشارع الحكيم
الى التعبير عنها اكثر الاوقات وهذا وان كان من الاقناعيات ولكن المطلع على دقائق افعال الحكيم اذا تامل فيها يطمئن قلبه الى ان
انا نرى هذه الالفاظ في كثير من خطابات الشارع مجردة عن القرينة ويرى العلماء من الصدر الاول الى زماننا هذا يحملونها

فانه

على المعاني الشرعية ولم يفهموا منها غيرها بل كذا الصحابة والتابعين بل المخاطبين ولولا انها حقيقة فيها لما كان كذلك
واحتمال القرينة مدفوع بالاصل ولا يخفى ان هذه الادلة الثلاثة ايضا كالاول لا يثبت الا التفصيل الخامس ان كثيرا
من العبادات كان ثابتا في الشرايع السابقة بل يظهر من بعض الاخبار ثبوت بعضها عند من في العرب فلا يبعد دعوى
كونها حقيقة قبل البعثة فكيف بما بعدها وفيه ان ثبوت المسمى لا يدل على ثبوت التسمية مع ان اكثر الامم السابقة
لغتهم غير العربية والسادس ان المسألة من جملة الموضوعات فيكتفى فيها بالظن وهو في جانب الاثبات لشهرته
وقد حكى جماعة كالسيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم الاجماع عليه على ان القولين لو تكافئا لكان الترجيح للمثبت
لتقدم قوله وفيه منع الاكتفاء في الموضوعات بمطلق الظن والاجماع المدعى انما هو على الحمل على المعنى الشرعي
في بعض الالفاظ لا على ثبوت الحقيقة وترجيح قول المثبت انما يكون فيما اذا كان من اخبار الاجتهاد احتج النافون بوجوه الاول
انها لو كانت لكان بنقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني ولو نقلها اليها لفهمها المخاطبين لحاجتهم اليه لانهم مكلفون
بما تضمنه ولو فهمهم النقل الينا لمشاركتنا اياهم في ذلك التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او الاحاد والاول لو وجد لما
وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم مع ان العادة تقضي في مثله بالتواتر والجواب اولا انه ان اريد بالنقل ما كان
اعم من التخصيص فممنوع قوله لفهمهم اياه تم لان التفهيم بمعنى حصول التخصيص حاصل بدون التفهيم وان اريد به تخصيص
في ضمن التخصيص فممنوع لزومه بل يكفي في حصول الحقيقة بالتخصيص ايضا لان ما هو علامة الحقيقة من التبادر
وعدم صحة السلب موجود فيه ايضا ولان سبب تفهيم اللفظ الى الحقيقة والمجاز لاختلاف المعاني فانهم
وجدوها على ضربين قسم لا يحتاج المخاطب والمتكلم في الفهم والافهام الى قرينة ولا المتكلم الى ملاحظة مناسبة
ويتوقف صحة استعماله الى نقله بخصوصه وقسم ليس كذلك فما كان من الاول سموه حقيقة وما كان من الثاني
مجازا ولا شك ان ما حصل له الوضع التخصيصي من الاول فيكون حقيقة ولانه لا شك ان استعمال المجاز بينه
اللفظ في الموضوع له بالوضع التخصصي بدون القرينة وملاحظة المناسبة والعلاقة صحيح والاستعمال
الصحيح لا يخرج عن الحقيقة والمجاز ولا يجوز الاستعمال المجازي بدونهما ولان المناط في كون اللفظ حقيقة
في المعنى كونه موضوعا له والمناط في كونه موضوعا له اختصاصه به بحيث يفهم منه من دون احتياج الى
شيء وذلك مخصوص فيما يتحقق فيه التخصيص وثانيا ان قوله لنقل الينا ان اراد قوله لمشاركتنا لهم قلنا ان التكليف وجب
الاجتهاد في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل والا سقط التكليف بها ووجب الرجوع الى الاصول المقررة كما في ساير
الاحكام على ان الغاية انه يجب عليهم الاعلام والتكليف بالشرط لا يقتضي حصول الامتثال وثالثا ان تحقق التواتر
لا يوجب انتفاء الخلاف لان حصول العلم شرطا فربما حصل الشرط لطائفة دون اخرى ومع ان المحقق التفهيم
الا انه قد حصل النقل الينا وهو اللازم من الدليل وسكتنا انه بالاحاد قوله لا يفيد العلم قلنا لا نسلم اشتراطه وما
ان تقييمها اياهم لا يحتاج الى تفهيم النقل بل انما فهمها بالترديد بالقرائن غير انه يصرح بالوضع فان عنى بالتفهيم
ما يتناول ذلك منعنا الحصر في التواتر والاحاد وان عنى التصريح بالوضع منعنا الملازمة قبل الترديد لو حصل التكل
لم يقع خلاف والا قلنا الكلام الى من لم يحصل له قلنا اللازم امكان العلم دون حصوله وهو للكل ممكن وان قصر
بعضهم في الاجتهاد وسادسها ان اشتراط التكليف بالفهم يقتضي فهم المعاني المراد وكما انه يحصل بفهم الوضع يحصل

بيان كفاية الوضع التخصصي الحاصل بالغلبة في حصول الحقيقة

وان لم يتحقق

بالبيان النبوي والاعتراض عليه بان الخلاف في الالفاظ المجردة عن القرينة مردود بان محل النزاع هو الالفاظ
المجردة عن البيان النبوي يقتضي وجودها عند المخاطبين ولكن هذا الجواب قريب من سابقه والثاني ان هذه الالفاظ
لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية لان اختصاص الالفاظ باللغات بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب
لم يضعوها لانه المفروض وكونها غير عربية تستلزم ان لا يكون القران عربيا لان ما بعضه خاصة عربي لا يكون
كله عربيا وقد قال الله عز شانه انا انزلناه قرانا عربيا والجواب عنه اولا ان اختصاص اللفظ بطائفة وان كان لدلالته
بوضع تلك الطائفة ولكن لا بوضع جميعهم او فرقة مخصوصة منهم والا لزم ان لا يكون الحقايق العرفية لطائفة من لغتهم
بل بوضع واحد منهم ثم اشتهاره عند الباقين كلا او بعضا لم يشترط في الحقايق اللغوية لطائفة وضع اللغويين منهم
ولم يثبت كون جميع القران حقايق لغوية بل كونه عربيا وهو يتحقق بوضع واحد من العرف كالشارع ثم اشتهاره
بينهم وثانيا ان معنى عربية القران كونه عربي النظم والاسلوب ولا ينافيه اشتماله على ما ليس بعربي وقد يطلق عليه وقوع
المعرب في القران وقد يجاب ايضا بان هذه الالفاظ التي هي حقايق شرعية مجازات لغوية والمجازات الحادثة عربية
وبان الوضع العرفي مدخلا في نقل الشارع حيث انه لمناسبة مع المعاني اللغوية وهذا كاف في عربيتها وعربية
القران كله ويرد على الاول ان المجاز اللغوي ما استعمل بلاحظ العلاقة مع المعنى اللغوي والاستعمال على هذا التقدير
من حيث وضع الشارع وضعف الاخير ظاهر الثالث انه لو امكن اثباتها لكان بالتبادر المتوقف على كثرة الاستعمال
ولكون الشارع هو الله سبحانه وعدم تحقق الكثرة الموجبة له في استعماله لم يمكن اثبات التبادر في استعماله لا انه حصل
الا ان يراد بالشارع هنا النبي صلى الله عليه ومخرج من مقصود النزاع بيان معاني الالفاظ الواردة في الشرايع ولا فرق في ذلك
بين الالفاظ المنزلة من قبله سبحانه والصادرة من النبي بل الظاهر من كلام القوم ان الشارع هو النبي اما لكونه
حقيقة عرفية او مجازا باعتبار كونه صادعا بالشرع هذا مضافا الى ان ذلك يصحح التغاير لو كان مراد المثبت
اثبات الوضع التخصيصي واما اذا كان الاعم فلا بل وكذلك على ارادة الاول لتخصيص الشارع بالله عز شانه كما بيناه وجهه
في الشرح الرابع اصالة تاخر الحادث وبقاء الثابت والجواب انه لم يكن مخرج على الاصل وقد سبق المخرج لحجج اول
المفصلين وهو القائل بالحقيقة الشرعية في الالفاظ الكثيرة الدوران دون غيرها بان الموجب لحصولها وهو كثرة
استعمال الشارع علم حصوله في القسم الاول دون غيره ورد بعدم انحصار الموجب فيما ذكره مضافا الى ان التفصيل احداث
قول ثالث وفيه ان الموجب وان لم يكن منحصرا فيه الا ان غيره ايضا لا يثبت الكلية فان بعض الادلة المتقدمة ان
لم يقتض الغلبة التي اقتضاها التبادر ولكن الجميع مشترك في اقتضاء نوع كثرة وشدة احتياج ولحصار القول في النبوي
ح النفي المطلقين غير معلوم واحتج ثانيهم بان الفاظ المعاملات جارية على معانيها الاصلية ولم ينقل في الشرع الى معنى
اخر وان كانت صحتها شرعا موقوفة على شرايطها الشرعية وهو لا يقتضي ان يكون المعاني المفهومة منها شرعا معاني
المعاني الاصلية بل ظاهر خروج الشرط عن المشروط ولذا قالوا ان العبادات دون المعاملات توقيفية فان هذا التخصيص ليس
من جهة الاحكام لتوقيفية احكام المعاملات ايضا بل باعتبار موضوعاتها فان موضوع العبادة كالحكم ماخوذ من الشارع بخلاف
المعاملات فان المرجع فيها الى العرف واللغة وفيه انه ان اريد ان الوضع الشرعي مما يصح في العبادة دون غيرها فبطلانه
وان اريد انه لم يقع في غير العبادات وان كان جائزا فان اريد ان مقتضي الوضع الذي هو الغلبة وكثرة الاستعمال لم يحصل

فيه فهو خلاف اللفظ المشاهد وان اريد انه لم يستعمل في غير المعاني اللغوية حتى يتحقق بكثرة استعماله النقل كما هو
ظاهر المستدل فان اريد ان المستعمل فيه هو فرد من افراد المعنى اللغوية وقيد ان الفرد غير معتبر فكثرة الاستعمال يحقق
النقل وان اريد انه غيره وان كان في الشرع مشروطا بشروط خارجة عن المستعمل فيه فغير او لا ان المعتبر المشروط
مغاير لهما لا بشرط شيء يحقق النقل بكثرة الاستعمال وثانيا ان لنا ان نقول بمثله في العبادات ايضا وثالثا
ان مغايرته من الفاظ المعاملات للغوية المستعمل فيه شرعا مما لا شك فيها ورابعا انه يلزمه ثبوت الحقيقة
الشرعية في المعاملة لانقلب عبادة بقصد القربة انقلاب الوضع بالنية ووضع الفعل الا ان يكون
العبادة بالذات واما ما اشتهر من ان العبادات توقيفية الشارع دون المعاملات فالمحمول على الغالب والمراد
ان الاتيان بالعبادات من جهة انه عبادة موقوف على توقيف الشارع ولا يجوز الاتيان بشيء منها ما لم يصل من
الشرع دليل على الجواز بخلاف المعاملات فان ما في الاكثر لا يتوقف على الشرع وان الحكم بالكل في العلم للشرع وعدم
فيها ايضا موقوفا عليه ويحتج سائر المفصلين والمتوقف وجوابها ظاهر مما سبق ومما ذكرنا ظهر ان
النزاع ان كان في العموم فالصحيح المفصل الاول وان كان في الجملة فمع المثبت **تنبيهات**
الاول قد اشرنا الى فائدة الخلاف وتفصيلها ان النافي يحمل كل لفظ من تلك الالفاظ على المعنى الاصلي والمثبت
فان قال به كليا واراد الوضع التخصيصي الحاصل بالنقل من بدو الامر يجب عليه حمله الجميع على المعنى الشرعي
وان اراد الوضع الحاصل بالغلبة ولاحظ ان الصدور قبل العلم بقيد الوضع هل يحمل على الشرعي والا فعلى
الاصلي وان قال به في الجملة يجب في كل لفظ ورد عليه الرجوع الى دليل الثبوت فان كان جاريا فيه حمله على
الشرعي والا فالاصلي وكل ذلك بالنسبة الى استعمالات النبي واضح وكذا بالنسبة الى استعماله سبحانه اذا كان
هو المراد بالشارع واما اذا اريد الاعم والخصوص النبي وضع الائمة فقد اشكل بالنسبة الى استعماله سبحانه فيما
بجملة على المعنى الحادث حيث انه لم يعلم وضع المتكلم اياه لذلك المعنى ولا وضع غيره مقتضي للحمل في خطابه وخطاب
تابعيه لا مطلقا وقد نقرر انه على هذا وان لم يعلم كون تلك الالفاظ من موضوعاته سبحانه الا ان الخطاب لما
كان متوجها الى النبي وتابعيه وجب الحمل على ما هو مصطلحهم لانه لو لم الخطاب اليه لعدم تعيين المخاطب
لو كان مناط الحمل فيه وضع الله سبحانه لم يتعين مدلوله اصلا لاختلاف الاصطلاح كل قوم جار على اصطلاحهم
حتى كان واحد منهم واما الخلاف الواقع في صورة اختلاف عرفي المتكلم والمخاطب فانما هو فيما اختص المتكلم
بعرف معلوم يتميز عن غيره دون خطاب الله سبحانه لانتفاء الاختصاص الموجب للحمل وكما نسبته الى الجميع اللغات
والاصطلاحات نعم يجب حمل تلك الالفاظ الواردة في القران على المعاني الحادثة شرعا اذا علم سبق الوضع على الورود
بوضع النبي وهو في الاغلب غير معلوم واصالة تاخر الحادث معارضة بمثلها بل اصالة تاخر الوضع في الاغلب مقدمة
لعلوميته لحصول صدق الورود قبل الثاني قيل ان هذه المسئلة قليلة الجدوى لانحصار مورد هذه الالفاظ في
الشرعية في خطابات لا تمر بما يتعلق النزاع فيه واشتغال القران والسنة النبوية بما لا يتحقق على ذلك وقيل
لان صيرورتها حقايق في المعاني الشرعية لا تستدعي حملها عليها الا اذا علم تاخر صدورها عن الوضع وذلك
نادر لعدم جريان العادة بنقل تاريخ الصدور ولو اتفق نادرا فلا يعلم تاريخ الوضع ويرد على الاول انه ان اريد

تنبيهات

فان كان ع

بعد النزاع في تصير هذه حقايق في مطلق زمان الائمة حتى في اوايله ثم وكيف يقال ان تلك الالفاظ كانت حقايق
في معانيها الاصلية في اخر زمان النبي فصارت حقايق في غيرها بعده بلا فصل مع انحصار الوحي في الغلبة ضرورة
بطلان دعوى الوضع التعييني من غير النبي بالاجماع وان اراد بعده في زمانهم في الجملة فهو كذلك لكنه لا يوجب دلالة
الفائدة لعدم تعيين زمان الوضع فلا يعلم ان ذلك الحديث هل ورد قبل الوضع او بعده ولو حصل العلم بتقدم بعض عليه
البعض كما ورد من الجواد ومن تاخر عنه فللتجدد فيما هو بعده لان هذا البعض لا يفي بجميع الاحكام ولا يستغني به عن
الكتاب والسنة وكذا ان اريد بعده في زمان انتشار احاديث اهل البيت لظهور الفائدة في الصادر منه لان
ان عدم استعمالها في الكتاب والسنة بحكم مسلمان لكنه لا يوجب الاستغناء عنهما في الاحتجاج كيف وقد ورد الامر
بالتمسك بهما والعرض عليهما وثالثا ان عدم استغلالهما لو سلم لم يصر سببا والرجوع الى مدعيه تقليدا
الاحتياط فلا بد من تحصيل المراد منهما حتى يعلم ذلك وعلى الثاني ولا انه انما يتوجه على القول بتعينيه من اول | بحصول الحقيقة الشرعية بالغلبة فقط او بتجرد الوضع من الشرع
الامر فلا اشكال وثانيا انه يلزم لو لم يريد من الشارع ما يعم الائمة ولا يظهر لفائدة كثير كما لا يخفى وثالثا ان كثيرا | بعد استعماله واما على القول
من الالفاظ المجهولة التاريخ مما يحكم بتاخره عن زمان الوضع حيث انه مما يقطع بحصوله في اواخر زمان النبي | صح
واوايل الائمة الثالث انه قيل قد عرفت ان هذا النزاع لتحصيل فهم الخطابات في الالفاظ التي حصل فيها النقل
وشك في مبدئه وكل ما سلف انه لا يختص بما كان النقل فيها من الشارع بل يجري فيما كان ونقله في العرف العام او
غير الشرعي فما وجه التخصيص قلنا يمكن ان يكون الوجه ان اثبات اصالة تاخر الحادث وبقاء ما كان كان ومغني عن
البحث عن افراد الامور الحادثة التي منها النقل الا اذا كان الحادث مما له خصوصية بالنسبة الى زمان
وجد فيه امارات دالة على حدوثه فيه ومناسبات يوجب ظن وجوده فيه فيتحقق الباعث على الفحص
من ان هذه المناسبات هل هي ناهضة في الدلالة او لا ولما كانت الالفاظ المستعملة في المعاني الشرعية خصوصية
بالنسبة الى زمان الشارع ووجدت فيه مناسبات لحصول النقل فيه من كثرة الاستعمال وشدة الاحتياج
وغيرهما فعقدوا التحقيق المقام فيها هذه المسألة للبحث عن هذه المناسبات بخلاف ساير الالفاظ فانها لم يكن
لها خصوصية بالنسبة الى زمان الشارع فلم يحتاجوا الى البحث عنها لا يعلمون فيها بمقتضى الاصل وهذا مما ان
الالفاظ التي فيها مظنة الحقيقة الشرعية لما كانت متكثرة كثيرة الورود في كلام الشارع خصوا البحث بها
بخلاف غيرها فانها لا يكاد يوجد منها في الاخبار ما حصل فيه الشك في زمان الشارع بخصوصه فلذا لم يلتفتوا
اليها   قد عرفت ان الحقايق ربعة اللغوية والشرعية والعرفيتان فكل لفظ له حقيقة واحدة
او اكثر وعلى الاول اما يكون معناه الحقيقي واحدا او متعددا والحكم على التقديرين واضح الا اذا كان المعنيان
خاصين فان فيه تفصيلا يأتي وعلى الثاني فاما يكون له اثنان منها او ثلاث او اربع والمحصل احدى عشر
صورة تكون الثنائية منها ستا وتعلم التوالي بالمقايسة الا ان الى ما لنا فيه تعارض الشرعية مع العرفية
وتحكم الاكثر بتقديم الشرعية مطلقا لانها طارية وناسخة فلا يكون غيرها عرفا فلا يجوز تقديمه لانه
وناسخه فضلا والدعى لعله مر في الاولين المجتهد بين بان ثبوت الحقيقة الشرعية موقوف على استعمال الشارع
اللفظ في المعنى الشرعي استعمالا يغلب على غيره ومتبادرا عند الشرعي ومع ذلك يكون غيره مهجورا لشهرة الا انه يخفى

هذا انما

منهاج

هذا انما يتم على القول باختصاص وضع الشرعية بالوضع الحاصل بها الغلبة واما على القول بان تلك الالفاظ صنفولة
في اول الامر فلا يتم ذلك اذ وضع لفظ المعنى لا بموجب فسخ المعنى الاخر الا بعد كثرة استعماله في غيرها ولا شك ان الشارع
واما قبل ذلك فلا الا ان يقال ان المراد بنا سخية الشرعية اعم من هجر غيرها مطلقا ومن ان يكون في نظر الواضع عدم
الاستعمال في غيرها ولا شك ان الشارع اذا وضع لفظا لمعنى يكون في نظره ان لا يستعمل في خطاباته وخطابات
تابعيه الا فيما وضعه مع تمكنه من التجوز لجنس الاستغناء عن تجشم مؤنة القرينة فلو لم يكن في نظره
نسخ الاصلي وعدم استعمال اللفظ في خطاباته فيه لكان عند كل اطلاق محتملا للمعنيين ولا يحصل الفهم بدون
القرينة فتنتفي ما لكونه الوضع فالوضع الشرعي ناسخ من هذه الحيثية وعلى هذا فلا اشكال ان يقال انه في تقرير الدليل
حصول الشرعية اما بالغلبة الموجبة للتبادر فيجب تقديمها قطعا واما بالوضع في اول الامر فيكون في نظر الواضع
عدم الاستعمال في غير ما وضع له فيحمل على الشرعي في خطاباته وخطابات تابعيه الا انه وقوع ذلك او لا ان ثبوت الحقيقة
الشرعية بالغلبة لا يتوقف على تبادر المعنى الشرعي عند جميع الناس بل يكفي تحققه عند الشارع واصحابه وعلى هذا
فاللازم تقديم الشرعية اذا علم ان المخاطب ممن حصل التبادر بالنسبة اليه واما اذا لم يعلم ذلك فلا لان وجوب الحمل
على التبادر انما هو فيما اذا علم انه متبادر عند المخاطب ايضا وثانيا ان كون نسخ المعنى الاصلي منظور للواضع ممنوعا
استدل به لمن ان وضعه لحكمة الاستغناء عن القرينة وهي لا يحصل الا بذلك ممنوع وبمنع انحصار الحكمة فيه
ومع تسليمه فاللازم ان يكون مراده في اغلب استعمالاته لا الجميع لتحقق الحكمة به ايضا وقد استدل لتقديم
الشرعية بان ما عداه بالنسبة الى عرف الشرع مجازي فلا يحمل عليه بدون القرينة وبان اساس محاورة كل لغة
على مصطلحهم وبان المتنازع فيه هو اللفظ الوارد في بيان الاحكام الشرعية ومعلوم ان المتكلم حينئذ يكون
بعرف الشرع دون اللغة ويرد على الاول ان المجازية انما هي اذا استعملت في غير الشرعي للمناسبة معه لا مطلقا
وعلى الثاني انه انما هو اذا كان المتكلم مع اهل هذا الاصطلاح وعلى الثالث انه اذا علم انه في بيان الحكم
الشرعي مع ان ظهور ارادة المعنى الشرعي اذا كان في بيان الحكم الشرعي مطلقا خفي لو كان لو كان
المخاطب غير عالم بالاصطلاح ثم وبما ذكر ظهر ان المعتمد انه اذا كان المخاطب ممن علم التبادر بالنسبة
اليه بعلمه الشرعية وان علم عدمه يبنى على تقديم العرف المتكلم المخاطب عند التعارض وكذا اذا لم
يعلم منهما شيء لاصالة عدم حصول التبادر له لا يقال فيلزم عدم حمل الخطابات المشتملة على الحقايق الشرعية على
المعنى الشرعي لعدم معلومية عرف المخاطب لانا نقول الغالب مخاطبة الشارع مع اصحابه وهم اهل الشرع وعرفهم
موافق لعرفه سيما في مثل عصر الصادق فمن حيث كان العرف الشرعي منتشرا فكلما كان موضع الشك وهو قليل فلا
يحمل عليه الثالثة تعارض الشرعية مع اللغوية وقد ذهب الشيخ والعلامة والشهيدان ووالدي العلامة
والعضدي والحاجبي والبيضاوي والعبري والكمارين وجماعة اخرى الى تقديم الشرعية وادعى الاجماع عليه وحكي عن الامدي
التفصيل بتقديم اللغوية اذا كان اللفظ متعلقا للنهي والشرعية في غيره وعن الغزالي التوقف في الاول واستدل
على الاول بتقديمها على العرفية المتقدم على اللغوية وبعد معرفة عدم اطراد تقديمها عليها عرفت ما فيه وقد
يستدل ايضا بالوجوه المذكورة في تقديمها على العرفية وسبق ما فيه احتج المفصل الاول بانه لو حمل على الشرعي

على انه كونه منصبًا وهو بطلان المعنى الشرعي هو الصحيح ولا يكون الا بعد انعقاد الامر فاذا كان متعلقًا لامر اجتماع
الامر والنهي وجوابه اولا منع كون المعنى الشرعي هو الصحيح وثانيًا منع ان الصحيح لا يكون الا بعد انعقاد المامور
به والكلام هو في العبادات خاصة فلا يثبت الكلية وثالثًا ان المراد لا يكون هو الصحيح بل الاعم ولو تجوز
او الحمل على اللغوي ايضا تجوز ولا ترجيح له ووجه الثاني كجوابه ظاهر واذ ظهر لك ذلك علم ان الحكم اشارك
كسابقتها الرابعة تعارض اللغوية مع العرفية العامة فذهب في العدة والتهذيب والتمهيد والمختار المنهاج
بل نسب الى الاكثر تقديم العرفية فهو الحق ونسب الى بعضهم تقديم اللغة كما في قواعد الشهيد الثاني وقال لنا
انه لا شك ان المعنى العرفي هو المتبادر والا لم يكن حقيقة عرفية لتوقف تحققها على حصول التبادر في الناس
عند الاطلاق لا يفهمون غيره فيجب الحمل عليه احتج من تقدم اللغة بان العرف غير منضبط فلا يصلح للتعويل وقيد ان
الكلام في المنضبط وقد يقال انا لم نرد تقديمها اذا لم يعلم حصول العرف بعد ويكون نزاعه كلامه تامًا الخامسة
تعارضها مع الخاصة وظاهر والدي العلامة في التجريد تقديم الخاصة مطلقا كالامر في السابقة وقال الاولى
بتقديم اللغوية اذا كان المخاطب غير اهل العرف الخاص من جميع الناس والحق تقديم الخاصة ان كان كل من
المخاطبين او اللغوية ان لم يكونا فيه لكون الخاصة مجازا بالنسبة اليهما وان كان احدهما فيه دون الاخر
بني على التعارض عرفي المتكلم والمخاطب ولما كان الخطاب مع الجميع تفرع على ما اذا تعدد عرف المخاطبين
من اهل العرف الخاص واللغوية السادسة تعارض العامة مع الخاصة ولا بد اولا من دفع ما يتوهم من انه
كيف يمكن اجتماعهما مع ان تحقق الاولى يتوقف على كونها متبادرة عند الجميع والثانية على كونها غير متبادرة
عند طائفة خاصة ودفعه ان كون لفظ حقيقة خاصة بالنسبة الى معنى على قسمين احدهما ان يكون هو
المتبادر عند طائفة مطلقا من دون ملاحظة حيثية وثانيهما ان يكون متبادرا من حيثية
خاصة لا مطلقا واكثر العرفيات كاهل الصناعات والعلوم المخصوصة من الثاني واجتماعه الثاني مع العامة
ظاهر واما اجتماع الاول فلان المراد بالعرف العام لعين جميع الناس بحيث لا يشذ منهم نادر بل ما كان
عرفا لاغلب الناس فلا ينافي تبادر غيره عند طائفة قليلة ثم ان الوالد صرح بتقديم العامة مطلقا
للامرين الاولين اعني الحقيقة العرفية وفيه ما لا يخفى والحق ان المخاطبين ان كانا من اهل العرف الخاص وجب الحمل عليه
مطلقا في الاول الا من قرينة وكذا في الثاني مع التخاطب من الحيثية المخصوصة لكونه كالقرينة وان كانا
من غيره حمل على العامة لمجازية الخاصة بالنسبة اليهم وان كان احدهما منه يرجع الى اختلاف عرفيهما وفي
مخاطبة الجميع الى تعدد عرف المخاطبين تذنيبان الاول لما تقدم من حكم تعارض الحقائق انما هو اذا علم تقدم تذنيبات
تحقق الحقيقتين وازيد واما مع الشك في بعضها فتقدم المعلوم ثبوته لاصالة تاخر الحادث وعلى هذا فاذا
تعارضت العرفية العامة مع اللغوية ولم يعلم حصول العرفية في زمان الشارع يحمل على اللغوية وقد يتوهم وجوب
تقديم العرف لا جل ان الشارع ان كان من ورد عليه لفظ له معنى عرفا في خطاب الشارع يحمله عليه ولا يتفحص عن معناه
اللغوي ولو وجب تقديم اللغة لوجب التفحص عنها وفيه منع وجوب التفحص وانما هو اذا علمت المغايرة واما
ولكن مع احتمال المغايرة فيمنع الحمل على ما يفهم عرفا بدون التفحص وقد يتوقف في تقديم اللغوية اذا عارض

استصحاب المعنى اللغوي مع استصحاب حكم شرعي وهو ايضا ضعيف بل يقدم اللغوية كما يظهر في
وجهه من مباحث الاستصحاب الثاني اذا وجد معنى اللفظ ولم يعلم انه هل هو اللغوي او العرفي المسبوق
او المحكي بغيره او المجهول قبل الشارع وورد في كلامه يحمل على هذا المعنى للاصل الثالث اذا ورد في كلام الشارع لفظ
على هيئة المشتق موضوع في العرف لمعنى غير ما يقتضيه هيئة الاشتقاق فيحمل على مقتضى وضعه الاشتقاقي
لان العرف في اصالة تاخر منهاج اذا اختلف عرف المخاطبين فقيل يحمل الخطاب على عرف المتكلم مطلقا
وهو المحكي عن الشهيد لان الحمل على غيره تجوز ولان عرف الناس قد استمر على تكلمهم بمقتضى عرفهم وعدم مراعاة
اصطلاح الغير ويرد على الاول ان التجوز انما هو اذا لم يكن باعتبار وضع الغير والا فهو حقيقة ويكون من
باب التبعية وعلى الثاني منع الاستمرار على الاطلاق وانما هو مع اتحاد عرفه مع المخاطب ومعرفة المخاطب
بعرفه وعلم المتكلم بعلمه او نصب قرينة على التعيين وقيل يحمل على العرف المخاطب كذلك اختاره العلامة وثاني
الشهيدين لان الغرض في خطاب الشارع بيان الشرائع وهو يحصل اذا جرى الكلام على اصطلاح المخاطب
لما ورد انا معاشر الانبياء كانوا يكلمون الناس بما يفهمونه وفيه انه يختص بخطاب الشارع في خصوص الاحكام وفيه
بما لم يعرف المخاطب عرف المتكلم ولا يحصل البيان والفهم بالاجراء على اصطلاح المتكلم ايضا وقد يقال الذي
يعرف بلد السؤال لها مطلقا او مع موافقة لعرف احدهما لانه مرجح في المخاطبة سيما مع موافقة احدهما
ويتوجه عليه المنع والتحقيق ان مع اختلاف العرف فللمتكلم الاستعمال في كل المعاني سواء وافق عرفه او عرف
المخاطب او خالفهما ولا اشكال في صحته وامكانه حقيقة ولا يتوقف الاستعمال المخالف لعرفهما والعرف البلد على
القرينة وبها يحمل على احد الثلاثة وانما الكلام فيما يتوقف فاما ان يكون المخاطبان عالمين بالتعدد او لا او
المتكلم عالما فقط او المخاطب وعلى تقدير العلم فاما يكون العالم عالما بحال الاخر من علمه وجهله او لا او يكون احد
العالمين عالما بحال الاخر جاهلا والعالم بالحال اما هو المتكلم او المخاطب فان كان المتكلم جاهلا بالتعدد فيتعين
عرفه مطلقا والوجه ظاهر وان كان عالما به والمخاطب جاهلا يتعين عرف المخاطب سواء علم المتكلم حاله
او جهل للتوقف لا فهام عليه وكذا اذا كانا معا عالمين وكان المتكلم جاهلا بالحال سواء جهل المخاطب ام لا واما
غير ما ذكر من الصور المحتملة فيحتمل الوجوه والحق التوقف فقط ويمكن الالحاق بصورة الجهل لاصالة عدم العلم
تذنيب الاول اذا تعدد المخاطبون وكان لكل منهم عرف خاص فقال في التمهيد يحمل كل طائفة الخطاب
بالمتغاير عندهم وعلل بانه عيد كل ظاهر في معنى يحمله عليه والا لزم ارادة الخلاف الظاهر بغير قرينة وبانه لولاه
يحمل اما على العرف المعين منها او على معنى خارج عنها او الكل باطل لاستحالة ترجيح المرجوع او الترجيح بلا مرجح
وللقطع بانحصار المراد من كل طائفة ويرد على الاول منع على اطلاقه وعلى الثاني جواز اختيار رابع وهو الحمل
على عرف المتكلم مع ان مع حمل كل طائفة على عرفه مشاركة للتوقف في الفساد من وجه امتناع اختلاف الاصطلاح
وايضا لو كان كذلك فان قلنا باختصاص الخطاب بالحاضرين وثبوت تكليف غيرهم بالاشتراك لزم انتفاء الحجة
يلزم سقوط تكليف غير الحاضرين عند تخالف العرف لعدم امكان اثبات الحكم بتبعية الحاضرين كلا وبعضا
لامتناع الجمع والتبعيض للترجيح من غير مرجح وان قلنا بشمول الخطاب لغير الحاضرين ايضا لزم عدم تعيين المعنى
والتحالف م

منهاج

تذنيب

لعدم الدليل على التعيين هذا اذا علما حال المخاطبين من علمهما بالتعدد وحال الاخر وجهلهما والا فالتوقف م

التكليف بلا حجة واختلاف الاصطلاح م

التعيين
المراد بعدم الحجة اصطلاح المعين وبين هذا مضافا الى كون ارادة جميع الاصطلاحات مخالفة للاصل وعدم ثبوت
جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى وقيل فيقدم عرف المتكلم ان كان موافقا لبعضهم والا فيتوقف ولا دليل عليه وال
التحقيق ان يقال انه اذا اختلف عرف المخاطبين والقي اليهم خطاب بغير احتمالات حمل اهل كل اصطلاح واحد على عرفه وعلى اصطلاحه
معين منهم وعلى الغير معين وعلى الجميع بمعنى ارادة حمل الكل على الجميع وعلى عرف المتكلم وعلى ثالث ولا دليل على شيء منها
مع انه قد عرفت فساد اولها وثانيها يوجب ترجيحا بلا مرجح وثالثها اختلاف الاحكام ان اريد جواز حمل كل
احد على ما يريد بعدم تعيين الحكم في الواقع وانا ظهر بحمل السامع ان اريد جواز الحمل على كل واحد ثم وجوب متابعة
ورابعها الحكم بالمتناقضين اذا كان بعض الاصطلاحات مناقضا للاخر والخامس التكلم بما يعلم عدم كون
مفهمها اذا كان المخاطبون جاهلا بالتعدد والمتكلم عالما بحالهم والسادس ترجيح المرجوح فاللازم التوقف
ولا اذا كان المتكلم جاهلا بالتعدد فيحمل على عرفه الثاني اعلم ان جميع ما ذكرنه في تعارض الحقايق انما كان اذا كان
الخطاب متوجها الى مخاطب واما اذا لم يكن كذلك كما في الاديان والنذور وعهود العقود ففيه تفصيل وهو ان الاقرب
الحكم اجتماع الحقايق لعين الناذر ومثله لان نذره تابع لقصده بلا اغا هو اذا نذر احد وعات واريد الوفاء
عنه وح فان كان للفظ حقيقة واحدة مع وحدة المعنى فظاهر وكذا مع تعدده وانتفاء القرينة فالاجمال ولو كان
له اكثر من حقيقة فالعامة مقدمة على اللغوية والخاصة التي كان للمتكلم منها على غيرها الا اذا كانت حضورهما باعتبار
مهجورة فالظاهر مع عدم كون المقام مقام هذه الحيثية تقدم العامة ان كانت والا فاللغوية وحكم الشرعية حكم
الخاصة **منهاج** قد شاع بينهم توطن المطلق بتصرفاته الى الفرد الشايع ان يحمل عليه ولا يتوهم منافاته لاصالة
الحقيقة حيث ان استعمال اللفظ الموضوع للكلي في الفرد مجاز ولذا كان شايعا لان الشيوع اما يجعل اللفظ حقيقة
في الشايع او يكون قرينة على ارادته فلا ينافي الاصل بيان ذلك ان الشيوع على قسمين استعمالي وهو ان يكون
بحيث صار لشيوع استعمال اللفظ فيه وكثرته متبادرا منه الى الذهن عند الاطلاق كالدابة بالنسبة الى
ذوات القوائم ووجودي وهو ان يكون هذا الفرد من الكلي مكثر الوجود كثير التحقق دون غيره كالانسان
الواحد بالنسبة الى الانسان والفرق بين المعنيين من وجه والضابط في التمييز بينهما من وجهين احدهما
صحة السلب عن النادر وعدمها فان صح فالشيوع استعمالي لانه يجعل لفظ الشايع حقيقيا فيصح سلبه عن غيره وثانيهما
فرض تساوي الافراد فان التبادر للبعض فاستعمالي والا فوجودي يكون باعتبار غلبة تحققه عن غيره وندرته وح حمل
المطلق على الشايع اما في الاول فلصيرورة الشايع متبادرا حقيقة ولذا شاع لكن لا بحيث ينتهي الى التبادر فلا
بالانصراف اليه وان اوجب التوقف في الحمل على الحقيقة اذا وجب الظن بارادة الشايع كما مر واما في الثاني فلو وجد
القرينة الحالية على ارادة الشايع وهي ندرة غيره فلما انتفت القرينة لا يحمل عليه هذا فاللازم في هذا القسم ملاحظة
القرينة فان كانت الندرة بحيث يحصل بسببها العلم بان المتكلم لم يرد النادر يحمل عليه والا فلا يكون كالشايع الى الاطلاق
تنبيه اللفظ الشايع في فرد ان كان شيوعه وجوديا يحمل على الشايع فيما يصير الندرة قرينة على ارادته
مطلقا سواء وقع في كلامنا او كلام الشارع الا ان يكون شيوع فرد وندرة غيره امرا حادثا فانه ان علم زمان
الحدوث فالامر ظ والا فيعمل بمقتضى اصالة تاخر الحادث وان كان استعماليا فحكمه حكم الحقايق العرفية كما مر

التابع

التابع الاني ربما ان علم تحقق الشيوع فيه ويلحق فيما قبله على الاصل وقد يتامل في ذلك نظرا الى ان
القدر المعلوم وضع اللفظ للمطلق دون الاستعمال فيه والاصل عدمه وكلما استعمل على المعلوم استعماله
فيه وهو الشايع وفيه مضافا الى ان ذلك لو صح لاختص بما لم يعلم استعماله في المطلق وان الكلام فيما
علم كونه حقيقة في المطلق وهو يستلزم الاستعمال وانه موجب تحقق المجازية من الحقيقة وهو
اما ممتنع او ممكن غير واقع او نادر ان الاستعمال في هذا الفرد قبل الشيوع مجاز والاصل عدمه وايضا
صحة الاستعمال في الفرد والا لا يكون الا مع القرينة والاصل عدمها وايضا الحال ان الاصل في كل
استعمال لم يعلم انه هل هو في المطلق او الشايع عدم كونه في المطلق فكذا الاصل عدم كونه في هذا
الفرد طبعا فلا مرجح لاصالة الحقيقة فان قيل الاصل عدم تغاير الاستعمالين والفرضين قلنا
لا اصل لهذا الاصل ولا دليل عليه **منهاج** قد تكرر في السنتهم ذكر المجاز المشهور ويسمى راجحا ايضا وعرفوه
بانه ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها من دون ان يفهم المجازي بدون
القرينة وقالوا انه يتميز عن الحقايق المهجورة عند ما اذا المعنى الاصلي بحيث لم يكن محتملا عند الاطلاق
فانها شرط في الحقايق بخلاف المجاز الراجح فان المعنى الحقيقي يكون محتملا فيه عند الاطلاق و
ولا يتبادر المجازي كذا قالوا وقد وقع في كلامهم ايضا ان المتبادر من المجاز الراجح هو المعنى المجازي
والحمل على الحقيقة فيه محتاج الى القرينة وظ هذا الكلام يناقض الاول ويناقض ايضا جعلهم
التبادر من علايم الحقيقة واجابوا عنه بان التبادر المشروط انتفاؤه في هذا المجاز هو علامة
الحقيقة التبادر الذي كان من نفس اللفظ مع قطع النظر عن جميع القراين والذي قيل بحقيقته
فيه هو التبادر لاجل القرينة لا مطلقا لانه انما هو بواسطة الشهرة وان لم يلاحظ مفصلا فلا فرق بين
المجاز المشهور وغيره من المجازات في الاحتياج الى القرينة ومرادهم من كون الشهرة قرينة ان الفهم
متوقف على الالتفات اليها الا انه يحصل بها مطلقا والا كان حقيقة ثم ان هذه القرينة لما كانت غير
منفكة كان الحمل على خلاف ما يقتضيه محتاجا الى قرينة المفهم والدلالة فكل من الحقيقة والمجاز
بنفسه يفتقر الى القرينة الا ان بين القرينتين فرقا فان قرينة المجاز تابعة بما المقتضي للدلالة وقرينة
الحقيقة مانع يحل به المانع هذا غاية ما يستفاد منهم في رفع التناقض ويرد عليه ان التبادر في الحقايق
المحدثة ايضا مسبب للاشتهار كما في هذا المجاز الا انهم فرقوا بينهما بان الاشتهار في الحقايق يوجب
التبادر ولو قطع النظر عنه بخلاف الاشتهار في المجاز فانه يوجب التبادر لعلة ملاحظة فالتبادر
في الحقايق معلول للشهرة وفي المجاز لملاحظتها ولا يخفى ان الشهرة ان لم تبلغ حدا يوجب بنفسها
التبادر فلا يكون ملاحظتها علة له وان بلغت هذا الحد يجب ... اعماله وان لم يلاحظ والا لزم تخلف
المعلول عن العلة فلا وجه لهذه التفرقة ولذا قال بعض سادة مشايخنا طاب ثراه ما يحقق ان المجاز
ليس بثابت وان كان متحققا راد وجود شهرة يفهم بها المعنى مع الانتفاء فلا بد وفيه تجرد فرض
لا تحقق له انتهى فان قيل غاية ما يلزم مما ذكر عدم صحة ما ذكروه من تحقق التبادر في المجاز

المشهور وكون الشرع قرينة له وهذا لا يستلزم انتفاء المجاز المشهور بل الحقيقة واضح انا لا نشك ان المجاز
الايل الى الحقيقة قبل صيرورته حقيقة يحتاج الى قرينة صارفة مجاز مع انه من كثرة الاستعمال بحيث يقرب من الحقيقة
ولا يتبادر منه الا المجاز ولكن المخاطب الذي يخفف الشهرة عنده وان لم يلتفت اليها اذا سمع لفظا وجد عنده احتماله
مع احتمال الحقيقة بل قد يظن ان المعنى المجازي يحصل المعنيان معا في ذهنه ولعل هذا مرادهم من التبادر
الذي ذكروه للمجاز المشهور قلنا هذا التبادر ايضا ينفع المجازية لانه انما ساوى المجاز مع الحقيقة في سبق
الذهن اليهما فيحصل قيد التبادر لانه كما في المشترك وهو ايضا علامة الحقيقة كما مر فيكون حقيقة
والتحقيق ان مثل هذا اللفظ يتحقق لا انه المنقول لعله قبل النقل الى التساوي لا محالة ولا يجوز جعله مجازا
لان كل ما هو اوجب عد المنقول من اقسام الحقيقة حاصل هنا وليس من اقسام الحقيقة المذكورة في كتب
القوم لانه ليس منقولا لاعتبار هجر الاول فيه ولم يهجر هنا ولا مشتركا لاشتراط عدم ملاحظة الوضع السابق
فيه وهو هنا ملحوظ ولا يمكن تعميم الوضع في المشترك ولا لا ينتقض المنقول وكان هذا مرادهم من المجاز المشهور
واطلاق المجاز عليه للتسمية ويكون حكم المشترك ولعل هذا اشار كلام المطالع حيث ذكر ان القول بكون
له حقيقة متعارفة ومجاز متعارف فحكمه حكم الحقائق المشتركة لا الاشتراك بينهما بحكم الوضع والعرف فلا طائل انتهى
وقيل لبعض المتاخرين المجاز المشهور تابعنا بالمشترك قد يوجد قرينة صارفة عن الحقيقة
ولكن لا قرينة على تعيين المجاز وح فلا يخلو اما يكون المجاز واحدا فيتعين الحمل عليه لكنه نادر جدا او متعددا وح
اما يكون جميع المجازات متساوية من جميع الجهات فيكون مجملا او يكون لبعضها ترجيح فيحمل عليه ان لم يرجح بما يثبت
حجيته بدليل تابع الحجية فمن الامور المرجحة التبادر اي تبادر معنى مجازي من اللفظ المصروف عن حقيقته سواء
استند الى اشتهار استعمال المصروف عن الحقيقة فيه ام الى غيره من الشواهد وهذا التبادر علامة في المجازية لكونه بشرط
القرينة ثم هذا التبادر قد يحصل بمجرد الصارف عن الحقيقة وقد يتوقف على الصارف عن بعض المجازات ايضا
وان شئت اذا تتبعت القرائن اللفظية وجدتها في الاكثر كذلك ومن هذا الباب حمل العام المخصص على الباقي والامر والنهي
على الندب والكراهة عند الصارف عن الوجوب والحرمة واللفظ على العرفية العامة عند الصارف عن اللغوية على القول
بنفي ثبوتها وما قد يعد من المرجحات شهرة المجاز المعين وكثرة وقوعه في الكلام استنادا الى عدم انفكاكها عن التبادر
غالبا والحاق الشيء بالاغلب وفيه منع عدم الانفكاك ولو سلم فالتبادر معين براسه فلا فائدة في التمسك بها وح
الحاق وما قد يجعل مرجحا ايضا لاحد المجازات قربه الى المعنى الحقيقي فلا بد من بيان القرب فنقول قد تقرر انه لا بد
في المجاز من علاقة وهي الباعثة للمناسبة المجازية مع الحقيقة وربط فيه وتلك المناسبة توجب قربه عند قرينة العين
لغيره ولكن قد يكون بعض المجازات اشد ربطا واكثر ربطا من بعض وذلك قد يكون بسبب العلاقة وقد يكون بسبب
غيرها والاول اما يكون بسبب اختلاف نوع العلاقة فربما يكون علاقة احد المعاني اقوى وسببا لاكثر المناسبة
واشد ربطا من علاقة الاخرى كعلاقة السببية والمسببية او الجزئية والكلية فانها اقوى من المجاورة والمجاهدة
والمشابهة او يكون لاكثرية العلاقة فربما كان يكون لاحد المعاني علاقة ولاخر علاقتان او ثلاث واكثر او يكون
في نفس العلاقة مع اتحادها كان يكون العلاقة في المعنيين السببية مثلا ولكن كان احدهما سببا قريبا والاخر بعيدا

كان

كان يكون لاحدهما مناسبة زائدة على العلاقة ولم يكن للاخر كقرب زماني او مكاني او مشابهة في
صفة غير ظاهرة او سببيته بسبب واحد الى غير ذلك ثم انهم استدلوا على ترجيح الاقرب بوجوه منها
ان المجاز كلما كان اقرب كان ارتكابه خلاف الاصل اقل وفيه ان التجوز امر يحصل بسبب الاستعمال في غير
الموضوع له والقرب والبعد لا يوجبان القلة والكثرة فان التجوز في كل منهما لا يتقبل شيئا منهما الا بسبب
تعدد الالفاظ المجازية وعدمه واما اللفظ الواحد فلا يكون استعماله في معنى مجازي اقل تجوزا من اخر
نعم قد يوجب القرب قلة المخالفة للاصل ولكن لا الاصل عدم التجوز بل غيره ولا يكون الا في علاقة الكلية بان
يكون بعض المعاني اقرب الى الجزء الذي هو الحقيقة من اخر كما اذا قال اقطع اصابع زيد وعلم ان المراد ليس
الحقيقة بل الانامل الى النهاية والمرفق فيحمل على النهاية لا قربه لاصالة عدم وجوب قطع الزائد وربما يتوهم جريانه
في علاقة الجزئية ايضا بان يكون بعض المعاني اقرب الى الكل الذي هو الحقيقة من بعض ولا يخفى انه انما
يصح اذا كانت الدلالة التضمنية دلالة على حدة غير المطابقة اي لم يكن فرعا لها وليس كذلك بل التضمن فرع المطابقة
ينتفي بانتفائها ولا بد في اثباته ثانيا من دليل اخر وقد يمكن تعيين المجاز ايضا في بعض المواضع كالكلية المخالفة
الاصل من الاصول المهمة بين الاصوليين ولكن لا مدخلية فيه للقرب والبعد ايضا بل قد يكون الاقل مخالفة
ابعد فهو وجه اخر لتعيين المجاز يحسب على القضية ملاحظته ومنها ان قرب المعنى بحيث لا قربه يقتضي
كونه متبادرا حين تعذر الحقيقة وفيه انه ان اريد ان اقتضاء الاقرب التبادر بذاته بنفسه يقتضي الانتقال
من اللفظ الموضوع لما يقاربه البتة فتعين اليه عند تعذر الحقيقة فيتوجه عليه المنع فان تقارب
المفهومين بحسب الحقيقة لا يقتضي امتناع انفكاكهما في التصور ولو سلم فلا يلزم منه الحكم
بالارادة اذ قد يتحقق التلازم بين الشيئين في التصور ولا يجب حمل الموضوع لاحدهما على الاخر عند
تعذره كما في الاضافات والاضداد والعدم والملكة وان اريد ان القرب يقتضي كثرة الاستعمال في
الاقرب والاشتهار بحيث يصير متبادرا حينئذ فان قوة العلاقة وشدة المناسبة من اعظم دواعي التجوز
في الاستعمال ولذا نرى اشد المجازات مناسبة للحقيقة اشهر استعمالا واكثر دورانا فيتوجه عليه ان القرب
قد يكون سببا لهذا التعيين فيتوقف الحكم به على عدم العلم بانتفاء الواسطة اذ لا تاثير للاكثرية في التعيين مع
انتفاء القرينة وايضا ان ابتداء يحصل لم القرب للتبادر فمفهوم انه كثيرا ما يكون الابعد اعرف من الاقرب
وان اريد انه مظنة حصول التبادر فلا باس بتسليمه ولكن مجرد المظنة لا يكفي للتعيين بل يجب العلم بالتبادر
ومعه لا حاجة الى القرب ومنها ان القرب يقتضي ترجيح القريب بنفسه اي لكونه قريبا فان كمال المناسبة
مع الحقيقة مما يرتفع به التساوي بين المعاني المحتملة وقيل ان التشابه المرتفع بسبب ذلك هو التساوي في القرب
والبعد اما ارتفاعه بالنسبة الى ارادة المتكلم فغير مسلم بل هو عين النزاع هذا وقد يقال ان المراد بالقرب التبادر
ولا يخفى ما فيه تذنيب الاول المجاز المعين بالتبادر بعد صرف الحقيقة معين في زمان علم فيه التبادر ولا يعلم
تاخر الحادث فلا يحمل عليه في زمان الشارع الا مع العلم ولكن لا قرينة هنا مع تمسك في ترجيحه بالتبادر الثاني كلما
اعلم انه في اللفظ الواحد وقد يتردد بين مجازات متعددة في الفاظ متعددة لكلام لم يستقم لو ابقي جميع الفاظه

على حقائقها وجمل بعضها على التجوز ومع لا يمكن التعيين بشيء مما ذكر لا يجمع ومحل تحرير النزاع ان اللفظ الذي

له حقيقة ومجاز اما يستعمل ويراد به احد المعنيين بخصوصه ولا كلام فيه او يراد معنى واحد متناول للمعنيين ولا

خلاف في جوازه وكونه مجازا وهو المسمى بعموم المجاز او يراد منه في الاستعمال الواحد المعنيان بخصوصهما بان

يكون كل منهما مناطا للحكم ويظهر من التردد والنقود والشريف في بعضهم شبه وبعض لحوان هذا هو عموم

المجاز وهذا هو المتنازع فيه فجوزه قوم ومنعه آخرون والحق المنع والمجوز في التثنية والجمع في الجملة التابع

على الاول عدم ثبوت الرخصة كما مر في المشترك وعلى الثاني اتفاق علماء الاول ومحل جميع ارباب المجاز وان علم جواز

التغليب وصحته ليس هو الاستعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي ولكن يجب الاقتصار على هذا النوع من

الاستعمال فلا يجوز ان يراد من القمرين اربعة اقمار حقيقيين ومجازيين احتج المجوز بوجود المقتضي وهو الوضع

الشخصي للحقيقة والنوعي للمجاز وعدم المانع لضعف ما ذكره المانعون وجوابه ما مر في المشترك ومسلك المانع

بوجوه احدها عدم ثبوت الرخصة وقد عرفت ثبوتها في غير المفرد وثانيها انه لو جاز لكان اما حقيقة

او مجازا وكلاهما باطل اما الحقيقة فلعدم الوضع للمعنيين واما المجاز فلفقد العلاقة والجواب باختيار

ثالث وهو الحقيقة والمجاز بالاعتبارين وثالثها انه يستلزم الجمع بين المتنافيين لان من شرط المجاز نصب

القرينة معاندة للحقيقة وملزوم معاند الشيء كذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم

وجعلوا هذا وجه الفرق بين الكناية والمجاز وجوابه من وجهين احدهما ان المسلم هو كون المجاز ملزوما للقرينة

المانعة عن ارادة الحقيقة منفردة واما مطلقا فلا فان احتياج المجاز الى القرينة لعدم امكان فهمه بدونها

والقرينة المانعة من الحقيقة فقط كافية ولا يبعد ان يكون هذا مراد البيانيين وثانيهما منع توقف المجاز

على القرينة المعاندة بل يكفي فيه المصححة واما تصريح اهل البيان فانما هو في المجاز البياني المقابل للكناية لما

المجاز الاصولي الذي هو اعم منهما فلا والحاصل ان النزاع في جواز الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء سمي

استعمالا في الحقيقي والكناية او الحقيقي والمجازي ولا مانع من التسمية ويصير النزاع لفظيا وتخصيص المجاز

بما قامت القرينة المانعة خروج عن النزاع لانه كما في المشترك فيما امكن فيه ارادة المعنيين بالذات نعم

هذا الجواب على ما هو المشهور من ان الكناية ارادة غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له وغيره

الاستعمال في غير ما وضع له عن القرينة المانعة فان قيل فالمسئلة من باب الكناية ولا خلاف في جوازه فما

هذا النزاع قلنا لا يكون كناية فقط وانما هو اذا اريد الموضوع له تبعا وههنا مراد اصالة ايضا فيكون كناية

وحقيقة والحاصل ان الكناية استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز ارادة الموضوع له والمراد هنا

المعنى مع ارادة الموضوع له اصالة الحقيقة قيل سواء الوحدة والاجتماع غير داخلين في الموضوع

له تخصيصا او نوعيا فالحقيقة هو الاستعمال في الموضوع له الا ان المجاز الاستعمال في غيره

فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه فيكون الاستعمال فيهما على القول بجوازه حقيقة ومجازا معا لانه

في احدهما مجاز وفي الآخر بل بمعنى ان الاستعمال في المعنيين حقيقة وفيهما مجاز وهذا جمع بين المتنافيين

بمعنى كون الحقيقة وكذا المجاز فان ارادة الغير مجاز وليست ارادة الموضوع له مدخلية في المجاز

فيهما حقيقة من جهة الاستعمال في الموضوع له ومجازا من جهة الاستعمال في غيره فلا يكون المستعمل فيه الحقيقي

والمجازي واحدا الا انا نعلم ان المجوز بين قائل بكونه حقيقة ومجازا وهو ما ذهب

اليه العلامة قدس سره وقائل بكونه مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل كبعضهم او العكس كآخر ووجه الكل

واضح والكل مشترك في كونه خلاف الاصل الثاني استعمال اللفظ في المجازين كاستعماله في الحقيقة

والمجاز الا ان الجواز في غير المفرد في المجازين ايضا غير ثابت لاختصاص التغليب الثابت بالحقيقة

في المجازين كاستعماله في الحقيقة والمجاز الثالث كما مر في المشترك من انتفاء القائل بالخلاف على التمسك

في العدم لعدم الرخصة جار فيهما بعينه

اعلم ان جماعة ممن لا تحقيق لهم حكموا بدخول العلم

في مدلولات الالفاظ حقيقة كاسماء مجازية من حيث الوضع فزعموا ان معنى لا يتوضأ بالماء النجس النهي

عن استعمال الماء المعلوم نجاسته وان ما جهل ثبوت الوصف له خارج عن النهي وضعا ومقتضى ذلك

ان مجهول النجاسة واسطة بين الطاهر والنجس وهذا فاسد بل هي موضوعة للامور الواقعية لان المفهوم عرفا من

الالفاظ لمثل الماهيات من حيث ذواتها من غير التفات الى كونها معلومة فان المفهوم من الماء والجسم

السيال المعروف وكل ما هو ممكن للشيء في نفس الامر فهو ماء سواء علم بهذا العنوان او لم يعلم وكلام اهل اللغة صريح

في ذلك فانهم لم يذكروا في عنوانات الالفاظ انها اسماء للمسميات من الامور الواقعية ولم يذكر احد منهم

العلم وايضا يتعلق العلم والجهل والشك بمدلولاتها قطعا ولو كانت موضوعة للامور المعلومة لم يصح

تعلقها بها وايضا نرى انا نضع الالفاظ للمعاني من غير خطور العلم والجهل ببالنا وقيل باختصاصه بالمشتقات

وغير ان مقتضى قواعد الاشتقاق ان المشتق هو الذات المتصفة بالمبدأ فاذا كان العلم خارجا عن المبادي

كان خارجا عن المشتقات ايضا وكان سبب هذا التوهم ان المجرد لا يصح له الاختيار الا مع العلم بالموضوع والمحمول

كان قوله هذا الماء طاهر في قوة هذا الذي علم انه ماء معلوم الطهارة وكذا لما كان الطلب بالقياس عند العقل وكان

العلم من شرائط القدرة كان قوله لا يستعمل النجس بمنزلة قوله لا يستعمل ما علمت نجاسته والجواب ان اعتبار العلم في المخبر

لكونه من لوازم صدقه عند المخبر لا لكونه جزءا له في المدلول وكذا اعتباره في الطلب لامتناع طلب ما لا يعلم والحاصل

ان عند تعلق التكليف يعتبر العلم لدليل خارجي لتحقيقه ان الالفاظ وان كانت موضوعة للمعاني النفس الامرية

ولكن انما تعلق حكم على اللفظ فاما يكون مما يتعلق به الطلب كما اذا قيل تبينوا في خبر الفاسق ولا شك ان المراد في

الاول هو المدلول النفس الامري والحكم فيه مطلق بالنسبة الى العلم واما في الثاني فلا تنجز ممكن لانه مطلق

من شخص آخر ولا يمكن طلب حكم معلق على شيء من شخص مع قطع النظر عن علمه فالفاسق وان كان بحسب الوضع

موضوعا لمن ثبت له صفة الفسق في الواقع سواء علم المخاطب بثبوته او جهل الحال ولكن انما علق عليه التبين

بها فلا يمكن ابقاؤه على الاطلاق والا لكان المعنى تبينوا في خبر من ثبت له الفسق سواء علمتم بثبوته او عدمه او جهلتم

الحال وهذا تكليف بما لا يعلم بل مستلزم لعدم كون الحكم معلقا على هذه الصفة وما قيل من انه لو كان كذلك لوجب الفحص

والتفتيش ففيه ان اعتبار العلم لابد منه ووجوبهما لا ينافيه بالعلم الحاصل عنهما فان المعنى ان جاءكم من علمتم فسقه لوجب

الفحص ولو سلمنا عن ذلك وابقينا اللفظ على مقتضى وضعه نقول لا شك في ان التكليف مشروط بالعلم فيكون المجهول

يكون هذا الحكم اليه المكلف معلوما
كما اذا قيل الفاسق

نبينوا في خبر من له صفة الفسق في الواقع بشرط علمكم به ورفع التنزل عنه ايضا نقول لا اعتبار للعلم في
التكليف للعليقة تحته واتقى فيما امر يعلم نفى التكليف بالاصل وقد نفى بعدم الاعتبار العلمي في التكليفات
ايضا استنادا الى ان اعتباره لكون الامتثال موقوفا عليه ولا يتوقف لامكان الامتثال لدفع الشبهة بفعل
جميع ما وقع فيه الاشتباه او تركه فيجب لوجوب ما لا يتم الواجب الا به احتياطا وذهب ثم ذلك لبعض الفقهاء الى
وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة وقيده لانه يحصل الاشتباه بين الامور المعينة ولا يجري في غيره
وثانيا انه ايضا يتوقف على العلم بحصر المامور به بين اشياء وان لم يعلم بعينه ونحن لا نقول باشتراط العلم
من جميع الوجوه **مصباح** قد وقع الخلاف في الالفاظ الموضوعة للمعاني المخترعة من الشارع بنوعيها
وذواتها او بكيفياتها واوصافها وشرائطها ولوازمها هل هي اسماء للصحيحة اي الماهيات المستجمعة لجميع
شرائط الصحة واللازم لتقدم اولا مقدمات الاولى قبل المقصود من هذا البحث تعيين المراد من هذه الالفاظ المستعملة
في خطاب الشرع مع قطع النظر عن كونه حقيقيا او مجازا فانه محل الخلاف لا يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية
اذ النافي لها ايضا ينكر اصل المعاني الحادثة لها بل يدعي ان الشارع استعملها فيها على التجوز فقد يبحث ان تلك الالفاظ هل هي
الصحيحة او الاعم غاية الامر ان نزاع المثبتين في تعيين الحقيقة ونزاع النافين في تعيين المجاز ويظهر من بعضهم ان
النزاع في تعيين الحقيقة لان المتبادر من الاسم وقيل يوجه بالحمل على عرف المتشرعة فان تعيين المعنى العرفي ليستلزم تعيين
الشرعي اقول ما لاحظه ادلة الطرفين يمنع عن قطع النظر عن الحقيقة والمجاز بل هي صريحة على صوتها ان المراد
اثبات الحقيقة والظاهر منها ان حجية الطرفين حيث يعلم بينها مجازية الطرف المخالف بل نقول الظاهر امكان التعميم لانه لا يراد
ان كان امكان المجازية فهو ثابت لكل من المعنيين قطعا وان اريد وقوع التجوز فكذلك لاتفاق الطرفين كما هو مذكور
في اجوبتهم الثانية صرح والدي العلامة ره عدم اختصاص النزاع بالفاظ العبادات ووقوعه في المعاملات ايضا
ويظهر من جمع اختصاصه بالاول وكانه لما اشتهر من ان موضوعات الاحكام ان كانت من العبادات فتوقيفية وان
كانت من المعاملات فليست بتوقيفية بل يرجع لمعرفة الغرض منها الى العرف واللغة واهل الخبرة وان توقفت صحتها
شرعا على شرائط شرعية وهو لا يقتضي مغايرة معانيها المفهومة شرعا للغوية اقول لا يخفى ان المناط في ذلك
الخلاف ثبوت الوضع او مطلق الاستعمال في زمان الشارع مع كون المستعمل فيه معروضا للصحة والفساد فمتى حصل
هذا المعنى في لفظ جرى فيه الخلاف وان كان من المعاملات والا لم يجر فيه وان كان من العبادات ليس لاحدهما
خصوصية هذا المعنى في لفظ جرى يوجب الخلاف وانتفائه ولا شك ان الصحة والفساد يعرضان للمعاملات ايضا كعروضهما
للعبادات فان كان كلام فانما هو في وقوع وضع الشارع او استعماله وقصوده ان كان ان وضعه واستعماله
انما يصح في العبادات دون غيرها فبطلانه ظاهر وان كان ان ذلك لم يقع في غير العبادات ففيه ان الظهار وغيره
فان الظهار والطلاق والخلع والمبارات واللعان والايلاء لم يكن في اللغة بهذه المعاني المعروفة في عرف الشرع
وكذا النكاح فتخصيص الخلاف بالعبادات مما لا وجه له بل اطلاق الحكم يقتضي تعميمها العبادات دون المعاملات
في محل الحقيقة الشرعية الاشارة اليه الثالثة اعلم ان مسميات هذه الالفاظ ماهيات مركبة من اجزاء وشرائط
جعلها الشارع شرعا الصحيحة منها فصحة كل ماهية انما يكون بكونها مجتمعة الاجزاء المجتمعة لجميع الشرائط وفساده بان

يكون

مصباح

يكون بفقدان ماهية من ماهيات اجزائها او اخرى بعدم تحقق شرط من شرائطها الرابعة قد علمت ان
لتلك المسميات ماهية وشروطا والماهية عبارة عن مركب من الاجزاء من دون مدخلية الشرائط وهي خارجة
عنها وتلك الالفاظ لما كانت محتملة لكونها موضوعة بازاء الماهية مع قطع النظر عن استجماعها للشرائط
او بازائها مع ملاحظة اجتماعها لها فاختلفوا في انها هل هي موضوعة للاول اي الماهية لا بشرط او
الثاني اي الماهية بشرط اجتماعها لها فمراد من يقول انها اسامي للصحيحة انها اسامي للماهية مجتمعة لشرائط الصحة
الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول انها اسامي للاعم انها اسامي لنفس
الماهية من حيث هي المقابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية بل انه وقوع النزاع في الفاسد بنقص جزء
من الاجزاء ايضا ان كان مما لا يجب بنقصه سلب اسم المركب عنه عرفا كالاصبع والاذن بالنسبة الى الانسان واما
الفاسد بنقص جزء يسلب الاسم عرفا كالراس والرقبة للانسان فلا خلاف فيه على الظاهر اجمالا في محل النزاع
الخامسة اعلم ان مراد من يقول انها اسامي للصحيحة ليس انها اسامي للماهية والشرائط مقابل للماهية ولكن
بشرط استجماعها للشرائط وكذا ليس مراده ان الصحة ماخوذة في مفهومها بل المراد انها اسماء للماهيات المخصوصة
التي اذا اوجدها المكلف كانت صحيحة السادسة اعلم ان النزاع في ان الالفاظ هل هي اسماء للصحيحة او للاعم لا ينافي
تحقق الخلاف في ان امر الشارع هل تعلق بالصحيحة او الاعم بل كل يقول ان الامر لم يتعلق الا بالصحيحة يعني ان المطلوب
الصحيح كيف والصحة نفس موافقة الامر فلا يمكن كون الفاسد مامورا به وبعد وصل فالاسم على معنى يوضع له
لا يوجب كونه مطلوبا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انه ذهب الاكثر الى كون الالفاظ المذكورة اسماء للصحيحة وهو
مذهب الشيخ والسيد والعلامة في يه والمنية والمحقق في ايضاح الشرائع ونقله في المعارج عن قوم والعميدي
في شرح يب والفاضل جمال الدين في اول التمهيد وابن زهرة في قواعده وثانيهما في مسالك ووالدي العلامة ومن
العامة الداني والامدي والحاجبي ولكنا رجحنا انها اسماء للاعم وهو الظاهر من موضع من النهاية وشرح الشمسية
وتمهيد الثاني الشهيدين ونسب الى الجمهور وهو المحكي عن البيضاوي في النهاية وهو الحق وذهب بعضهم التفصيل بكونها
اسماء للصحيحة بالنسبة الى الاجزاء وللاعم بالنسبة الى الشرائط لنا الاستقراء المفيد للعلم بانا نرى ان كل
من يخترع شيئا مركبا من اجزاء او مشروطا بشرائط ويضع له اسما لا يضعه لجميع اجزائه وشرائطه بل نرى الناس
انهم يطلقون الاسم عليه ولو انتفى بعض شرائطه او نقص بعض اجزائه اطلاقا حقيقيا فمن يفرق بين معجون
معجونا مركبا من اجزاء معينة باوزان مقررة وسماه باسم فلو نقص منه جزء او زاد او نقص جزء منه يطلق الاسم
عليه عرفا حقيقة ولا يجوز السلب عنه في العرف ولا يشترط في الاطلاق ذكر القرينة وكذا من صنف كتابا
وسماه باسم او وضع اسما للعبيد ثم نقص بعضها داره او بيتا او شجرا او بدا او اصبعا فلا يشك احد في صحة الاطلاق الحقيقي
للاسم على الناقص وعدم صحة السلب بل لا شك في الوضع للاعم لعدم مشاهدة الواضع ولا علمه بكيفية الوضع ومنه
عادة الناس سلفا وخلفا ولو تنبهت بشهد مما ذكر انك لو سمعت وضع الاسم للاعم المذكور لا تعرف من اصل
للواضع ولا اسماعك لكيفية الوضع للاعم من غير تشكيك حتى لو سلب احد الاسم عن بعضها بنقص اسم نفي بصير عنه
ليستهزئ عليه ويستقبح فمن اين حصل لك العلم بذلك فهو جار في الشرائع فيهم من دون تفاوت ثم نقول كذلك

بالاسم يتعقد

او وضع ونقص عنه ورقة او ورقتان او بنى بلية
او دارا او بستانا او حفر قناة وسماها باسم معين

القرائن المتكثرة من الاستعمالات الغير المحصورة المعلومة المتتبع في الاخبار كلما يظهر من استقراء ابواب
مبطلات الصلوة وخللها وساير العبادات والاطلاقات العرفية المتجاوزة عن حد الاحصاء وقد استدل لوا
على المختار بوجوه ضعيفة منها صحة التقسيم الى الصحيح والفاسد فيقال الصلوة اما صحيحة او فاسدة وقد تمنع
الطلاق في الى نتمي ويدعي وهاتي بعد ذلك ان التقسيم مع عدم احتمال الاشتراك اللفظي يدل على الاشتراك المعنوي
وفيه انه يدل عليه اذا لم يستعمل في غير القدر المشترك كما يأتي والظاهر ان هذه الالفاظ استعملت في الصحيح ايضا ومنها
صحة استثناء الفاسد فيقال الصلوة رافعة للدرجة الا الفاسدة منها ما لم يكن يتطهر وهو لا يكون الا مع كون
المستثنى داخلا في المستثنى منه اما العموم او لا عمية وفيه ان الصحة الاستثناء يجامع عموم المجاز واطالة الحقيقة
انما هي فيما لم يعلم الاستعمال في غير هذا المعنى ومنها تبادر القدر المشترك فانه لا يفهم من قول القائل رايت رجلا يصلي
الاخبار بالصحيحة ولذا لا يكذب لو ظهر فساده وكذا لا يفهم من قوله فلان لا يصلي ولا يغتسل انه لا يأتي بهما
على وجه صحيح بل يفهم انه لا يأتي بهما مطلقا ولذا يكذب لو ظهر انه يأتي بهما على وجه فاسد وفيه منع التبادر كيف والخصم
ادعاه على خلافه وعدم فهم الصحيحة في المثال الاول ثم وعدم تكذيبه اذ كان يجب عليه حمل افعال المسلمين على الصحة
ولذا لو علمنا انه يعلم الفساد لا يقطع بعدم تكذيبه وكذا عدم فهم نفي الصحيح في الثاني والخصم لا يسلم التكذيب لو ظهر نعم
انه يأتي بهما على وجه فاسد مع انه لا يلزم من عدم تبادر الصحيحة تبادر الاعم ومنها عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته
بل واكثر ما علم فساده ايضا وفيه ان للخصم منعه ايضا كيف وهو يدعي على خلافه ومنها انها لو كانت اسامي للصحيحة
لزم القول بالف ماهية لصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء اخر وللحافظ شيء وللناسي شيء اخر وهكذا واما على القول
بالاعم فلا يرد لان هذه احكام مختلفة يرد على ماهية واحدة ولا يخفى ما فيه من التخاذل لو كان اما اولا فلانا لا نلتزم
ذلك ولا محذور فيه واما ثانيا فلان القائل بالصحيحة لا يقول بوضعها لكل صحيح منفردا بل يقول بانها
موضوعة للقدر المشترك فهي ماهية الصلوة كما ان القائل بالاعم لا يقول بكون كل فرد ماهية مغايرة للاخرى
واما ثالثا فلانا نقول لو كانت اسامي للاعم لزم القول لعشرة الاف ماهية الصلوة الظهر مثلا لتارك السورة
شيء ولتارك الفاتحة اخرى ولتارك الجزء الفاتحة شيء اخر وهكذا والجواب الجواب واما رابعا فلانه لو استلزم
القول بالصحيح القول بالف ماهية الصلوة الظهر مثلا ويرد على المحذور ففيها القول بالاعم بنقل الكلام الى الصلوة
الظهر الصحيحة فلا يمكن القول بكونها اسامي للاعم فيلزم القول بالف ماهية لصلوة الظهر الصحيحة فان التزم في ذلك
لم لا يلتزم في ماهية الصلوة ومنها انهم اجمعوا على ان اركان الصلوة ما يبطل بنقصانها زيادتها ونقصانها عمدا
او سهوا او لا يمكن زيادة الركن عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه فاسدا او مع ذلك يعد ركنا ولولا يصدق
زيادة الركن فان قيل المراد صورة الركن قلنا ان من انحنى قدر الركوع لاخذ شيء لا يوجب البطلان الزيادة
الركن مع انه زاد السورة وقيمها ولا منع لخصمه من الحط وثانيا انه لو كان الركوع مثلا للاعم لزم بطلان
صلوة من انحنى قدر الركوع لاخذ شيء لكونه ركوعا على الاعم وثالثا انا نقول ان المراد الصورة واطلاق الركن
عليها على سبيل التجوز لا يلزم الاطلاق في جميع المواضع ومنها تعبيدها بالقيدين واستعمالها في المعنيين والاصل
فيها الوضع للقدر المشترك وقد يمنع من الاصل ومنها انها لو كانت للصحيحة لما جاز عطف الامر بها على الامر بفعلها

ولا يتعلق الامر بها على الفاظها لان الصحيحة لا يكون الا مامورا بها ولا الامر باعادتها انا من صلاة الاعادة يدل
على تحقق المدلول في الاولات في الكل امثال البيان الاشتراط في الثاني منع كون كل صحيحة بالمعنى المتنازع
فيه وهو المتجمع لجميع الاجزاء وجامعا للشرائط مامورا به بل كل مامور به صحيح وفي الثالث انه لا يثبت الاستعمال
وهو اعم من الحقيقة حيث انها استعملت في الصحيحة كما في قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فان
الناهي ليس الا الصحيح ومنها انها لو كانت للصحيحة لزم التناقض في مثل لا تصل في المكان المغصوب وفيه
ما سبق احتج القائل بالوضع للصحيحة بوجوه ايضا منها التبادر وصحة السلب عن الفاسد وفيهما المنع و
منها ان العبادات باسرها متعلقات الطلب ولا شيء من الفاسد كذلك وفيه منع كون الفاسد
عبادة ومنها ان الماهيات مدلولاتها اجزاء يتالف منها ولو كانت للاعم لصح اطلاقها مع فقدها فيلزم
انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون جزئه وفيه اولا منع لزوم ذلك لم لا يجوز التسمية الى الاجزاء دون الشروط وثانيا
انا نسلم انتفاء الجزئية فان جميع الاجزاء اجزاء للصحيحة لا الفاسد ومنها ان الشارع وضع هذه الالفاظ للماهيات
مركبة من اجزاء وشرائط معلومة فيكون حقيقة فيها مجازا في غيرها وفيه انه مصادرة ومنها
ان العبادات توقيفية ولو كانت للاعم لم يكن كذلك وفيه منع الملازمة ومنها ان الحقيقة
في امثالها حصلت بالغلبة وهي كانت في الصحيحة وفيه منع كونها في الصحيحة بل استعملت في القدر
المشترك استفيدت الزيادة من خارج اللفظ ومنها ان الشارع في جميع اوامره ونواهيه اراد الماهية
الصحيحة ومن البعيد تجوز كل هذا الاستعمال وفيه منع الارادة من اللفظ اولا وعدم بعد تجوز ثانيها
ومنها انه قد ورد في الكتاب والسنة وكلام المتشرعة اراده بنفس الماهية من هذه الالفاظ وترتب
الطلب المدح على فعلها والذم على تركها فيكون الماهية في الصحيح اذ المدح والذم لا يكونان
الا عليها وفيه اولا انه لا يثبت الاستعمال الا عم من الحقيقة وثانيا ان علم ترتب المدح والذم على
طبيعة الاعم ممنوع ومنها قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام
وامثالها دل على انتفاء الماهية بانتفاء الامور المذكورة فان مثل ذلك حقيقة في نفي الماهية
والحمل على غيره لا يرتكب الا بدليل ودعوى ظهور الهيئة في نفي الصفة ممنوع وفيه انه اخص المدعي
من وجهين لاختصاصه بما ورد في الاخبار من خصوصيتها باعتبار الالفاظ والاجزاء والتعدي
الى غيرها لا دليل عليه والتمسك بعدم الفصل في امثال هذه المسائل ضعيف جدا وقد استدل لوا بادلة
ضعيفة اخرى ذكرنا مع ساير ما يتعلق بالادلة المذكورة في الاساس وشرح التجريد تتميم اعلم ان منهم من جعل
ثمرة النزاع امكان اجراء الاصل في ماهية العبادات وعدمه فقال يصح على القول بالاعم وبالثاني على
القول الاخر فانه اذا تعلق التكليف بواحد من مدلولات هذه الالفاظ فعلى الاعم يكون القدر المشترك مكلفا
به قطعا ولا يكون في المكلف به اجمال ويحصل الامتثال بالاتيان به واما ما شك في جزئيته او شرطيته للماهية
لا يعلم التكليف به فيصح نفي وجوبه واستحبابه بالاصل واما على الصحيح فالمكلف به هو الماهية الصحيحة ولا يحصل
الامتثال الا بالاتيان بها فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يقع الشك في ماهية المكلف به فيكون مجملا و

او شرطيته ثم

نعم

ايضا على الاول
ولاستدعاء الشغل اليقين بالبراءة اليقينية لا يمكن القول باصالة عدم وجوب المشكوك فيه
بكون المدلول معلوما ويكون جريان الاصل في الحكم الشرعي وهو صحيح وعلى الثاني يكون في معنى اللفظ
غير جاير فان قيل مراد الشارع لا يكون الا الصحيح متعلق التكليف ليس هو الاعم فلا يحصل الافتراق بين القولين
فان غاية ما في الباب ان الصحيح على القول بالصحيح وصف للموضوع وعلى الاعم المراد قلنا كيف لا يحصل
الافتراق مع ان الاصل يجري في الارادة دون معاني الالفاظ ومنهم من فرق في ذلك بين الجزء والشرط فقال
بعدم جريان الاصل في الجزء مطلقا وحصل التفريع على القولين بالشرط وصرح والد العلامة ره بجريان
الاصل فيهما مطلقا مع اختيار القول بالصحيح فيصح الاجزاء مطلقا وهو الصحيح بل قيل انه لا خلاف فيه وانه
الفصل الخامس
ليس في الكلام الاوايل والاواخر يظهر منه خلاف وسيأتي وجهه في بحث الادلة العقلية
في النقل وهو وضع اللفظ الموضوع لمعنى بازاء اخر لمناسبة مع الاول مع هجره سواء كان تعينيا او تعيينيا
الاصل عدم النقل بمعنى انه اذا دار اللفظ بين كونه منقولا او غير منقول يحمل على الثاني ولا يلتفت الى احتمال
النقل واحتماله تارة يكون باحتمال نقل اللفظ من المعنى المعلوم له الى غيره واخرى باحتمال نقله من الغير اليه وهو تعيين
خلاف الاصل اما الاول فيدل عليه وجوه منها الاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان بناء العلماء من زمان
آدم الى زماننا هذا بل بناء الانبياء والحجج على ذلك فانهم اذا سمعوا لفظا له معنى يحملونه عليه من غير
التفات الى احتمال النقل ولو توقف احد لذلك لخطّؤوه وسفهوه ومنها ان طريقة اهل اللغة
والعرف التي هي المحقق المقام على ذلك فان المعروف من طريقتهم والمعلوم من ديدنهم انهم مالم
يعلموا النقل بدليل مقبول لا يلتفتون اليه ويفسرون الالفاظ بالمعاني المعلومة اولا ويحملونها عليها
ومنها انه لولاه لزم سد باب التفهيم والتفاهم مطلقا اذ ما من لفظ الا ويحتمل فيه احد النقلين ولو من المتكلم
نفسه ولا يفيد في دفعه القرينة اللفظية لوجود هذا الاحتمال فيها ايضا ومنها ما مر في الفصل الاول من
اصالة عدم الحادث في اللغات واما الثاني فيدل عليه وجوه ايضا منها انه لولاه لزم انسداد باب استنباط
الاحكام الشرعية في هذا الزمان واشباهه اذ لا سبيل الى فهم المعاني المتداولة في زمان الشارع غالبا الا بالعلم
بها فيما يحصل انما يحصل في الاغلب بما لا يفيد انه كان هذا المعنى حقيقة في زمان الشارع او قبله ايضا
الا بملاحظة هذا الاصل ومنها انه لولاه لزم كون تاليف الكتب لغوا في الاكثر بل الحصر لان اسقاطه منها
باهل زمان التاليف لان الاجنبي لا يفهمون منها الا ما يتعارف عندهم من معاني الفاظها فلولا هذا الاصل لم يعلم
معانيها وبيان المعنى في زمن التاليف غير متعارف في البيان لا يكون الا بالمفظ ومنها ان طريقة اللغة والعرف
الذي هو الحجة فيما نحن فيه جرت على ذلك فانهم اذا رأوا كلاما من شعر او خطبة او غيرهما ممن تقدم عليهم يحملونه
على المعاني المعلومة عندهم ما لم يعلموا النقل اليها ويعولون عليهم في فهم بعض الالفاظ على الكتب اللغوية لا يقال انه
انما يفيد لو كان اثبات المعاني في الكتب عند صدور هذا الكلام او قبله واما اذا احتمل ان يكون بعده فلا يتم الا بهذا
الاصل لان اخبار اهل اللغة انما يكون عن المعنى المعروف في زمانهم غالبا مع انهم يحكون الالفاظ المختلفة في زمان القدماء
على معنى واحد على ان بيان المعاني في الكتب ايضا لم يكن الا بالالفاظ ومنها الاجماع القطعي الحاصل من المعصوم على ما يرونه

وقد يتمسك

وقد يتمسك بان اصالة عدم النقل بالمعنى الاول مستلزم لاصالة تعدد هذا المعنى وفيه انه لا يفيد في المقامات التي
يحتاج فيها الى هذا الاصل وهي ما علم ان اللفظ في زمان الشارع مستعمل في معنى بحيث يتعارض منه مع اصالة تأخر
الحادث الفصل السادس في تعارض الاحوال وتوضيح المقال انه قد عرفت ان الاصل عدم التجوز والذي من
الاضمار والتخصيص وعدم النقل والاشتراك فحيث لم يعلم وجود شيء منها يحكم بمقتضى الاصل واذا احتمل احدها
واذا علم تحقق واحد منها بقرينة يحكم بمقتضى ما علم وقد يعلم تحقق واحد ولكن لا يعلم تعيينه فيحصل التردد
بين هذه الامور وليس واحد منها موافقا للاصل حتى يحكم به بل لا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وما لم يكن تلك
المرجحات معلومة لكل احد فاضطر الاصوليون الى تاسيس اصول وضوابط يتميز بها الراجح عن المرجوح والاحتمالات
المتصورة حسبه بافراد التخصيص والاضمار من اقسام المجاز لاختصاصهما بمزيد اختصاص وامتياز من ساير اقسامه والنظائر
بين هذه الخمسة ستة وعشرون عشرة منها ثنائية والبواقي ثلاثية ورباعية وخماسية ولما كان حكم غير الثنائية
معلوما بعد العلم بحكمها اقتصر عليها منها في تعارض المجاز والاشتراك وهو اما يكون مع الاشتراك اللفظي
او المعنوي ومعهما الاول وهو لا يكون الا اذا كان اللفظ محتملا لمتعدد على اقسام لانه اما يعلم ان واحدا من المعاني
المعلوم استعمال اللفظ فيها حقيقة ولا يعلم التعدد بين ما يعلم ان بينهما علاقة التجوز او يعلم عدمها او لا يعلم شيء منهما
فهذه ستة اقسام والمشهور ترجيح المجاز في الجميع نسبه الى المحقق والعلامة والعميدي والبهائي وصاحب المعالم
ووالدي العلامة قدس سره والحاجبي والعضدي والبيضاوي واختار السيد المجيد ومن تابعه الاشتراك في الجميع وتوقف
فيه بعض المتاخرين من اصحابنا مطلقا وبعضهم من جماعة التفصيل بين ما اذا وجدت العلاقة بينهما وما لم توجد فرجحوا المجاز
في الاول والاشتراك في الثاني والظاهر عندي ترجيح التجوز في الاول والتوقف في البواقي ثم فائدة النزاع لا
يظهر في هذا الاستعمال الذي علم فيه المستعمل فيه لانه يكون معلوما سواء كان تجوزا او اشتراكا وكذا في استعمال الاخر حيث
الاحتياج الى القرينة وعدمها لاحتياج البعض على التقديرين بل انما يظهر فيما اذا ورد هذا اللفظ في كلام ولم يعلم معناه
فعلى الاشتراك يتوقف وعلى المجاز يحمل على المعنى الاخر الحقيقي اذا كان معلوما وفيما اذا وجدت قرينة صارفة عن الحقيقة
المعلومة فقط فيحمل على الاخر على ترجيح الاشتراك ويتوقف لو تعددت المجازات على ترجيح المجاز والتوقف كالاشتراك
في الاول وكالمجاز في الثاني لنا على الاول وهو ترجيح التجوز فيما علم فيه ان احد المعنيين حقيقة وشك في الاخر
وعلم وجود العلاقة بينهما وجوه منها انا لو قلنا بالاشتراك او توقفنا فقد خرجنا عن مقتضى اصالة عدم الاشتراك
بلا مخرج فان قيل كما ان الاشتراك خلاف الاصل فكذلك المجاز قلنا كون هذا المعنى مجازا بالمعنى المعلوم فعلا سواء علم له الوضع
الاشتراكي لا وانما التشكيك في الاشتراك ههنا فالى ان كون التجوز ههنا خلاف الاصل ثم اذا لم يثبت مخالفته للظاهر فيما
بينا في اصل الحقيقة بعينه والتجوز هنا لا ينافي هذين بل مما ان الاول فيما علم مجازيته معنى واريد تعيين المراد
في غير المشترك والثاني في صورة وحدة المستعمل فيه ومنها ان الاشتراك موقوف على الوضع الحادث والاصل
عدمه واما المجاز فانه ولو توقف على الوضع ايضا الا ان الوضع الاول يكفي لصحته فان قيل المجاز ايضا يتوقف
على ملاحظة العلاقة والاصل عدمها قلنا هذا الوارد في الحكم في الاستعمال المتحقق في هذا المعنى المشكوك فيه حين علم
الاستعمال فيه ولكنك قد عرفت انه لا كلام لنا فيه بل الغرض العلم بالمستعمل فيه اذا استعمل اللفظ بلا قرينة

لان المشترك لا يجري فيه اصل الحقيقة وجريانه انما هو مع عدم القرينة
والمشترك اذا كان معه قرينة معينة فلا يجري اصل الحقيقة ولو كانت
خالية عن القرينة لا يحكم ايضا باصالة عدم القرينة حتى يحكم
بعدم القرينة يعلم معه استعمال المشترك
بلا قرينة معه دائما

فصل ٥

مفتاح

(٢٦

ولكن اذا اردنا الاستعمال في هذا المعنى ولا شك انه ح لا يجري اصالة عدم الملاحظة ومنها انه لو صححنا الاشتراك
لزم سد باب التفهيم والتفاهم في الاكثر اذ ما من لفظ الا وقد استعمل في غير ما علم انه معناه الحقيقي وهو محتمل الاشتراك
ولو من وضع المتكلم او وضع عليه وما علم فيه التجوز قليل جدا بل بعد ثم هذا كله في غير هذا الاستعمال المتحقق في
المعنى المشكوك فيه واما فيه فلم يرجح التجوز فنقول لو صححنا الاشتراك او التوقف لزم عدم حمل اللفظ على الحقيقة
المعلومة في غير هذا المورد كما هو شان المشترك وما توقف في اشتراكه وعدمه وهو باطل لاجابة الجزم بعن
مقتضى اصالة الحقيقة الخالية عن المعارض بلا دليل فتعين التجوز ولنا على الثاني اي التوقف في البواقي اما في
الثاني وهو ما لم يعلم فيه ان احد المعنيين حقيقيان او مجازيان او احدهما حقيقة والاخر مجاز او لا والجامع
الى الوضع ولذا في الثاني لثالث وللثالث مرجح وجيه لما عرفت من عدم كون احد المعنى والكل مخالف
للاصل وليس على شيء منها دليل واحتياج الاول الى الوضعين دون الاخرين لا يوجب ترجيحه لما عرفت من
عدم كون مثل ذلك مرجحا فيجب التوقف وقد يرجح الاخير عكسا برجوع هذا القسم الى الاول ليوجب حمل احد المعنيين
على الحقيقة اذ لولاه لزم كون المعنيين مجازيين لا حقيقة لهما فهو اما ممتنع او غير واقع او نادر لا يحمل عليه
المشتبه وفيه بعد تسليم حمل المشتبه على الاغلب انه يصح لو علمنا عدم الاستعمال في غيرهما وهو ممنوع واصالته معارضة
باصالة عدم الوضع لاحد المعنيين واما في الثالث والرابع فهما الاركان مع العلم بعدم العلاقة فلانا لا نعلم
مجازية شيء منهما لانه فرع العلم بالوضع لثالث ولا حقيقة المتنازع فيه في الاول مع العلم بان له حقيقة
غير الحقيقة المعلومة وهي اما المتنازع فيه او ما لها علاقة معه ولا شيء منهما في الثاني وقد يرجح … الاشتراك
لانتفاء العلاقة وفيه انه يمكن تحققها بلحاظها وبين ثالث وما سبق من الاصول … واما في الخامس
والسادس وهما الاركان مع عدم العلم بالعلاقة فلامكان وجود العلاقة حتى يرجع احدهما الى الاول او الى الاخر
الى الثاني وعدمها حتى يرجعا الى الثالث والرابع ولا يعلم شيء منهما فيتوقف واصالة عدم العلاقة غير معتبرة
مع انها معارضة بعدم العلاقة بينها حتى يستصحب لامكان المناسبة بين المفروضين بل المعدوم … مع ان العلاقة
لو كانت فرع الوجود لكانت المناسبة الكلية ايضا كذلك احتج المرجح للتجوز في الجميع باغلبية المجاز بمعنى ان اكثر الالفاظ
المستعملة في المعاني المتعددة مجاز فيما عدا واحدا منها او بمعنى ان الاستعمالات المجازية اكثر من الحقيقة او ان استعمال
كل لفظ في مجازه اكثر من استعماله في حقيقته او ان المعنى المجازي لكل لفظ اكثر من المعنى الحقيقي او ان المعاني المجازية في اللغة اكثر
من الحقيقة وبان للمجاز فوائد عديدة وللاشتراك مفاسد كثيرة والجواب عن الاول بعد منع الاغلبية بما ذكر
معانيها ان الاعتماد على مثل هذا الظن مما لم يقم عليه دليل وهو الجواب عن الثاني مضافا الى انه لا يحصل من امثال
ذلك ظن بالمدلول ولا بالوضع فالتعويل عليهما في دلالة الالفاظ … عن مجاز فقط الى انه معارض بفوائد
الاشتراك ومفاسد المجاز اسند المرجح للاشتراك باكثرية وبتقليل الاستعمال في الحقيقة وبانتقاله على فوائد
… عن مفاسد المجاز والكل في مقام المنع منه … والتفصيل يطلب من الشرح فان قلت ما … لا معالم
الحقيقة في صورة اتحاد المستعمل فيه من الارجاع الى اصالة الحقيقة بالمعنى الاول … هنا قلنا لا اختصاص
اصالتها بالمعنى الاول بغير المشترك ومع العلم بكون اللفظ مشتركا لا وجه … هذا الاصل الثاني …

المجاز

الجامع لا اشتراك المعنوي وهو اذا كان المستعمل فيه متعددا او شك في ان اللفظ هل هو حقيقة في احدها
او القدر المشترك بينهما وهو اقسام لانه اما يعلم كون اللفظ حقيقة في احدهما ام لا وعلى الثاني اما يعلم استعماله
في احدهما بخصوصه وشك في الاخر انه هل استعمل فيه بخصوصه او باعتبار الجامع او يعلم استعماله فيهما
بخصوصهما او لا يعلم استعماله في شيء منهما بخصوصه وعلى التقادير اما يعلم الاستعمال في الجامع ايضا او يعلم
عدمه او لا يعلم شيء منهما بخصوصه فهذه عشرة اقسام الاول ان يعلم حقيقة احدهما ويرجح فيه
المجاز مطلقا لرجوعه الى القسم الاول من الموضع الاول اي تعارض المجاز والاشتراك اللفظي الثاني ان لا يعلم
ذلك ويعلم استعماله في احدهما بخصوصه وفي الجامع منفردا وشك في الاخر انه باعتبار الخصوص او الجامع
ولاصالة عدم الاستعمال في الفرد الاخر بخصوص المستعمل فيرجح بانه احد الفردين والجامع فان علم كونه حقيقة في احدهما
لا على التعيين اي احد من الفرد والجامع لا احد الفردين حتى يرجع الى القسم الاول … يرجع الى القسم الاول
من الموضع الاول فيرجح التجوز في احدهما ويتوقف في التعيين وان لم يعلم ذلك ايضا يرجع الى الثاني منه فيتوقف
مطلقا وعلى التقديرين يكون الحكم التوقف في الوضع للجامع الثالث كالثاني الا ان يعلم عدم الاستعمال
في الجامع منفردا ولان الاستعمال في غير الفرد المخصوص صح ايضا معلوم فهو ايضا كسابقه
وقد يرجح في هذا القسم التجوز في غير الفرد المخصوص ولاصالة الحقيقة وضعفه ظاهر الرابع كالثاني الا ان … في
الاستعمال المنفرد وللجامع ولاصالة عدمه يرجع الى الثالث الخامس كالثاني الا ان يعلم استعماله في الفردين بخصوصهما
وفي الجامع والحق التوقف في الوضع للفرد والجامع او في الوضع لاحدهما او الثالث لرجوعه الى الاول او من
الاول السادس والسابع كالخامس الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع او لم يعلم الاستعمال فيه … ايضا اما برجحان
الى الاول من الاول فيرجح عدم الوضع للجامع او الثاني منه فيتوقف في الوضع الثامن ان لا يعلم استعماله في شيء منهما
بالخصوص ويعلم الاستعمال في الجامع منفردا ولاصالة عدم الاستعمال في غيره يرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه
وهو الجامع فيرجح الاشتراك المعنوي التاسع والعاشر كالثامن الا ان يعلم عدم الاستعمال في الجامع منفردا او لم يعلم
والحق فيه ايضا التوقف لعدم تعين المستعمل فيه وقد يقال انه يمكن ان يكون خصوص الفردين وان يكون الجامع
ولكن المخالف للاصل في الاول اكثر فيرجح الثاني ويرجع الى صورة اتحاد المستعمل فيه ويبطل انه … وقد
ظهر مما ذكر ان المختار عدم الوضع للجامع في واحد من هذه الاقسام وفي اثنين على احد تقديريهما والوضع له
في واحد والتوقف في البواقي ثم المخالف بين اربعة القائل بالوضع لكل ما علم الاستعمال فيه وهو السيد … وافقه
والقائل بالوضع للجامع مطلقا نسب الى المعارج والكتب الثلاثة للعلامة والمنهاج والحصول والمتوقف كما يحكى عن صاحب المعالم ثم
لا يستوي ولا يبعد اختصاص كل من القولين بغير الاول والتفصيل باختيار الوضع للجامع في البعض وعدمه في بعض اخر والتوقف في
طائفة اخرى لا على الوجه الذي ذكر فاحتج الاول مع جوابها ظاهر مما سبق في الموضع الاول ودليل الثاني وجوه منها ان الغالب
في المتعدد في المعنيين مطلقا كونه موضوعا للجامع فيلحق المشكوك فيه به وجوابه منع الغلبة مطلقا اولا وكلية ثانيا …
وحجيتها ثالثا ومنها انه لو لم يكن للقدر المشترك فاما يكون له … او لاحدهما او للغير … والجميع
باطل للتنوع والاشتراك في الاول ووقوع المجاز في بعض الاقسام في الثاني والتجوز في الاخرين والكل خلاف الاصل وجوابه

والتوقف في الوضع للفرد او الجامع اذا رجع الى الاول
من الاول وهو اذا علم انه حقيقة في احد من الفرد
او الجامع والتوقف في الوضع للفرد او الجامع
او الثالث اذا رجع الى الثاني منه وهو اذا
لم يعلم انه حقيقة في احد من الفرد والجامع منه دام ظله

وللمعنيين م

ان الوضع للقدر المشترك ايضا مخالف للاصل فان قيل المخالف للاصل فيه اقل اما من الاول فظ واما من الثالث فلاحتياجه
الى الوضع لاحدهما ايضا مع التجوز في الاخر قلنا اولا لا يجوز ارتكاب مخالف الاصل اقل للفرار من الاكثر كما مر وثانيا ان التجوز
لازم على الوضع للجامع ايضا اما ان اريد بالتجوز الفرضي كما يظهر من صاحب المعالم وغيره بمعنى انه اذا استعمل كان مجازا ففي
جميع الاقسام مع انه غير ضاير لجواز فرض المخالف للاصل والحاصل ان اريد الوقوع ففي غير الثلثة الاخيرة لا يقال هذا
يصح لو جعلت المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخيرة واما لو جعلت لحفظ طريق استعماله فيه ففي التجوز
فلا لانا نقول لا نسلم ان مجرد عدم الاحضار يوجب الترجيح اذ لا شاهد عليه ومنها ان اخذ الجامع في المفهوم
يقتضي ويقتضيه بالفصل لا دليل عليه وجوابه اولا انه ان اريد اخذ الجامع منفردا فليس بمقتضي وان اريد في الجملة
فهو لا يثبت الوضع لاثباتنا انه كما دليل على التعيين بالفصل لا دليل على الوضع لنفس الطبيعة ومجردها العلم عند الله
علم الوضع في الجنس في المعنى لا يوثر الثالث تعارض الاشتراك بعلم حال تعارض المجاز معها ايضا تنبيهان الاول اعلم انه
قد يعارض الاشتراكان وهو اما يكون في اللفظ باعتبار مطلق معناه واستعماله اذا علم عدم التجوز فيما استعمل
فيه مطلقا او باعتبار معنى معين وبالنسبة الى استعمال خاص اذا علم عدم التجوز فيه بخصوصه والاول اما يكون
في القسمين الاخيرين من الاقسام المتقدمة والحق فيهما التوقف والثاني يتحقق في جميع الاقسام بالنسبة الى كل من
الفردين الا في الاول فانه لا يكون الا في احد الفردين والحق فيه التوقف وفي البواقي للاصل الاشتراك اللفظي بالنسبة
الى فرد علم الاستعمال فيه بخصوصه والتوقف في غيره الا الثامن فان الراجح فيه الاشتراك المعنوي والوجه ما
المتقدم الثاني صرح جماعة منهم العلامة وعلله بان التقسيم يدل على كون المقسم مشتركا بين الاقسام وقيل يلزم
كون اللفظ مشتركا معنويا اقول التقسيم اما يكون بلفظ ظاهر في الانقسام والفردية كقولهم الطهارة تنقسم
الى وضوء وغسل وتيمم او افرادها هو هذه او لا كقولهم الطهارة وضوء وغسل وتيمم واما الثاني فعلى الاول
ينبغي القطع بالاشتراك المعنوي اذ ظاهر ان المراد ليس انقسام اللفظ بل معناه والمراد معناه الحقيقي فيكون المعنى
الحقيقي للطهارة فان المعنى هذا او هناك او لان المعناه المقسم ايضا هو الفرد كما لا يخفى ثم انظ
سترانه ليس المقسم معنى اخر كالقسم لا صالة عدم الاشتراك ولكن غاية ما يستفاد من ذلك كون المقسم موضوعا للمفهوم
عام يشمل تلك الاقسام واما انه لا يشمل غيرها فلا يعلم فلو علق حكم على لفظه وجب الاقتصار في اثباته للافراد على ما علم كونه
فردا وعلى الثاني فالظاهر التردد بين الاشتراكين فثبت احدهما فيما قطع بانتفاء الاخر هذا اذا لم يعلم استعمال المقسم في
معنى اخر او كونه حقيقة فيه والا لم يثبت احد الاشتراكين لاحتمال كون القدر المشترك معناه المجازي ومن باب عموم
المجاز مجازا مجرى اصالة الحقيقة منهاج تعارض المجاز والنقل على وجهين احدهما ان يستعمل لفظ في معنى ولم يعلم ان هذا
اللفظ هل هو مجاز او منقول بالنسبة الى هذا المعنى ام لا مع قطع النظر عن خصوص هذا المورد ويظهر الفائدة في الاول فيما
اذا اطلق المستعمل مجردا عن القرينة ففي ترجيح المجاز وجب الحمل على المعنى الاصلي وعلى ترجيح النقل يحمل على ذلك المعنى وفي الثاني
فيما اذا اطلق اللفظ فيحتمل فيه النقل فهل يحمل على المعنى الاصلي ام لا لكن المستعمل فيه وهي لما فيما اذا اردنا الاستعمال فعلى ترجيح
المجاز لابد من نصب القرينة دونه ثم انا نجد النقل والترجيح في الوجهين للمجاز لوجوه منها انه يتوقف النقل
خلاف الاصل بمعنى انه اذا علم كون لفظ حقيقة في معنى وشك في النقل منه فالاصل عدمه وكلا شك ان المستعمل للفظ معنى

المشهور

منهاج

اخر سوى المشكوك فيه هو حقيقته والاصل عدم النقل منه ويلزمه كون الاستعمال في المشكوك فيه
مجازيا ويمكن ان يقال فيه الاصل عدم التجوز كما علم منه ولان اصالة عدم التجوز هنا بمعنى ان الاصل كون
المستعمل فيه المعنى حقيقيا ولا يصح ذلك الاصل لتعدد المعنى ومنها انه لو لا ترجيح المجاز فاذا ورد هذا اللفظ مجردا
اما يحمل على المعنى المشكوك او يتوقف وكلاهما باطل لا يستلزم اولهما المصير الى مخالف الاصل والثاني التردد بغير موجب لموافق فلا
يوجبه فتعين الحمل على المعنى الاصلي وهو ملزوم المجازية ومنها اتفاق اهل اللسان وارباب المحاورات فانه لا شك في
ان كل لفظ استعمل في معنى غير الاصلي فيحتمل كونه منقولا اليه ولو من نفس المستعمل فلولا ترجيح المجاز لما امكن الحكم بكون اللفظ
مجازا في معنى اصلا الا اذا صرح المستعمل به مع ان نراهم كلما راوا لفظا استعمل في غير معناه الحقيقي ولا دليل على النقل يحكمون
بالتجوز فيه كثيرا مع انه اختلفوا في استعمال اللفظ هل هو على سبيل التجوز او النقل استند القائل منهم بالتجوز بانتفاء الدليل على
النقل والقائل بتمسك بموجباته ولولا تقديم المجاز لما كان كذلك وما يدل على تقديمه في ثاني الوجهين التردد بين نحو
الاستعمال المجازي والنقلي والوضع النوعي الثابت هنا من جهة المناسبة المشروطة في كل منهما او وجب الاول فهي معلومة
والثاني مشكوك فيه والاصل عدمه وقد يرجح المجاز ايضا بوجوه مزيفة لا فائدة في ذكرها وقد يقال ان الغالب فيما يحتمل فيه المجاز
والنقل كثرة الاستعمال وهو يرجح النقل لان المجاز يستلزم كثرة القرائن والاصل عدم كل منها والنقل لا يوجب خلاف الاصل
في الاخير ولعله ضعيف تنبيهان الاول اعلم ان لتعارض النقل والمجاز صور غير ما ذكر احدها ان يعلم النقل
في لفظ واستعمل وعلم ان المراد ليس المعنى الاصلي وكان له معنى مجازي ايضا فهل يقدم المنقول اليه او المجازي والتحقيق ان النقل
ان كان في العرف العام او الخاص فعلى الاول يقدم النقل ايضا وعلى الثاني يرجع الى تعارض المجازين والمجاز وعلى الثاني فالمستعمل
اما اهل هذا العرف او غيره فعلى الاول وثانيهما ان يحمل معنى على لفظه ولم يعلم انه الحمل على سبيل النقل او التجوز كما في قوله
الطواف بالبيت صلوة والنقل او لمرية التجوز لاصالة عدم الوضع مع ثبوت الموضع المجازي واستلزام الاول التاسيس والثاني
للتاكيد غير صالح للترجيح الثالث لا ريب ان المنقول اليه من اقسام الحقيقة ولها علامات فكيف يمكن ان يتعارض المجاز العادم لها الا
نفسه قد عرفت ان العلامة هي العلم والان يمكن الواسطة مع ان العلامات تختص بالنقل الحاصل بالغلبة او بالوضع بعد الغلبة
فلا يوجد قبلها منهاج تعارض المجاز والتخصيص على وجوه الاول ان يتعارضا في لفظ واحد ومعنى واحد بان يتعلق حكم
على عام وعلم عدم تعلقه بجميع افراده فيحتمل تخصيص البعض واستعمال العام في البعض مجازا وهذا هو الذي ذكره الاكثر والثاني
ان يتعارضا في لفظ واحد في معنيين بان علم عدم تعلق الحكم بجميع افراد المعنى الحقيقي فيحتمل تخصيص العام وارادة المجاز الاخر و
بذلك صرح في المنهاج وشرحه والثالث ان يتعارضا في لفظين ولو في كلامين لان اللفظين اما في كلام واحد بان يتعلق حكم
على عام وعلم عدم تعلقه بمعناه الحقيقي على جميع افراد العام وكان للفظ الدال على الحكم معنى مجازي يصح تعلقه بالجميع ويجب
التخصيص المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس ويكونان في كلامين وهو ايضا قسمان احدهما ان يتعارض
حديثان تعارضا لا يرتفع التعارض الا بارتكاب تخصيص في احدهما او تجوز في الاخر وثانيهما ان يتعارض حديثان وكان
احدهما عاما مخصصا والاخر مستعملا في المعنى المجازي فيكون لاحدهما ترجيح على ترجيح احدهما ولينقاد هذا من كلام والدي
العلامة طاب ثراه في الانيس ولكن يكون الاخيرين باب تعارض المجاز والتخصيص نظر لكن لكلك ما سابق مطلقا
ثم قد ذهب الاكثر الى تقديم التخصيص وتوقف فيه صاحب المعالم والعاقد والمحقق الخوانساري ويظهر ايضا من بعض

ان التعارض يتوقف على تعارض الحقيقة والمجاز وعلى الثاني فالمنقول مقدم اما في هذا العرف اوغيره ففي الاول تقديم النقل ايضا صحيح

ثم هو صورة ورود عام وخاص منافيا الظاهر فالحكم فيه على التخصيص فالاصل التعارض منه

ولا يخفى ان التوقف في تعارض التخصيص والتجوز ... التوقف فيما اذا ورد عام وخاص متنافيا ... لم ينتهي التخصيص والعلم ...

كلمات انبن المجتهدين وهو الحق له لعدم دليل على ترجيح احدهما وضعف ما رجحوا به التخصيص وهو من وجوه الاول
اغلبية سيما فى كلام الشارع حتى قيل ما من عام الا وقد خص الثانى ان فى التخصيص يكون المعنى معلوما الا ان العام
يبقى دليلا على كل الافراد فيجب حمله عليه فاذا خرج البعض بدليل بقى معتبرا فى الباقى من غير احتياج الى تامل
كلما لم يقطع بخروجه يحكم ببقائه بخلاف المجاز فانه بعد خروج الحقيقة بقرينة صارفة الى المجاز ربما لم يتعين
والمتعين فى الفهم اولى مما لم يتعين والثالث ان التخصيص يوجب حصول المقصود مع القرينة وعدمها اما الاول
فظاهر واما الثانى فلان مع عدم القرينة يحمل على العموم والمقصود فى ضمنه بخلاف المجاز وفى الكل نظر اما الاول فلعدم حجية هذا
الظن لو حصل سلمنا ولكن المراد اما اغلبية التخصيص على المجاز فى العام لا مطلقا كما قيل فلا يثبت الا ولويته الا فى الا ولين
او اغلبيته عليه مطلقا فهى ممنوعة وقولهم ما من عام الا وقد خص قلنا غاية ما يثبت تخصيص غالب العمومات واما ان
ما يتكلم به من العمومات المخصصة فلا سلمناه ولكن بثبوت الاغلبية موقوف على عدم التجوز فى شىء منها واما
اذا كان بعضها مجازا او قد يثبت التجوز فى غيرها ايضا فمن اين يثبت الاغلبية وكيف يمكن اثبات اغلبية التخصيص فى كلام
مع ان اكثر من الامر والنهى المستعملين كثيرا فى الندب والكراهة حتى جعلهما بعضهم مجازين مشهورين
وكثير منهما واردة فى صورة الاخبار فان قيل جميع ما تكلم الشارع به يعم جميع المكلفين مع انه ما من حكم الا وقد خص
بعضهم قلنا عموم الاحكام فى الاكثر للجميع ليس بعموم اللفظ بل بدليل الاشتراك سلمنا الاغلبية فهى لا يفيد فى الوجه
الاخير اذ الحاق الاقل بالاغلب يكون عند اشتباه المتنازع فيه لا مع العلم بوجوه الاغلب وعدمه واما الثانى فلان ايجاب
مثله الدلالة ولعمري قد سلمنا ولكن حجيته ممنوعة سلمناه ولكن كما قد لا يتعين المجاز عند الصرف عن الحقيقة قد لا يتعين الباقى
عند التخصيص ايضا سلمنا ولكن اللازم اولوية التخصيص من المجاز الذى لم يتعين واما الثالث فلما مر فى الثانى هذا
انه من نفى الفائدة عن هذا الخلاف فلاجل عدم نظرة على الوجه الاول ومن خصصها بما اذا تعارضت الادلة تعين فيه النظر
على الاخيرين **مسئلة** تعارض المجاز والاضمار ايضا يمكن على وجوه يستنبط مما سبق والحق المشهور فيه التساوى
لعدم المرجح وقيل يترجح المجاز لاحتياجه الى القرينة الصارفة فقط واحتياج الاضمار الى القرينة الدالة عليه
وعلى المضمر ولكثرته وغلبته ولكونه من محاسن الكلام والجواب عن الاول اشتراك المجاز والاضمار فى ذلك فان
شيئا منهما مع الوحدة لا يحتاج الى المعين مع التعدد يحتاج اليه ومع التعدد قد يتفق مع ان القرينة الواحدة
قد يكفى للاضمار والمضمر وعن الثانى انه ان اريد اكثرية افراد المجاز عن افراد الاضمار او اكثرية جميع انواعه
عن الاضمار عنه فهو كذلك ولكنه لا يوجب ترجيح نوع خاص من المجاز على الاضمار ولا شك ان المجاز المحتمل عند
التعارض نوع خاص منه وان اريد اكثرية كل نوع من المجاز عن الاضمار فهو غير مسلم وعن الثالث ان
الاضمار ايضا كذلك وعن الكل منع ايجاب امثال ذلك للترجيح ... الى ترجيح الاضمار لاحتياج المجاز الى الوضع
السابق واللاحق والعلاقة واستغنا الاضمار عنه وفيه منع استغنائه لاحتياجه الى المضمر موضوعا سابقا
والتجوز اللغوى المحذوف وهو الوضع النوعى اللاحق والى مناسبة خاصة لفظية او معنوية بين المحذوف والمذكور
وتعارض النقل مع كل من الاضمار والتخصيص كتعارضه مع المجاز بعينه يقضيان عليه فان المشهور اولوية كل منهما
من المجاز والدلالة لما دل على تقدمها عليه ايضا وكذا مع الاشتراك لانه لا يكون الا مع العلم بكونه المعنى المتنازع

فيه حقيقيا

فيه حقيقيا وشك فى ملاحظة المناسبة على المعنى الاخر فى الوضع له وفى نسخ ذلك الاخر والاصل عدمها
والمشهور فيه تقديم النقل لدليل حقيقته قطعا عما ذكرنا مرارا وتعارض الاشتراك مع التخصيص او الاضمار كتعارضهما
مع النقل فيقدمان عليه لولا اما تقديم الاشتراك وسوف يظهر بطلانه عدم حمل اللفظ عند عدم القرينة على الحقيقة المعلومة
المنفردة بلا صارف وهو باطل وتعارض التخصيص مع الاضمار كتعارضه مع المجاز فيتوقف لفقد المرجح والمشهور
تقديم التخصيص وهو مبنى على تقديمهم اياه على المجاز المساوى للاضمار وقد عرفت عدم دليل عليه

الفصل السابع

فى المشتق والمعتبر فيه المشتق بالاشتقاق الاصغر وانواعه معروفة **منهاج** اختلفوا فى المدلول الحقيقى للمشتق
بحيث كون الذات متلبسة بالمبدأ وعدمه ومحل النزاع المشتق الذى لم يكن الزمان جزء من مدلوله فلا كلام فى الافعال
الدالة على الزمان وانما الكلام فى اسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثالها وتحقيق المقام انه لا ريب فى ان
ان المشتق كضارب ومضروب وقائم وحسن وضعت لمعان اذا استعملت فيها يكون حقيقيا وذلك المعنى امر واحد يعبر
عنه بالذات الثابت لها المبدأ والمتلبسة به ولو اردت فهمه فاستحضر زيد الضارب والقائم فى ذهنك مع انخلاع الزيدية
عنه من حيث هو زيد فهو معنى هذين اللفظين ولكن زيد مثلا اذا كان فى وقت متلبسا بالقيام فتصوره متلبسا
به من حيث هو متلبس به فذلك المتصور معنى من المعانى ولو كان فى وقت قائما فقعد فاذا تصورته حال القعود
من حيث كان متلبسا بالقيام سابقا فقعد فهو ايضا معنى مغاير للاول ولو كان قاعدا ويتلبس بالقيام بعد فتصورته
به متلبسا بالقعود من حيث انه يتلبس بالقيام بعده فهو ايضا معنى مغاير للاولين واذا اردت شيئا من هذه المعانى حقيقة
من اللفظ لا يشترط وجودها حال التكلم ولا يشترط فى ارادة الذات المعلومة من لفظ رستم فى قولنا رستم كان
شجاعا وجوده ان التكلم ولا فى ارادة اليوم المعهود حقيقة من لفظ القيمة فى قولنا القيمة آتية وجودها حين وان اشترط
فى كون رستم فى قولنا هذا رستم والقيمة فى قولنا اليوم يوم القيمة حقيقة فى المعنى المراد تحققهما حين التكلم لكنه ليس
اشتراط ذلك لشىء الا لاطلاق الحقيقى اللفظين رستم والقيامة بل لما هو شرط صدق القضيتين الدالين على وجودهما الآن
ان شيئا من المعانى الثلثة ليس الزمان جزء منه وظاهر فان المتصور فى الاول هو زيد المتلبس بالقيام من حيث هو كذلك
والمتصور الثانى زيد الزائل عنه القيام بعد وجوده فيه قبل ذلك والثالث زيد الغير المتلبس بالقيام المتلبس به فيما بعد
من حيث متلبس به بعد ذلك ولا شك ان الزمان ليس جزء من هذه الثلثة وعلى هذا فكل لفظ كان معناه هو الاول حمله
اطلق واريد منه هذا المعنى يكون ولو لم يتحقق هذا المعنى حين الاطلاق خارجا بل ولو لم يتحقق اصلا مثلا لو قلنا ان معنى الزانى
او السارق او المثمر هو الاول فاطلاق المتلبس بالزنا او السرقة او الثمر يكون حقيقة سواء الزانية والزانى والسارق والسارقة
وقولهم لا تحت تحت الشجر المثمر حقيقة لو اريد منه هذه المعانى ولو لم يوجد متلبس حال الخطاب بل ولا فى حال اصلا
لان المعنى حينئذ هو ان حكم المتلبس بالزنا فى اى وقت كان هذا وحكم الشجر المتلبس بالثمر فى اى زمان وجد ذلك وكذا قولنا
زيد كان ضاربا وهذا الشجر كان مثمرا وكان زيد ضاربا فى الزمان الماضى والشجر متلبسا بالثمر فيه يكون حقيقة نعم
لو اريد احد المعنيين الاخرين يكون مجازا مثل ان اريد بالشجر المثمر فى المثال الذى تلبس بالثمر وسقط عنه وكذا
الحكم فى اللفظ الدال على كان معناه احد الاخرين اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اتفقوا على ان معنى المشتق ليس هو الثالث اى الذات
التى يتلبس بالمبدأ وان استعماله فيه مجاز وكذا اتفقوا على ان استعماله فى الاول اى الذات المتلبسة حقيقى وقع النزاع فى الثانى

اى الذات التي يقتضي تلبسها من حيث كان متلبسا هل هو ابضر معناه الحقيقي ام لا ولنذكر تنبيهات تعيين
على تصوير ما ذكرناه وتشخيص محل النزاع الاول قد تكرر في كلماتهم ذكر الحال والماضي والاستقبال في هذا
المقام فقالوا ان المشتق حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال مختلف فيه في الماضي وليس مرادهم من هذه الالفاظ
ما يضاف الى حال التكلم والاطلاق كما في الافعال وسائر ما كان الزمان جزء منه كما توهم بعض شراح المنهاج
ونسب الى القرافي بل المراد بالحال حال التلبس والمستقبل المستعمل بالنسبة اليه وكذا الماضي والتوضيح ان المعنى الحقيقي
لقولك ضرب زيد انه كان ضاربا قبل هذا الزمان الذي وقع فيه التكلم ولقولك يضرب انا كان للمستقبل انه
سيضرب بعد هذا الزمان واذا كان للحال انه في هذا الزمان ضارب ولما قولك لا تحدث تحت الشجر المثمر فعلى كون
المشتق حقيقة في الحال فقط يكون معناه انه لا تحدث تحت الشجر المتلبس بالثمر في اى وقت كان التلبس ويكون
النهي مختصا بحال كونه ذا ثمر ويكون مجازيته اذا اطلق واريد منه الشجر المتصف بكونه غير مثمر او متصف بزمان خال
النهي مختصا بحال كونه ذا ثمر ومع ذلك لا يختص النهي بحال عدم الاثمار المتقدم على حال الاثمار وكذا الحال
لا تحدث في تحت الشجر الذي يثمر بعد ذلك الوقت ومع تخصيص النهي بحال عدم الاثمار المتقدم على حال الاثمار
في الماضي الثاني اعلم انه على ما ذكر لا يلزم كون كان زيد قائما مجازا اذا اريد المتلبس بالقيام حال كونه كذلك غاية الامر
ان كون زيد كذلك كان في الماضي وهو مدلول كان نعم لو قيل كان زيد قائما امس وكان التلبس قبل الامس يكون مجازا
وكذا رايت زيدا القائم لو تلبس به حين الرؤية فيصح التشارك والتشارك نعم لو اريد منهما المنقضي عند المبادي يكون
مجازا للخلاف واما غير المتلبس الذي يتلبس يكون مجازا واما مثل زيد ضارب غدا الفعل يكون اللفظ حقيقة في الحال
يجب ان يكون ضاربا حال التكلم لا لان المشتق حقيقة فيه بل لان معنى القضية الخبرية الحملية هو صدق المحمول على الموضوع
حال التكلم ولهذا لو قلنا بكون المشتق حقيقة في الماضي فقط يجب ان يكون زيد في المثال المذكور منقضيا عنه
الضرب حال التكلم الثالث اعلم ان المعاني الثلاثة المتصورة في المشتقات يتصور في كل لفظ موضوع وان كان مجازا
ولكن لا خلاف في الجوامد ان معناها هو الاول ولذلك اثبتوا المجاز باعتبار ما كان وما يكون ومنهم حرر محل النزاع
على نحو يشملها ايضا الرابع قال بعض المحققين يمكن تحرير محل النزاع هنا بوجهين الاول ان نقول ان الخلاف في انا
اذا قلنا زيد ضارب لما يكون المراد انه ضارب في الحال او الماضي او الاستقبال فعلى الاول حقيقة اتفاقا وفي الثالث
مجاز اجماعا وفي الثاني خلاف والظاهر حقيقة في الحال فقط والثاني ان نقول ان النزاع في انه هل يجب ان يكون الضارب
في الحال مباشرا للضرب في الحال او يكفي كونه مباشرا في الماضي فيصح صدق الضارب في الحال عليه والظاهر هنا
ايضا هو الاول ويمكن ان يكون النزاع على الوجهين انتهى اقول وفيه اولا ان النزاع انما هو في المشتق لا في القضايا الحملية
وثانيا انه لا نزاع في ان معنى زيد ضارب في الحال ولكن النزاع في معنى الضارب في الحال وسبب الخلط عدم التفرقة
بين حال التكلم وحال التلبس والغفلة عن ان تبادر الحال في الاول من الجملة الحملية ولذا تبادر منها حالية الحملية لو قلنا
يكون معنى الضارب هو المنقضي عنه الضرب ايضا وثالثا ان ما ذكره في الوجه الثاني من جعل النزاع في الضارب في الحال لا
له لان النزاع شامل للضارب في كل زمان كان فانه وقع النزاع في انه يجب ان يكون الضارب في الماضي او المستقبل مباشرا
للضرب في الماضي والمستقبل ام لا ولعل النزاع في لفظ المشتق لا غير مع شيء اخر والخلط بين حال التكلم والتلبس
حاصل في هذا الوجه ايضا وبالجملة ان النزاع على هذين الوجهين يختص ببعض استعمالات المشتق ولا يظهر الحال

انه ضارب

سامن

في مثل الزاني والزانية ولا تحدث تحت الاشجار المثمرة فتحصيل محل النزاع على هذا كما يعجبنا من جعل الاخرين من تفريعات
المسئلة نعم يمكن ان يكون مراده بالضارب في الحال في الوجه الثاني التمثيل وعلى هذا يكون هذا الوجه صحيحا
الخامس اعلم ان المراد اختصاص محل النزاع بما ذكرناه ان النزاع على الوجهين الذين ذكرهما على وجهين
ان النزاع الاصوليين انما هو فيه وهو الذي يتفرع عليه ما فرعوا ولا ننكر ان يكون هناك نزاع اخر ايضا ولكنه غير مراد
الاصوليين وعلى هذا فيمكن وقوع النزاع على الوجهين الذين ذكرهما على وجهين اخرين ايضا السادس اعلم ان
المصادر التي هي مبادي المشتقات على اقسام ثلثة لانها بمعنى الايجاد والقبول او الكون والمراد بالاول ما يصح قيام
الايجاد بما يحصل بالمصدر واحداثه ونحوهما مقامه او يعبر بذلك كما في الضرب والقتل والاكل ايجاد الامور
المعلومة المعهودة او فعلها او احداثها وبالثاني في ما يصح قيام قبول ما يحصل بالمصدر مقامه كما في الاعراض كسواد وبياض
حمرة والزهد والفخر قبول السواد والحمرة والبرودة والسخونة وبالثالث ما لا يصح قيام شيء منهما مقامه بل يقوم
مقامه الكون ونحوه كالسخونة والبرودة والسواد والبياض بالمعاني المصدرية فانه يصح ان يقال سخونة الشيء ابرده ويكونه
سخيا او باردا ولا يمكن التعبير بالايجاد والقبول وقد يكون لبعض المصادر معنيان احدهما من احدها ولين والاخر
من الثالث كالقيام فانه يكون تارة بمعنى النهوض الذي هو ايجاد سقوط القيام فلا يطلق بهذا المعنى على من استمر قيامه
وقد يراد به كون الشخص ذا صفة القيام ومرادهم من المصدر بمعنى الحدوث هو الاول كان لدلالته على حدوث
والايجاد والقبول ويجدد هما ومن المصدر بمعنى الثبوت هو الثالث السابع قال ثاني الشهيدين في تمهيد
القواعد ان محل الخلاف فيما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول ويضاده كالزنا والقتل
والاكل فان طرأ من الموجودات ما يناقضه او يضاده كالسواد والبياض فانه يكون مجازا اتفاقا على ما ذكره في
المحصول وغيره هذا كله اذا كان المشتق محكوما به كقولك زيد قائل ومتكلم فان كان محكوما عليه كقوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا ونحوه فانه حقيقة مطلقا سواء كان للحال ام لم يكن انتهى ومحصل قوله ان الخلاف انما هو
عند عدم طريان الوصف المذكور واما مع طريانه فلا خلاف فيه بل اتفقوا على كونه مجازا وبه صرح
الامدي والبيضاوي وان الخلاف مع عدم طريان الوصف المذكور انما هو فيما اذا وقع المشتق محكوما به واما اذا
كان موضوعا فلا خلاف في كونه حقيقة وان طرأ الوصف وقال شارح الشرح والمحقق ان النزاع حقيقة
في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث دون مثل المؤمن والكافر والقائم والنائم الى اخر ما ذكره ويحكى عن بعض متاخري
اصحابنا بالتعميم مطلقا وقال والدي العلامة ان شيئا من التخصيصات لم يثبت اقول ان ثبت هذه التخصيصات
كلا او بعضا والا فيكون تفصيلا في المسئلة ولاجل ذلك نحن نعد كلا منها قولا منها ونقول انه كما عرفت
اختلفوا في ان معنى المشتق هل هو الذات المتلبس بالمبدأ او الاعم من المتلبس والمنقضي وعبروا النزاع بانه يشترط
في صدق المشتق بقاء المبدأ ام لا على اقوال الاول عدم البقاء مطلقا وهو مذهب الاكثر الاشاعرة وعدة كذلك وهو مذهب
الشيخ ابي علي ابن سينا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة كما قيل واختاره والدي العلامة طاب ثراه ولكن ان
امكن كما في المشتقات التي مصادرها سيالة وعدمه فيما كان مصدره سيالا واللزوم مما لم يكن اتصاف
الذات بالمبدأ اكثريا يكون عدم الاتصاف ضمحلا في جنب الاتصاف وعدمه ان كان اختاره صاحب

المخصصات

منه رحمه

ما اذا كان المشتق محكوماً به او عليه
الواقعه والفرق بين المصدر بمعنى الحدوث والثبوت وهو مختار التفتازاني وبين
وبين ما اذا طرأ الضد الوجودي وقالم بطرأ وحاصله ان المشتق حقيقة في المنقضي عنه المبدأ اذا لم يطرأ على المحل
وصف وجودي ينافيه الا اله او ينافيه وان طرأ فهو مجاز او التوقف وهو ظاهر الحاجبي والحق هو المجاز في الكل
بين ما كان مبدأه بمعنى الكون وما كان بمعنى التكوين الايجاد والقبول وبعبارة اخرى بين ما كان بمعنى الثبوت
او بمعنى الحدوث وما يقال انه حقيقة في المتلبس في الاول وفي القدر المشترك في الثاني فانا تتبعنا
موارد استعمال المشتق فوجدنا ان كل مشتق كان من الاول كالنائم واليقظان والحلو والحامض والعبد والحي
والمتحرك والساكن والقائم والقاعد الى غير ذلك فالمتبادر منه هو المتلبس بالمبدأ من غير تشكيك فيكون
حقيقة فيه مجاز في غيره وكل ما كان من الثاني كالضارب والقاتل والناصر ما لا كون فالمتبادر منه هو القدر
المشترك بين المتلبس والمنقضي وايضا نرى صحة السلب عن المنقضي في الاول فيقول ليس باسود وليس بابيض
وعدم صحته في الثاني فلا يمكن ان يقال لمن قتل زيدا وضربه انه الذي لا يصح استعمال الاول في المنقضي عنه المبدأ الا
مع القرينة ولو استعمل بدونها فنكر بل عن شيوع استعمال الثاني فيه بدون القرينة وايضا نرى انه
لو وصفنا لقظان من قبيل الاول واستعمل في المنقضي من غير قرينة ينكره العرف ويستهجن ولو كان من الثاني
ليس كذلك وكذا لو استعملت لفظ لم يسمع اهل العرف الاخ فيعلم ان الانكار وعدمه ليس لخصوص الالفاظ بل لاجل
المعنيين المذكورة وانه طريقة شايعة بين اهل العرف والمحاورات ويدل عليه ايضا ان المتبادر من كون شخص
ذا وصف فعلية الكون والوصف بخلاف الجاده او متبوله له ولذا لا يتبادر من اطلاق خالق فلان على الله
خلقه له حين الاطلاق وكثيرا ما نسبة الامر في المصادر التي لها المعنيان عرفا والتميز بانواع الايجاد
والقبول والكون مقامه لجمع الاول بوجوه منها انه لو لم يختص بالحال لكان الحدم تقييد الموضوع له بالحال
الوضع فيلزم صدقه على المستقبل ايضا وجوابه ان الاطلاق المدعى انما هو بالنسبة الى الماضي والحال ومنها
انه لولاه يصدق كافر على اكابر الصحابة بل يلزم كونهم كافر ومؤمنا وجوابه انه انما يدل على المطلب فيما طرأ فيه الضد
الوجودي بل المطلب دون الغير السيالة التي بمعنى الثبوت واما غيرها فلا وقد يجاب عنه ايضا بان المنع شرعي ومنه
انه لو كان كذلك لما طلعه من لم يعلم بالدليل وليس كذلك الشرع انه لو سلم فهو مخصوص بالحكم لا امثاله مما علم
عدم صدقها بعد انقضاء المبدأ ومنها ان المشتق لو كان حقيقة في المنقضي عنه المبدأ لما جاز سلبه عنه مع انه يجوز لجواز
انه يقال لزيد المنقضي عنه الضرب انه ليس بضارب في الحال وهو يستلزم النفي مطلقا اي نفي مرة ما من الضارب فيصدق
عليه انه ليس بضارب في الان بمعناه الان منها مما منعه عنه بتقدير ان نفي المقيد بالحال النفي المقيد وهو يستلزم نفي المطلق
وبنا الثاني ان نفي المقيد هو نفي المقيد بعد ان يكون الحال ظرفا للنفي والنفي المقيد حصر من النفي المطلق ووجود ما له
حصر يستلزم لوجود الاعم وجوابه عن الاول ان نفي المقيد وان استلزم نفي المطلق بهذا المعنى ولكنه لا ينافي في اثباته بمعناه الان
المطلقين لا ينافيان ومثل هذا النفي ليس من علامات المجاز فان قيل كيف لا ينافيان مع انه يرتفع التكاذب بينهما عرفا
فيقال لم نكن يصح ان يقال زيد ضارب زيد ليس بضارب يجد العكس قلنا لان الفهم عرفا يحصل الا انما لا يقصدان معا
او واحدا يقصدان هي الحالية وصحيح بينهما ولما تم كون نفيا مطلقين فلا تنافي بينهما ومنع الثاني ان المسلم ان المقيد يستلزم

لثبوت

لثبوت المطلق واما النفي فلا وعلى الثالث ان صدق النفي المقيد المطلق كلا ينافي صدق الثبوت المطلق ايضا
فكذلك النفي ليس علامة المجاز ضع ان صدق النفي المقيد ممنوع عند من يقول بان الضارب حقيقة في المنقضي عنه
المبدأ وعلى الجميع انه لو تم لزم ان لا يكون حقيقة في الحال ايضا اذ من كان مباشر الضرب في حال الغير فقط بتركه فيها قبله
او ما بعده يصدق عليه انه ليس بضارب في الماضي او المستقبل فيصدق عليه في الحال انه ليس بضارب باحد المعاني
فيكون اطلاق الضارب عليه مجازا لصحة السلب وايضا من لم يكن مباشرا له في حال وكان مباشرا له في الماضي
يصدق عليه انه ضارب في الماضي فيصدق عليه انه ضارب لان صدق المقيد يستلزم صدق المطلق فلا يصدق
عليه انه ليس بضارب وعدم صحة السلب من علائم الحقيقة ومنها انه اذا صار الابيض اسود المعنى متحد مع الاسود بحكم
في الوجود ولانقلنا ان مفهوم الابيض الذي كان محل امعر فيما تقدم عن الجسم والا لاجتمع الضدان ولذا الفهم
فاطلاق الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع له لان الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده
حين اتصافه هذا المفهوم وان النا نعلم فرقا بين الجسم والابيض وهو كونه محمولا عليه كان اطلاق اللفظ عليه مجازا
وايضا الموضوع للعالم المستعمل في الخاص حقيقة اذا كان مستعملا في العام والخصوصية مستفادة من امور خارجة فانه
من افراد الموضوع له كان استعمالا في غيره وجوابه انه قوله لا شك ان مفهوم الابيض ممنوع فان من يقول بعدم اشتراط
البقاء يقول مفهوم الابيض اعم من المتلبس بالفعل او في الماضي وكذا قوله والا لاجتمع الضدان فان الضدين
هما السواد والبياض دون الاسود والابيض عند الخصم وايضا الابيض عنده ليس الا ذات اتصف بالبياض في الحال
او الماضي وهذا المعنى لم ينعدم ولم يزل عن الجسم ومنها ان المتبادر من المشتق حين الاطلاق هو المتلبس بالمبدأ
وجوابه منعه بالطلاق ومنها انه لا شك انه حقيقة في المتلبس فلو كان حقيقة في المنقضي عنه ايضا لزم
لزم الاشتراك او المجاز خير منه وجوابه منع كونه حقيقة في خصوص المتلبس فالخصم يقول بكونه حقيقة
في الماضي عند القدر المشترك وقد استدلوا بوجوه اخر اصلا ظاهر الوهن واستدل الثاني ايضا بوجوه الاول
انه قد ثبت الاطلاق على كل من الثلثة والاصل فيه الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق بقي الباقي وفيه منع الاصل
لتعدد المستعمل فيه ولاجل ذلك عدل بعضهم عن هذا التقرير الى انه استعمل في كل من الثلثة فان كان حقيقة في الخصوص
لزم الاشتراك او المجاز مع ان الاصل عدمهما خلاف فالاصل فيحمل على القدر المشترك ويجعل المستعمل فيه ويثبت المطلوب
وفيه ما مر ايضا الا انه استعمل فيها لا يمكن حمله على الجامع ان الاصل عدم الاستعمال فيه ايضا واكثريته خلاف الاصل
في طرف غيره فيبقى لاثبات خلافه بحكم الثاني انه لولا صدق المشتق على المنقضي عنه المبدأ يلزم عدم صدق
المؤمن والعالم على النائم وغيره مضافا الى منع عدم وجود المبدأ فيهما بل هو موجود ولو اجمالا وان لم يلتفت
اليه والحاصل انه موجود في خزانة النفس وان لم يكن حاضرا عند المدرك كما انه لا يثبت عام المطلب بل يختص بما يثبت
بطرو الضد الوجودي وفيه ما سلم الثالث انه لولا صحة صدق المشتق من المصادر السيالة على احد حقيقة
لعدم تحققها قبل حصول جميع اجزائها وانقضائه بعده وفيه ان المعتبر هو الاتصاف العرفي اذ مناط اللغة عليه
دون الدقائق العقلية مع الانصاف في السيالة يتحقق بوجود جزء من المبدأ عرفا وايضا المراد بالحال هو العرفي
دون الحال الغير المنقسم المسمى بالان الرابع انهم يحتجوا بان المشتق موضوع لمن حصل له المبدأ وهو مطلق شامل

لمن تلبس بالمبدأ وانقضى عنه وفيه انا المراد باطلاقه ان كان بالنسبة الى الازمنة الثلثة فهو مسلم ولكنه
لا يستلزم اطلاقه بالنسبة الى المنقضي عنه المبدأ والمتلبس به وان اريد اطلاقه بالنسبة اليهما فهو ممنوع غاية
جوابه ان معنى المشتق ما قام به المبدأ او ثبت له ونحوهما من العبارات وان انسلخ الزمان عنهما ولكن
لم ينسلخ عنهما معنى القيام والثبوت واما انهما فيجب تحققهما في الموضوع له ولا شك ان المنقضي عنه المبدأ
انسلخ ثبوته وقيامه عنه فان قيل انا نريد انسلاخهما مطلقا ثم ولكن الانسلاخ في حال الانقضاء يوجب الانسلاخ
بالمرة قلنا المراد الانسلاخ حال الانقضاء واذا اريد بالمشتق المنقضي عنه المبدأ يجب تحقق القيام والثبوت
في المستعمل فيه وهو المنقضي عنه المبدأ حال الانقضاء ولا شك في انسلاخ القيام والثبوت عنه وان تحقق بعض
ذلك انا الماء هو الجسم الرطب السيال وينصرف ذلك مطلقا اعم من ان يكون في مفهومه زمان ويكفيه لبس مطلق
باعتبار الرطبية او السيالية فرجحان اطلاقه حقيقة على ما يشمل هواء باعتبار تحقق الوصفين قبل التبدل
فان قيل الثبوت ينقسم الى فعلي ومنقض ولا اعم منهما والثبوت المنسلخ حال الانقضاء هو الاول واما المطلق
فلا شك في تحققه قلنا المتبادر من الثبوت هو الفعلي والمتبادر هو الثبوت الفعلي للمبدأ مع مجموع
الانقضاء فالصواب ان يجاب بعدم ثبوت ما ذكر من معناه حجة ولو سلم فمرادهم من قولهم ثبت له ليس
معناه الحقيقي الذي هو الماضي قطعا ومجاز في غير معين فلا يعلم ان المراد الثبوت الفعلي للمبدأ مطلقا او فعلا
احتج الثالث بما سبق من عدم امكان البقاء في السيالة وقد عرفت جوابه واحتج الرابع بانه لم يطلق المشتق
على ما كان اتصاف الذات بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف من دون
تعب فهو كالكاتب والخياط والقاري ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه
والقول بان الالفاظ المذكورة موضوعة للملكات هذه الافعال كما يأتي عند الطبع المستقيم وغيره وافق المعنى
مباديها على ما في كتب اللغة وغيرها صنعا تالى ان النوم ليس ضدا وجوديا للمبادي المذكورة اثنا ما ولا بانه
لا يتفاوت فيما ذكره اضمحلال العدم في جنب الاتصاف وعدمه فانه يطلق الخياط من دون قرينة على من
يخيط كل يوم الا قليلا ومن لا يطلق مع الاضمحلال فانه لا يطلق الاسود على من صار ابيض بعد طول الدهر
ولا اليقظان على من نام بعد كونه يقظا في سنين كثيرة واما ثانيا فان من المشتقات ما يطلق على الذات
باعتبار الملكة والصناعة لا بمعنى ان مباديها موضوعة لها بل المشتق بنفسه طار بالوضع الطاري موضوعا
لذلك ويفهم من غير ملاحظة قيام المبادي كما في بعض المشتق عليه وما ذكر من هذا القبيل كما يأتي وكلام اهل الطبع في
معرفة الاوضاع ولا يلزم تحقق كون الخياط ونحوه موضوعا للذي له الملكة ولا ضير في عدم الموافقة لمعاني المبادي
استدل الخامس هو من يفرق بين المصدر بمعنى الثبوت والحدوث بجعل الاول حقيقة فيما يطلق على المنقضي
قطعا كالمؤمن والكافر ونحوهما لا يطلق لك كالحلو والحامض ويجعل الثاني قابلا للنزاع بثبوت عدم الاطلاق
في بعض ما كان من الاول والاطلاق في بعض اخر منه بخلاف الثاني فانه لم يثبت فيه شي من الامرين وفيه
عدم اطلاق ومنها ان الاطلاق في بعضها هو من الاول وعدمه في الاخر يمكن ان يكون لاجل طريان الضد وعدمه لاطلاق
الثبوت مع ان من المشتقات التي بمعنى الحدوث مما يطلق على المنقضي قطعا كالقاتل احتج السادس وهو
من يقول بكونه حقيقة في المنقضي ايضا قطعا انه لو كان محكوما عليه ويخصص النزاع بما اذا كان محكوما

ثم وان اريد حال الانقضاء فم م

والتحقيق ان المنسلخ حال الانقضاء هو ثبوت المبدأ فعلا على ان يكون الفعلية قيدا للمحمول كالثبوت المعرب الفعلي

بيانه

بيانه لولاه لا تمنع الاسناد الا بالنصوص لسابقه في زماننا الا انها مستفيضة باعتبار من الخطاب والاصل
عدم التجوز وفيه اولا ان هذا انما هو اذا كان المراد بالحال الحال النطقي وليس كذلك كما عرفت وثانيا انه
لا تفاوت في ذلك بين الوقوع محكوما عليه او به وثالثا انه لا دخل لكيفية التركيب في وضع المشتق الا ان
يقال ان الكلام في الهيئة التركيبية ولكن خروج عن المقصود ورابعا انه لا يتم على القول باختصاص الخطابات
بالمشافهين واثبات احكامهم بغيرهم بدليل اخر وخامسا انه يوجب كون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا
وهو مما لم يقل به احد واحتج التابع بمثل ما ذكرنا من صحة التسلب لصحة من كان عبدا واعتق لا اسود عما كان
ابيض وتبادر المتلبس عنهما وعن نحوهما كالمثال الضارب والقاتل والاكل ومثلها وفيه ايضا ما الى منع
عدم اطلاق مثل المسود على الحجر بعد الاسود ادا انه لا يطلق البصير والسميع على الاعمى والاصم مع عدم طريان وغير
مضاف الضد الوجودي ولو عد امثال ذلك اضداد الوجودية لكان انقضاء كل شي بطريان الضد الوجودي
الاولى فقد ذكرنا ان من المشتقات ما يطلق على ذوي الملكات والصنايع وتحقيقه لعن معنى صفة وهي ان المشتق كما يعني
موضوعا بالوضع العام للمعاني المخصوصة ولكن خصوصية الموضوع له فيه اضافية والحاصل ان الواضع تصور
معنى كليا هو ذات ثبت له المبدأ وجعله آلة التصور جزئياتها فيه صدق عليه هو ذات ثبت لها الضرب
وذات ثبت لها القتل الى غير ذلك ولا شك في ان هذه المعاني الجزئية اعتبر وجود المبدأ وثبوته في الجملة او
بالفعل على الخلاف ولا يطلق مشتق على ذات بهذا الوضع الا مع هذا الاعتبار ثم قد تعرض لبعض المشتقات
في العرف الخاص والعام وضع اخر كما عرض للفظ الرحمن والعيوق والدابة وكالوضع الطاري للاعلام المنقولة
في الاصل واذا عرفت ذلك فنقول لا شك في ان من المشتقات ما يطلق ويراد به ذو الملكة او الصناعة او الحرفة وليس اطلاقه
باعتبار ملاحظة التلبس بالمبدأ مطلقا وان كان ملحوظا في ابتداء الوضع الطاري بل باعتبار حصول نفس الملكة او
كون المبدأ صناعة وحرفة وبالجملة كما ان منها ما وضع ثانيا للذوات المخصوصة وليس اطلاقها عليها باعتبار الوضع
الاول وكذلك منها ما وضع ثانيا للذي له الملكة او الحرفة كالمعلم والمتعلم والخياط وغيرها واطلاق هذه الالفاظ
على الذوات ليس بملاحظة حصول المبدأ حتى يكون المعنى ذات ثبت لها الخياطة مثلا بل معناه ذات لها الملكة الخياطة او
صنعة الخياطة والدليل على ذلك صحة سلبها عن الذات التي لم يحصل لها الملكة وان تلبس بالمبدأ بالفعل وايضا يطلق هذه
الالفاظ من لم يعرف الاشتقاق ولا معاني مباديها وايضا يصلح اطلاقها على من لم يتلبس بالمبدأ في وقت لو فرض حصول
الملكة الشخص من غير تلبسه ثم انا لا نقول ان مبادي هذه الالفاظ موضوعة للملكة والصنعة كما ظن بل هي مجازات فيهما بحسب
اللغوية ولا يخفى ان ما قلنا من كون بعض المشتقات موضوعا للذي له الملكة لا يختص بالمشتقات المستعملة في ذوي
العقول بل قد يكون في غيرها ايضا كالمثمر ونحوه فانه يطلق المثمر على ما من شانه ان يثمر ولو لم يتلبس بالثمر بعد فيصح
اطلاق المثمر على الشجر باعتبار معناه الاشتقاقي وليس ذلك من متفرعات المسئلة الخلافية المعنونة فان هذا الخلاف
انما هو في استعمال المشتقات من حسب معانيها الاشتقاقية ولا يجري في غيرها بل حكمه من حيث الحقيقية حكم الجوامد فعليك
بالدقة في كل مشتق بان تلاحظ ان اطلاقه على الذات باي اعتبار ثم فرع عليه ما يتفرع الثاني لا يتنزل على انه دال
للمشتق على شي من الازمنة وان الحال الذي يقولون فيه ان حقيقة من الازمنة المعهودة بل المراد منه حال التلبس مثل

فائدة ان م

يتوهم ان اسم الفاعل يدل على الزمان بوضعه الحقيقي وظهر فساده بما ذكرت كيف وقد اجمع اهل الادب على ان الدال على
الزمان ليس الا الفعل ولذا يقيد من صرح بانه ما يقترن باحد الازمنة ولا يتوهم ان ذلك بناء في ما ذكروه من ان اسم الفاعل
بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب بمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران بالجملة الازمنة في العمل انما هو بسبب
الوضع وفي اسم الفاعل ما كان بالتجوز والفهم من القرينة منهاج انا اورد لفظ على هيئة المشتقات
ولم يعلم له مبدأ فهل الاصل فيه الاشتقاق ام لا بل يجوز كونه موضوعا ابتداء شخصيا فيه تفصيل لانه اما يعلم له معنى
او لا فان علم فاما يكون من معاني المشتقات ام لا فعلى الاول فالاصل فيه الاشتقاق للاستقراء ولتصريح علماء
الادب طرا بان الهيئة الفلانية الاشتقاقية موضوعة لذلك فاذا اجتمع المعنى والهيئة يعلم بحكم الحدس ان
وصفها بالاشتقاق وعلى الثاني فالاصل فيه العدم لان مقتضى الاشتقاق وجود المعنى الاشتقاقي فاذا انتفى لان
اشتقاقه من لفظ فرع وصيغه وصيغته والاصل عدمه وان لم فالحق التوقف وان كان الظاهر الاشتقاق لغلبة الهيئة
فيها دون غيرها واذا ورد لفظان متحدان مادة مختلفان هيئة اما الاصل الحروف والترتيب ولاختلاف الحركات
والسكنات وكان احدهما صالحا للمبدئية فهل الاصل اشتقاق احدهما عن الاخر ام لا الظاهر نعم اذ لولاه فاما يكون موضوعا
ابتداء او مشتقا من مبدأ اخر موضوع والاصل عدمهما ويظهر الفائدة فيما اذا علم معنى احدهما دون الاخر واذا ورد
لفظان يصلح متحد المادة مختلفة الهيئة عن صالح هيئاتهما للمبدئية وعلم مبدأ احدهما فالاصل في الاخر اشتقاقه
من هذا المبدأ لاصالة عدم وضع مبدأ اخر واذا ورد لفظان يصلح احدهما للمبدئية وشك في الاخر هل هو مشتق
بمعنى انه هل هيئته الهيئة الاشتقاقية ام لا فان لم يعلم للاخر معنى فالحق فيه التوقف لتعارض الاصلين اصالة عدم
الوضع النوعي واصالة عدم الوضع الابتدائي وان علم له معنى فان كان مناسبا للاشتقاق فلا يبعد الحكم به
للظهور اللفظ والا فالاصل عدم الاشتقاق لثبوت الوضع الابتدائي واصالة عدم النقل الفصل في الامر والنهي
وفيه مناهج الاول في الامر منهاج لفظ الامر يستعمل في القول المخصوص والفعل والصفة والشيء
والبيان ونحو الفعل النحوي الخاص سواء استعمل في الطلب ام لا ولا خلاف في عدم كونه حقيقة لغة
في الاخر وانما الخلاف في تجوزه فالاكثر على انه حقيقة في الاول مجاز في غيره والسيد الى انه مشترك بين الاول
لفظا وقيل معنى والبعض ذهب الى انه مشترك بين الجميع لفظا والحق انه مشترك لفظا بين المعنى المصدري والاسمي
هو التكلم بالقول المخصوص خاصة والثاني القول المخصوص والفعل مشترك لفظيا او القدر المشترك بينهما
لنا على الاول ما يأتي من التبادر ولازمه وعدم صحة السلب من المعنيين وعلى الثاني التبادر مع
قرينة المصدرية وكونه مشتقا منه حقا فيه خاصة اجماعا والاصل الحقيقة والاشتراك في المعنى
المجاز عن الاشتراك بنفسه ثبت لاختصاص صحيح انه لو كان لمعنى اخر مجاز الاشتقاق منه لكونه قياسا
وعلى الثالث استعماله فيهما ولا دليل على التعيين ولتبادر احدهما لا على التعيين ولم يصح السلب عن اي منهما
لنا ولا يوجه الاول وجوبا ما رأيت المجاز في غير القول عن عدم التبادر وتبادر الغير وصحة السلب وعدم
من غيرها هو بمعنى القول وضبط منع الثالثة الاول فانه اذا قيل امر فلان تحسن او صفته امر حسن دالة على بين القول
ونحو التبادر دلالة فاذا قيل لمن فعل حسنا انه فعل امرا حسنا لا يصح ان يقال لم يفعل امرا بل فعل فعلا به

استلزام الحقيقة للاشتقاق والثاني انه حقيقة في القول فيكون مجازا في غيره لكونه خيرا من الاشتراك وفيه منع
الاول باطلاقه والثالث ان الامر يستلزم متعلقا هو المأمور به ويوصف متعلقه بانه مطيع وعاص
ويعد قسما من الكلام وضد النهي والكل منتف في الفعل وفيه انها من خواص الامر المصدري دون الاسمي احتج
القائل بالاشتراك اللفظي بالاستعمال وفيه انه مع التعدد اعم من الحقيقة واستدل لمن قال بالاشتراك المعنوي
بانه لولاه لزم التجوز او الاشتراك وفيه انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز مطلقا وقد عرفت ضعفه
منهاج لا كلام للاصولي في غير القول المخصوص لكن الدال على الطلب من معاني الامر انما الكلام في تعيينه
واختلفوا فيه من جهة وجوه احدها انه هل هو الدال عليه بالوضع ام مطلقا وثانيها انه هل هو الدال على الطلب
الايجابي ام مطلقا وثالثها انه هل يشترط فيه الاستعلاء او العلو وكلاهما او لا يشترط شيء منهما اما الاول فذهب
جماعة منهم السبكي الى انه الدال بالوضع والمطابقة فيخرج مثل وجب واترك ونحو كذا ولا تكتب وهو صريح بعض
بالتعميم وهو الحق اذ لا يفرق في اطلاق الامر بين الدال بالوضع او لا بد فيرق الى لتقرير سنا انه امر بالحج لقوله
ولله على الناس حج البيت وبالصيام لقوله تعالى كتب عليكم الصيام ولا يصح سلب الامر بالحج ولا بالصيام ولا بالمرء قال
له مولاه اطلب منك ان تستقيم انه ليس مأمورا بالسقي وايضا لا يتبادر عند الدال بالوضع بخصوصه عند الاطلاق
فلا يفهم من امر فلان بفعل ذلك انه قال بخصوص لفظ امثله وما يتوهم من انه في اصطلاح النحاة حقيقة في الدال
بالوضع والاصل عدم النقل فهو مدفوع بان مصطلحهم هو صيغة افعل وان استعمل في غير الطلب لا القول الدال على
الطلب واما الثاني فالحق فيه انه الدال على الطلب الايجابي للتبادر وصحة السلب عن الندبي فانه اذا قيل ان المولى
امر بذلك يتبادر المنع من النقيض ويؤيد ان الله سبحانه امر بالنوافل ولكن يصح سلبها مع انه في الكتاب
والاخبار الالهية دلالة عليه ايضا وتقسيم الامر الى الواجب والندب يجعل الدلالة على خلاف ما يقتضيه لا يفيد كون
فعل المندوب طاعة لا يقتضي لاطلاق الطاعة على فعل المندوب ايضا واما الثالث فقد ذهب بعضهم في البغدادي
الى عدم شيء من اشتراط شيء من العلو والاستعلاء وبعضهم الى اشتراطهما والمعتزلة الى اشتراط العلو فقط لنا انه
لو طلب شخص عال شيئا من سافل بطريق التخضع والتسفل لا يقال في العرف انه امره ويصح سلبه عنه واما عدم اشتراطه فلانه
اذا منع احد غيره بانه ارتكب شيئا حينئذ امر العالم الفلاني بامر مع علوه ويذمه ويلومه ولذلك الامر ولا كذلك القائل واما
اشتراط الاستعلاء فلانه اذا قيل فلان امر بكذا وجعل فلان مأمورا بكذا ايتبادر انه يرى نفسه اعلى منه ايضا
انما طلب من سافل من الاعلى على سبيل الترفع يقال انه خلاف الادب بامره فعل فلان واما قوله تعالى حكاية عن فرعون
ماذا تأمرون فمع انه لا يثبت الا الاستعمال فيجوز ان فرعون البسهم في رأيهم جعلهم اسفل منهم وتخفيفهم في التكلم
معه استعلاء منهاج اختلفوا في معنى صيغة افعل وما في معناه والتقدم اولا مقدمات الاولى
اعلم انه لا ايجاب عبارة عن الطلب الحتمي الذي هو امر بسيط اجمالي اذا حلله العقل واراد التعبير عنه يعبر بطلب
الفعل مع المنع من الترك وهو لا يتوقف على كون الطالب عالما بالمطلوب بمعناه بل لو طلب الاحد شيئا من الاعلى
حتما يكون ايجابا ولكن لا يلزم منه استحقاق التارك الذم او اللوم او العقاب بل هو امر خارج متفق عنده نعم
لو كان الموجب ممن يجب طاعته يستحق تارك الذم ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا وهو الايجاب

وجوبه لا طاعة لا باعتبار كونه جزء الايجاب او لا نص الثاني انه الفرق بين الايجاب والوجوب بان الاول فعل الطالب
ومتعلق والثاني امر متعلق بالمطلوب عنه لازم عارض للفعل وفرقهما كالفرق بين اوجبه علي فلان ووجب
عليه فالوجوب فرع الايجاب ويترتب عليه وهما متضايفان لا ينفك احدهما عن الاخر واما ما قيل من ان الايجاب
لا يلزم منه الوجوب فالمراد به الوجوب الشرعي توضيحه ان الوجوب هو كون الفعل بحيث يلزم الاتيان به
وانا طلبت الفعل من المامور وقيل الوجوب على شخص فهو كونه بحيث يلزمه الاتيان به في الشرع كونه بحيث يلزم
الاتيان به شرعا ولا شك ان مطلق الايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي واما الايجاب اللغوي فلا ينفك
عنه كلا يتحقق العقاب بدون المضروبية ولكنه تابع للايجاب بمعنى ان الايجاب ان كان من الشرع يتحقق
الوجوب الشرعي وان كان من العقل العقلي وان كان من شخص معين فعرفي فان كل من يفهم اللغة اوجبت عليك
هذا الفعل يصير ذلك الغير بحيث يلزمه بالة القائل اي يصير عليه ان يحتم عليه بالفعل ويكون لك
هو الوجوب اللغوي غاية الامر ان الوجوب بالذي من غير الشارع او العقل لا يوجب استحقاق عقاب لازم
ولكنه يوجب في العرف الطالب لنا كما مع ان مرادهم من قولهم صيغة افعل للايجاب او الوجوب لبيان انه
معناه الحقيقي بالمراد ان هذه الهيئة وضعت لتستعمل فيما اذا اريد الطلب الحتمي والحاصل انه لازم معناه
الرابعة قد ظهر مما ذكرنا سر اختلاف كلمات القوم في التعبير في هذا المقام حيث ان منهم من يقول صيغة افعل للوجوب
ومنهم من يقول انها للايجاب فان المراد واحد والعبارات مختلفة الخامسة قيل النزاع في دلالة افعل على الحتم
يتصور على وجوه احدها ان الحاكم اذا طلب به يفهم منه ارادة الحتم والثاني انه مع قطع النظر عن القائل والقرينة
هل معناه ذلك ام لا والثالث انه بنفسه هل يدل على ان قائله يستحق ما لو وجب الفعل ام لا اقول ان النزاع فيه وان
يتصور بهذه الوجوه ولكن كلماتهم في المسئلة صريحة في ارادة الثاني ودليل غيره اذا عرفت ذلك فاعلم انها
ترد لمعان متكثرة ينتهي الى نيف وعشرين معنى وان امكن ارجاع بعضها الى بعض ولا خلاف في انها ليست حقيقة
في الجميع وانما هو في تعيين ما هي حقيقة فيه وقد اختلفوا فيه على اقوال يبلغ سبعة عشر ولكن كثير منها شاذ
غير ملتفت اليه وما يصلح للذكر اقوال كونها حقيقة في الوجوب مطلقا ذهب اليه جمهور الاصوليين ومعظم
الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الندب كذلك اختاره ابو هاشم وجماعة من المتكلمين والفقهاء
وفي الاباحة والاولين بالاشتراك اللفظي وفي الثلثة كذلك وفيهما بالاشتراك المعنوي وفيها كذلك وفي الاولين
شرعا والاولين لغة لفظيا ومعنويا والحق هو الاول لنا تبادر الوجوب عنها عند الاطلاق فان السيد اذا
قال لعبده افعل كذا فلم يفعله عد عاصيا وذمه العقلاء ومعاقب حسن ذمه وعقوبته بترك الامتثال وان لم يكن
هناك قرينة ويتفرع اخر لو قال السيد لعبده اذهب الى السوق فلم يذهب فعاقبه المولى ما اعلم لا لتركه الذهاب
لم يذمه اهل العرف بل ولو قال له لم يجب تركه فعاقبه بنحو هذ وبعبارة لو قال له اذهب الى السوق فهل
العبد اهل العرف هل يجوز لي ترك الذهاب يجيبون بالعدم بل يقولون لا تخص ذلك بل يعم السيد بل يرى انه
لو قال احد لغيره افعل كذا وهو لم يجب بفعله بعدم رضاه فلو كان القائل ادنى فلا يقول قد كرم عليه ولو كان عاليا
يقطع غيره عليه ويقول اما خاف من عدم اجابته ولو كان مثلا ويا يقول انه يكد وعام المط بحث بعينه

اصالة

اصالة عدم النقل واورد عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان اللغة اية الوجوب فانا نعلم كثيرا ما يذمون
تارك المستحب وايضا بجهة الا احتمال الوجوب وتارك الامر بين الوجوب والاستحباب يستحق الذم
عقلا وجوابه ان الذم من لوازم الوجوب بل لنا ان نقول ان المراد منه ليس الا ما يلزم تاركه الذم لو كان القائل
مستحيا ما عليه شرعا او عقلا وقوله يذمون تارك المستحب قلنا لا شك انهم لا يذمون تارك كل مستحب بل قد يذمون
بعض الاشخاص بترك بعض المستحباب كما يذمون من يجتهد عادة لم يفعل طول شهر رمضان سوى قيل يصلي قيام
في ليالي القدر الثلثة بتمامها والسر فيه ان بعض الاشخاص واجبة فانه وان لم يجب شرعا ولذا انهم يقطعون
بانه لا ينام في جميع هذه الليالي بدعون الغفلة فذمهم باعتبار اللزوم عندهم عليه او يعقلان وذمهم ليس من
جهة كونه تاركا للندب بل من جهة استنباطهم عدم شوقه الى العبادة وتكاهله في تحصيل رضاء ما يراه الحق
لللوم بنية عاقبة عليه ولذا لا يذمون كل شخص به مع ان الفرق مثل قول السيد لعبده ان تفعل ورد فعل كذا
واما استحقاق الذم على ترك المحتمل للوجوب فبطل الشرط اذ ظاهرهم بقبل احد بوجوب دفع الضرر المحتمل مع ان
بالاحتمال لا يتصور الضرر فان قيل بعلم لو اراد عبده بامره لا يتصور في تركه ضرر فلم يفعل فعليه الوجوب
عقابه وكذا لم يعلم لو ترك الصدر امرادا من الوجوب والندب المترتب على تركه على فرض الوجوب مفسدة ولم
يتصور في فعله ضرر فيظهر الوجوب ويترتب المفسدة به قلنا اما ما ذكره من اللوم على الفرض الاول من ترك
امر حقير فغلط لان الملام يكون اذا كان عقابه ابدا على ما يقتضيه ولا يكون المامور به لا يعتقده
قول السيد لم ما فعلت فالملام يكون على التجاوز عن الحد واما الذم على بعض المحتمل للوجوب فانما هو لو كان
الذم على تركه ما قال السيد وليس كذلك بل عليه من حسن ذمهم بانه لا يتصور فيه ضرر وكانت في تركه المفسدة الكلية
وهو ظاهر ان مثل ذلك واجب عرفا وهو كذلك وثانيهما ان القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا
اذ غالبا ما يكون انه يعلم العادة العامة او غادة مولاه او فوت منفعته ولذا الوامر مما يختص بمصالح العبد
لما نعوه اذا لم يفعل وجوابه ان المفروض انتفاء القرائن فليفرض كك لو وجدت وان شئت لفرض ورود منه
عن عالم بما يصلح من يريد اصلا ورأى ان سيدة يفر بها بين وتقيد بانه قال له افعل فما فعل فانه لا يذمه اصلا بل غاية نفيه
منه الشفاعة وثانيهما ان غاية ما يثبت انا الصيغة لو صدر من السيد وصله بقيد الوجوب فلعل علوه قرينة عليه
ولذا يذم التارك لو كان الامر ادنى او مساويا وجوابه ان نفي العالي يذم ويحكمه ويحرم ويحكم بفسقه لو يفعل العلو ولا دلالة له على ذلك
لو قيل ان الدال على الوجوب يجوز ان يكون الصيغة ايضا وجه عن العالي بذلك مع ان جوابه ما مر في اصل الدليل مع ان ذلك
كاف فيما نحن بصدده فان المط اثبات وجوب امر الشارع وربما ان الشارع استعمل الصيغة مطلقه بامور كثيرة بعضها
واجب وبعضها مندوب فلو نبادر منها الوجوب يلزم الخطاب بما هو خلاف ما هو ظاهر اللفظ وتاخير البيان وجوابه ان
غايته تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا قبح فيه فان قلت لزم استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز قلنا عموم المجاز ممكن
ولنا ايضا قوله سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على ترك الركوع بعدامره بصيغة اركعوا ولولا انه
للوجوب لما كان الذم متجها مثل الذم على التكذيب او للمخالفة لا صيل التكذيب بدليل قوله سبحانه ويل يومئذ
للمكذبين قلنا هو خلاف الاصل والظاهر وهلا دلالة لقوله ويل يومئذ عليه مثل يجوز الا فترا كيلفه بالوجوب

يعني انه يجوز ان يكون المراد اذا قيل لهم اركعوا مستعما مع قرينة الوجوب
لا يركعون فيكون اللوم على مخالفة اركعوا حال انفهام منه مع قرينة الوجوب
لم ان ذلك تقييد للكلام من دون مقيد فهو خلاف الاصل والمراد بالاصل اصالة عدم
القيد وليس المراد به اصالة عدم القرينة حتى يعارضها باصالة عدم فهم الوجوب من مجرد
لفظ اركعوا فانه لم يستند بتبادر الوجوب من اركعوا حتى يورد عليه بعدا كونه من القرينة
ويجاب باصالة عدمها بل الاستدلال بالذم على مخالفة قوله اركعوا مجيء ما كما وقع في الكلام
منه دام ظله

توضيح ذلك ان مناط الاستدلال انما هو ذمه سبحانه على ترك الركوع بعد قوله اركعوا بان يكون اركعوا
للوجوب ولا شك ان معنى هذا الكلام هو كون الذم على مخالفة اركعوا وانما تحقق الذم عليه
فقول الكون للتكليف بمعرفة وقوعه على تقييد وتقدير مخالفة الاصل منه دام ظله

قلنا الاصل بقيه مع انها لو كانت لكان الذم على ترك المجموع اذا قيل اركعوا امر فبابا القرينه فلم يحسن الذم على عدم الركوع بمجرد
مجرد اركعوا ولنا ايضا صحيحة زراره ومحمد ابن مسلم وعنها عن حكم ابي جعفر في وجوب القصر فانا قلنا انما قال الله عز وجل
فليس عليكم جناح ولم يقل وافعلوا فكيف اوجب ذلك الحديث وجرى الاستدلال بانها تدل على ان افعلوا مفيد للوجوب
اذ لولاه لكان معناه مثل قوله ليس عليكم جناح وهو وان كان من الرواة [illegible] ولكن تكونهما من اهل اللسان مع
تقرير المعصوم اياهما يكفي في المط وقد يستدل بوجوه اخر يجري بابه ايضا منها احتجاجهم على اطلاق الصيغة على الوجوب
وفيه انه يحتمل ان يكون لفهم الوجوب من قرينه خارجيه واصالة عدمها معارضه باصالة عدم الفهم من
مجرد هذا اللفظ فان الفهم مع القرينه مقطوع به ومنها انها اما حقيقة في الوجوب فقط ام لا وعلى الثاني
اما حقيقة في غيره خاصة ام لا وعلى الثاني اما حقيقة فيه وفي غيره بالاشتراك اللفظي او المعنوي او لا والجزء الاول
منها باطل فتعين ما الثاني ولا سيما لو كانت حقيقة في غير الوجوب خاصة فاما حقيقة في احد المعاني الثلاثة
الندب والاباحة والتهديد وفي جزئها الثاني لم يقل به احد والاول يبطله وجوب علامة المجاز وهو
التبادر في كل منها واما الثالث والرابع فللحاجة بينهما الاشتراك اللفظي والمعنوي واما الخامس فقط وفيه انه مبني
على انحصار الحقيقة والمجاز على الاشتراك المعنوي وهو غير ثابت ومنها قوله تع ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
ذم ابليس في عدم السجود بعد الامر والمراد به اسجدوا في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا ولولا انه للوجوب
لما توجه الذم وحمل الذم على المخالفة مع الاستحباب خلاف الاصل وانظر ارادة امر الله مع القرينه وفيه انه يمكن ان
يكون المراد بالامر هنا الايجاب بما يدل على الوجوب ويكون الامر موضوعا للصيغة مجردة ممنوع [illegible] قرينه
الوجوب مع اسجدوا والاصل عدمها معارض باصالة عدمها ولا دلالة لفظ اسجدوا فقط ايضا على الوجوب وفيه
ايضا ان دلالة الاية على الذم على مخالفة الامر ممنوع عندنا اذ ليس فيها الا الاستفهام ويمكن ان يكون للتقرير على [illegible] التكبر
فيتم الحجة كما وقع وكون استكباره على ادم غيره عند الجمهور مطلقا سيما مع امره سبحانه ولو على الندب وايضا يمكن ان يكون
الامر بغير اسجدوا وما يدل على الوجوب ويكون هو [illegible] لولاه باحد الاشتراكين امرتك قرينه لارادة ذلك
المعنى ومنها قوله تع وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة نفي التخيير
وفيه منعا فان المنع صدق الامر على صيغة افعل مطلقا وان الثابت منه لعدم خصوص [illegible] القضاء والزام [illegible]
التوجيه فلا يفيد ومنها قوله تع فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وجه الاستدلال
انه [illegible] وارد مورد الوعيد فيدل على التهديد لمخالف الامر [illegible] ولا تهديد الا لاجل الحذر عن المخالفة وهو لا يكون الا م
قطعا انه لا معنى لندب الحذر [illegible] مع المقتضي وعدمه معقوليته بل وندوره مع كونه لمطلق الطلب ايضا
بل ايجاب حسن الحذر وحسنه يدل على وجود المقتضي له اي العذاب اذ لولاه لكان الحذر سفها ولا مقتضي [illegible] الوجوب [illegible]
المخالفة وحمل المخالفة على الحمل على ما يخالفه او اعتقاد الفساد داخل في الكل وعدم عمومه [illegible] لا يضر لحصول
المطلب وفيه انا لا نسلم ترتب الوعيد على مخالفة الامر مطلقا الا مع كونه حقيقة في الوجوب [illegible] للتقييد مع الاشتراك المعنا
لكان ثبوت المط في البعض يستلزم الكل لاصالة عدم الاشتراك والتجوز [illegible] ان الموصول [illegible] جمع [illegible]
الصلة خلاف الظاهر [illegible] الامر بالحذر عن مخالفة الامر [illegible] فاسد بوجوه [illegible] على المخالفة [illegible]

كون التهديد

مبني هذا الاستدلال على حمل [illegible] على امره معقولا [illegible]
يحذرون واما ثانيا فلان الاضمار خلاف الاصل واما ثالثا فلان [illegible] على ذلك [illegible]
بصيغة الجمع لا يقول فليحذروا لان المتقدم ذكره جمع واما رابعا فلان [illegible]
ان تصيبهم الخ لان [illegible] المتعدية الى المفعول [illegible] ولا يجوز ان يكون
مفعولا [illegible] لانه يجب ان يكون [illegible] للفعل [illegible]
[illegible] الفتنة [illegible]

كون التهديد للمخالف باعتبار اخر وفيه ولا منع قوله لا معنى لندب الحذر او اباحته وانه حسنه كاف لاثبات
الوجوب اذ مع احتمال العذاب ولو مرجوحا يحسن الحذر ولا نسلم الوجوب في [illegible] فيمكن اشتراك الامر بين الوجوب وغيره
او كونه حقيقة في الغير واستعمل في الوجوب بقرينة الاشتراك او التجوز والمخالف يحتمل ان يخطأ او يسهو عنها فلذا
يندب الحذر وثانيا انه يمكن ان يكون المراد بالامر يحذر المخالفين عن اصابة الفتنة او العذاب بان لا يسلموا في درك
القرائن الوجوبية وثالثا ان المخالفة لتضمنها معنى الاعراض عدي بعن فالتهديد به [illegible] اطلاقا كما هو المط ورابعا
انه يمكن ان يكون لغفلة او التفهيم والمراد بالفتنة الآفات الدنيوية فيكون المعنى ان المخالف للامر لعله [illegible] تصيبه الفتنة
والاخرى العذاب والآفات الدنيوية وعفو باتهما قد يصيب تارك المندوب [illegible] في بعض الاخبار وخامسا انه لا يدل الا على
عدم جواز المخالفة الامر دون صيغة افعل ومنها ان تارك الامر عاص لقوله تع افعصيت امري ولا يعصون
الله ما امرهم والعاصي معذب لقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ابدا فتارك الامر معذب
وفيه مضافا الى ما سبق من الاختصاص بلفظ الامر ان المراد الكفار بقرينة الخلود والحمل على مكث طويل تجوز لا يرتكب
بلا دليل وعموم الموصول لا يفيد لامكان تخصيصه وهو اما مقدم على المجاز او مساو به ومنها احتجاجه لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك مع ان مطلق الطلب والندب قد تعلق به ومنها احتجاجه لذم الحذر [illegible] حين دعاه
حين كونه في الصلوة فلم يجبه بقوله تع استجيبوا لله وللرسول حيث قال ما منعك من الاستجابة وقد سمعت قوله
تع استجيبوا لخ وفيه مضافا الى عدم ثبوت الروايات انه يحتمل ثم يجوز حمل الاستفهام على حقيقة لخفي اولى
المخالفين بقوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والاستطاعة هي المشية ويقتضي على الاباء بمساواة الامر للسؤال
لا في الرتبة في السؤال انما يدل على الندب [illegible] فكذلك الامر وان المراد منه الندب وهو [illegible] لعدم كونه حقيقة
فيه ولا لما احتاج الى البيان سلمنا الجميع فغايته ما يدل [illegible] او امر الشارع كذا شرعا عن الثاني ان ترتب على الاداء ممنوع
لو سلم فيقول بتحقق الايجاب في السؤال ايضا وان لم يترتب استحقاق الذم والعقاب عليه [illegible] مع انه لو ثبت
فانما هو في لفظ الامر دون صيغة افعل انه لا معنى للتفصي [illegible] بينهما وبين السؤال فانه قد يكون بها واستدل ثانيهم بان
الجواز قطعي والزائد مشكوك فيه فالاصل عدمه وجوابه مضافا الى ان الزائد ايضا [illegible] ان الكلام في الوضع دون الارادة والوضع
للجواز ليس مقطوعا به [illegible] ورابعهم ثبوت الاستعمال والاصل فيه الحقيقة وجوابه منع الاصل هنا دليلها مسيهم
وسادسهم تبادر الرجحان او الاذن بحيث لا يخطر بالبال الفصل بل لا يخطر الترك اصلا وفصلا عن المنع منه او تجويزه ولقنا
ثبت احدهما قطعا والتقييد خلاف الاصل وايضا قد كثر ورودها ولم يختلفه بامور متباينة [illegible] حكما من دون قرينة
بل وردها مرة واحد بامور متباينة ولا يجوز [illegible] لو كانت في الصيغة حقيقة في احد المعاني لاحتاجه التجوز بدون القرينة و
لاستعمال في الحقيقة والمجاز معا وايضا استعملت تارة في الوجوب واخرى في الندب وثالثة في الاباحة عند السادس فاما
يحصل حقيقة في واحد والجميع او الجامع والاول يوجب التجوز والثاني الاشتراك وهما مخالفان للاصل فتعين الثالث
والجواب عن الاول بمنع التبادر بل المتبادر منه الطلب الحتمي واما عدم خطور الترك بالبال فلان معنى الوجوب [illegible] البسيط
اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص وان افتقر عند العقل الى [illegible] كساير الحقايق المركبة فهو عند التحليل ينحل الى طلب الفعل مع المنع
من الترك لانه يجب ان يخطر ذلك المركب بالبال وعن الثاني بما مر من ان المط اثبات الوضع والقائل بالارادة مع ان

صح به م
[illegible] وكذا سمعته العلي [illegible] ابا عبدالله [illegible]
[illegible] السلطان فقال لا [illegible] ان
تعيينا حسب الالا الاعلى [illegible] صح

والجواب عن الاول ان معنى [illegible] المشتبه بل
العزرة سلمنا [illegible] المعنى امره م م

التقييد قد ثبت بما ذكرنا عن الثالث بان المجاز ورجحه على القول بالوضع للقدر المشترك ايضا اذ لا يجوز الا
الاستعمال في غيره بلا قرينة فان قلت لعل الصحيح استعملت في مطلق الطلب ويعلم المفصل بالقرائن قلنا فلا يكون
بلا قرينة واشتراط الانفصال فيها ممنوع وحديث الاستعمال في المعنيين باحتمال عموم المجاز مدفوع ومن الرابع ان
الثالث ايضا يوجب التجوز في كل من الافراد بل التجوز فيه اكثر لا يجامعه التجوز في الفرديين والافراد وعلى الاول يقدم
في غير واحد منها مرجح وان يلزم التجوز في الجامع ايضا الا ان الاستعمال فيه اما غير واقع او نادر وحكمنا في المقام
والانكس وغيرهما اقول بناء الدليل في التمسك بكون المجاز خلاف الاصل اما على الاستعمال او الوقوع فيكون
مراده ان الصيغة استعملت في الوجوب والندب فلو قلنا بانه حقيقة في احدهما او فيهما يلزم التجوز او الاشتراك
او الفرض حتى يكون المراد انها لو كانت حقيقة في احدهما يلزم التجوز لو استعملت في الاخر ولو كانت حقيقة
فيهما يلزم الاشتراك وكذا الجواب يحتمل فيه الامران فعلى الاول يكون المراد ان الصيغة استعملت في خصوص كل من
الافراد فلو كانت للجامع لزم التجوز في كل منها بلا ابد وعلى الثاني انها لو كانت حقيقة في الجامع يلزم التجوز
لو استعملت في كل منها فهذه احتمالات اربعة فان كان بناء الجواب على الوقوع يتوقف تماميته على اثبات
الاستعمال في خصوص الفرد واني ذلك واي دليل عليه فان قيل يكفي فرض المسئلة الوقوع قلت مراده
انها استعملت في مورد يكون المامور به واجبا او مندوبا وان استفيدت الخصوصية من الخارج لا انها
استعملت في خصوصهما والا لتهافت كلامه على انه لو اراده ايضا فلقائل ان يستدل على ما ذكرنا وان كان
بناؤه على الفرض لا يصح ما ذكره لوجوب ... التجوز على الوضع للجامع من ندرة الاستعمال فيه لانه يكون مع
الوقوع دون الفرض بل يرد ان اللازم هو خلاف الاصل على تقدير الاستعمال وذلك لا يثبت شيئا فان الجواب
يكون هكذا لو كانت حقيقة في الجامع لزم التجوز لو استعملت في الفرد والمجاز اللازم على تقدير الاستعمال خلاف
الاصل فلا يكون التجوز نعم ولكن يرد مثل ذلك على الدليل ايضا على بنائه على الفرض فالصواب في الجواب على بناء
الدليل على الوقوع انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز فهو ممنوع بما مر وعلى بنائه على الفرض ما مر من انه لا
يرد عليه ويلزم مثله من التجوز على الوضع للجامع وان لم يلزم النادر وتحقيق ... منهم على الجزء الاول
ما لا يضرنا لو تم وعلى الثاني كالثالث والخامس لانا نقول ان صيغة افعل يفعل وهو موضوع للجزئيات فكيف يقع
انها موضوعة للقدر المشترك لان الفعل وان كان موضوعا للجزئيات ولكنه بالوضع العام اي عنوان الوضع
الذي هو له ملاحظ الجزئيات عام فحاصله ان عنوانا فالفعل يدل على الجزئي بخصوصه من حيث هو جزئي
له فالخلاف انما هو في هذا العنوان فاختلف في ان عنوانا وضع صيغة افعل له هو مطلق الطلب حتى يدل
على كل من جزئياته من حيث انه جزئي له او الطلب الحتمي حتى يكون مدلوله هو جزئيا منه فعلى الاول لا يفهم
الا تحقق حصة من مطلق الطلب وعلى الثاني يفهم تحقق حصة من الطلب الحتمي وذلك كما في لفظ هذا فانه
موضوع لجزئيات المفرد المذكر المشار اليه لا غير ذلك وان لم يكن مشخصات هذا الجزئي مشخص في ذلك فلا يفهم
منه الا حصة من هذا الكلي دون سائر المشخصات ولو كان عنوان وضعه المفرد المذكر من ذوي العقول
مثلا كان يدل وجود حصة منه وهكذا التابعين قال صاحب المعالم بعد اختياره الوجوب لغة وشرعا ... يستفاد

ومن ضعيف

ومن ضعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار
من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق
في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم انتهى ومراده ان تتبع موارد استعمالات الائمة يلاحظه
شيوع استعمال الصيغة في الندب في عرفهم بحيث ان استعمالها فيه كان من المجازات المشهورة فيتساوى
احتماله مع احتمال المعنى الحقيقي ومع التساوي لا يمكن الحمل على الحقيقة بدون القرينة وبناؤه على التوقف
في المجاز المشهور ولم يدع حصول الحقيقة في الندب ولا يخفى نقل عن الائمة ولا انعقاد عرف لهم وعلى هذا
فيظهر ما في كلام الله وكلام حججه ... بعض ما ذكرنا يعلم ان صيغة الامر في كلام الائمة ليست تعمله
الا فيما استعمل في كلام الله وكلام حججهم كيف يتصور عنهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه في كلام حججهم من غير
تنبيه ولا اعلام لاحد ان عرفنا ضرر هذا انتهى وقيل ولا انه لم يدع نقلا ووضعا جديدا عرف لهم بل ادعى شيوع
الاستعمال في الندب وهذا ليس نقلا حتى يجب عليهم الاعلام مع انه لو تحقق نقل ايضا فنشأ كلامه على التخصيص الحاصل
بكثرة الاستعمال وهذا ليس مما كان باختيارهم ولا عمدا صادرا منهم حتى يحتاج الى الاعلام وثانيا انه لم يدع انها استعملت
في كلامهما في الندب ايضا بل مراده انها كما استعملت في كلامهما في الوجوب والندب استعملت في كلامهم فيهما ايضا الا
ان الاستعمال في الندب في كلامهم ولذا تساوت ارادته مع الحقيقة ثم ان مراد صاحب المعالم اما ان من تتبع احاديث الائمة
نرى الاوامر المستعملة في الندب بدون القرينة كثيرا وهذا يدل على ان استعمالها فيه كان في عرفهم شائعا وكان من
المجازات المساوية مع الحقيقة ولا لما صح الاستعمال بدون القرينة فثبت كونه مجازا راجحا بواسطة الاستعمال بدون
القرينة او انه يدعي كثرة استعمالها فيها وشيوعها بحيث يعلم منه ان الندب صار من المجازات الراجحة حينئذ تلك
الكثرة لسبيل منه يثبت كونه مجازا راجحا بكثرة الاستعمال وهذا هو ظاهر كلامه فعلى الاول يرد عليه اولا منع الاستعمال
في الندب بدون القرينة في الاخبار المعتبرة فان ذلك غير ثابت وثانيا انه لا سك في الاستعمال في الوجوب بغير قرينة
ايضا فان كان رجحان الندب بحيث يجعله ظاهرا يلزم المجاز في الوجوب وان كان مساويا فيلزم من المجازين
لا بد لا احتياج الى القرينة في المجاز لافهام والمجاز المساوي ايضا لا يفهم بدون القرينة وعلى الثاني يرد اولا منع
شيوع استعمال خصوص صيغة افعل في الندب بحيث يساوي الحقيقة واما المندوبات فكثير منها استفيد باعتبار عدم الورود
بصيغة افعل بل بالاخبار الواردة في مقام الانشاء وجم غفير منها بل اكثرها حمل عليها الصيغة بتوسط ضعف الخبر وجواز
العمل بالضعيف في المستحبات ومن البين ان ارادة الاستحباب من مثل ذلك غير معلومة وطائفة كثيرة منها حمل على
الندب بجهات اخر غير دالة على الندب وانما كون جمع معارض ومثله نفي فقليل استعملت فيها الصيغة في الندب وظاهرا ان
مثله لا يثبت المجاز الراجح وثانيا ان كثرة الاستعمال وشيوعه لو سلم فانما هو على الحظر والاباحة مجموع الائمة لا الى احدا
واحد فلا يفيد ٣ منهاج قد وردت في الايات والاخبار الفاظ جزئية وعلم ان المراد منها ليس معانيها الحقيقية بل
يعلم ايضا انها مستعملة في الطلب للفعل والترك ولكن وقع الخلاف في انها هل هي مثل صيغتي الامر والنهي مفيدة للالزام
او الجهة والمراد منها مطلق الطلب والتحقيق انه لا شك في انها حقيقة في الاخبار ولا في ان الحقيقة غير مرادة بل المراد المعنى
المجازي الانشائي ولا في ان المراد انشاء الترجيح والطلب ولكن الا ... على وجوه ارادة مطلق الطلب من غير تقييد

٦١

وليستفاد الخصوصية من امر اخر وارادة الطلب الحتمي وارادة غير الحتمي ولا دليل على تعيين شيء منها فلا يحمل على احدهما
الا مع القرينة ولكن مطلق الطلب لما كان معلوما والقيد غير معلوم والاصل يقتضي عدمه يحمل على الندب او الكراهة
لا بمعنى ان اللفظ مستعمل فيه بل يستنبطه ومن الاصل مما استدل القائل بانها للمنع من النقيض بالتبادر وبانه اقرب
الى الحقيقة وبانه لولاه لضاعت فائدة ارادة الامر والنهي منها اذ فائدة ارادة لفظ من احراز فائدة الثاني مما يفيد الاول
والاول يفيد الوجوب والحرمة فكان الثاني حينئذ يضيع الفائدة والجواب اما عن الاول فيمنع التبادر كيف مع انه
يكون للامر مسببا عن سبب وهو اما الوضع او كثرة الاستعمال او شدة العلاقة ووضوحها والثلثة منتفية هنا اما الاول
فواضح واما الثاني فلان الاخبار المستعملة في الندب ليست باقل من المستعملة في الوجوب لو لم يكن اكثر واما الثالث فلانه
لا مزيد علاقة الوجوب عن الندب والطلب زيادة موجبة لتبادره مع انه لو سلم فهو لا يفيد في كلام الشارع لاصالة
تأخره واما عن الثاني فلمنع الاقربية او لا ومنع وجوب الحمل على الاقرب هنا ثانيا واما عن الثالث بانه انما يتم لو ثبت

منهاج

ان الخبر مستعمل في صيغة افعل او لا تفعل اي اعلم ان معناه هي هذه الصيغة وهو ممنوع بل هو اول الكلام
الامر الواقع بعد الحظر او الكراهة او ظنه او احتماله يستلزم رفعه وفاقا وانما اختلفوا في معناه الذي هو ملزوم
ذلك المرفوع ولنمهد لتحرير محل النزاع مقدمة وهي ان اللفظ قد يفيد معنى بوضعه ولا يفيده اذا اقترن مع لفظ اخر
وذلك اما يكون لاحد الوجهين احدهما ان يكون معنى ذلك الاخر منافيا للمعنى الاصلي للاول وثانيهما ان لا ينافيه
ولكن حصل التركيب وضع اخر غير الاول اما اولا او بكثرة الاستعمال والشيوع فان كان مثل ذلك اللفظ من الاول
يسمى مقرونا بالقرينة واللفظ الاول مجازا او الثاني قرينة وان كان من الثاني يقال ان هذا التركيب حقيقة في ذلك
المعنى ومن ذلك يعلم الفرق بين القرينة والوضع التركيبي اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا شك في ان كون شيء او لا هرا او مكرها
لا ينافي الوجوب ثانيا ولذا لم يقل الاستاذ بان الامر الذي كونه مقيدا عن الوجوب مجازا او يجوز عقيب ما ذكر قرينة بل
اختلفوا في ان الامر في هذا التركيب هل خرج عن معناه الاصلي وصار حقيقة في غيره كما هو المصرح به في كلام جماعة منهم
الوالد العلامة ره وصار مجازا اجازيته كما يظهر من بعضهم لا يتم القائلون بالخروج اختلفوا في المعنى الثاني ولذا
حصلت في المسئلة اقوال كونه حقيقة في الوجوب مطلقا وعدم خروجه عن معناه وهو مذهب السيد والشيخ والرازي
والبيضاوي والعبري وعدم الخروج لغة وخروجه الاما كان قبل النهي شرعا مطلقا اختاره الوالد العلامة قدس سره
اليه اذا علق بزوال علة النهي لا في غيره نقله الفصدي ونفي عنه البعد وكونه للندب مطلقا والاباحة كك والقدر
المشترك بينهما وبين الوجوب وهو الرجحة اختاره صاحب الوافية والتوقف وهو منقول عن امام الحرمين والحق
هو الاول للاصل والقول بان التبادر الذي هو عمدة ادلة اثبات الاصل لا يجري هنا مدفوع بان هذه الادلة معرفات
لا يشترط فيها الانعكاس احتج الوالد على الجزء الاول بما مر وعلى الثاني بغلبة الاستعمال فيه شرعا الموجبة لحكم الحدس
بتحقق النقل ولالحاق المشكوك فيه بالغالب وبالتبادر ويرد على الاول منع غلبة الباعثة للنقل كيف مع ان
اصل استعمال الشارع الامر بعد الحظر ومثله ليس بحد يوجب حصول المجاز المشهور فكيف باحد ثالوضع الجديد
كيف جميع هذه الاوامر كذلك غير ثابت والالحاق بالاغلب ثم سلمنا ولكن من اين علم ان اكثر الاستعمال في ذلك بل نقول اكثره
في الوجوب والاباحة غالبية الاستعمال طايفة لما قبل النهي وعلى الثاني منعه ولو سلم فالاصل تأخره عن زمان الشارع

الامر ايصل هل التبادر ولكن حصل الرجحان الى ذلك
المعنى الجديد في بال مجاز امشهور وجعل الشهرة
قرينة فان قيل انه اذا كان معنى احد اللفظين منافيا
لمعنى الاخر فهل الاصل فيه الحمل على التجوز او الحقيقة
من جهة الوضع للتركيب اذا احتمل فيه ذلك اجبنا
بان قيل ذلك على قسمين احدهما ما يعلم فيه معنى معينا
للتركيب نحو رايت اسدا يرمي فانا نعلم وضع الهيئة
لنسبة الرمي الى الاسد باي معنى كان والاصل فيه
التجوز لان المفروض ثبوت الوضع التجوزي وجوه
العلاقة والكلام في وضع اخر للهيئة او المادة والاصل
عدمه وثانيهما ما لا يعلم فيه وضع خاص للهيئة التركيبية
بل احتمل ان يكون معناها ذلك المعنى المغاير لمعنى المفرد
الاصلي نحو هل جاء حيث ان الفعل فيه بمعنى الانشاء الذي هو غير حقيقة لاجل فيحتمل ان يكون جاء مجازا للمنافاة الاستفهام مع الاخبار ويحتمل ان يكون حقيقة لاجل وضع
هيئة تركيب الفعل الماضي مع ادات الاستفهام للانشاء الاستفهامي معناه الحدثي ونسبة الاصل في مثل الى الاخرين على السوا اذ وضع التركيب معلوم ويحتمل ان تكون هيئة الموضوع له
المعنى اي وضع مجموع الهيئة والمادة لهذا المعنى المفهوم من التركيب حتى يكون حقيقة ويحتمل ان تكون الهيئة موضوعة لمجرد ارتباط معنى الجزئين فقط ولكن لما لم علمنا ربط بين الاستفهام
محملا للفعل معناه المجازي والامر حينئذ لا يفيد اصالة عدم النقل في الهيئة لترجيح الحقيقة اذ لم يعلم معنى للهيئة هنا حتى هو حسن فيها اذ لا علم ان هذا المعنى مستفاد من الهيئة
وهنا عكس ان يكون مستفادا من المادة المذكورة كذا لا يفيد اصالة عدم وضع اخر حقيقي للمفردات لترجيح التجوز لانا لا نقول بوضع اخر للمفرد نحو جاء بل نقول بوضع للمركب وهو هل جاء

بعينه دليل الثالث والرابع والخامس والجواب الجواب وزيد للرابع بان الندب اقرب المجازات الى الحقيقة
فيحمل عليه عند تعذرها وفيه منع التعذر والحمل على الاقرب وللسادس وجود القرينة وهي المسبوقية بالمنع
المحقق والمحتمل ويجهل القرينة على غلبة الاستعمال الجعلها ملحوظة حتى يكون سبب التبادر ولا التبادر الحقيقي حتى يكون
حقيقة ولعدم ما عرفت من معنى القرينة وعدم المنافات بين الوجوب اللاحق والمنع السابق يظهر ضعف الاول
كما يظهر ضعف الثاني بما مر من منع التجوز العلمي وغلبته ومنع وصولها حد الوجب ملاحظتها التبادر وكيف يدعى عاقل
هذه الغلبة في مقام ادعاها جماعة بالنسبة الى ما قبل النهي وللخروج بالنسبة الى الاباحة مع انه ليس موضع
علم الاستعمال فيه في القدر المشترك لاحتمال ارادة الخصوصية لتحققها قطعا ويرد مثل ذلك على الاباحة
ايضا اذ كلما يكون مباحا فهو كذلك قبل النهي فمن ان يكون هو المراد وتعليل الشارع كذلك غير

منهاج

المشهور ان الامر المطلق لطلب الماهية وذهب ابو الحسن وبعض اخر الى انه للمرة والاسفرايني انه للتكرار بحسب العمر
ما امكن والسيد الى انه مشترك بينهما لفظا والحق هو الاول لان المتبادر منه اي من الصيغة المشتملة على المادة
والهيئة هو طلب حقيقة الفعل المبدأ من غير تقييد باحدهما ولا خطوره بالبال فيكون حقيقة فيه والاصل عدم
غيره فان قيل فيلزم دلالته على المرة على القول بان المبدأ موضوع للفرد دون الماهية قلنا المراد غير الفرد والقائل
بالفرد لا يقول بانه موضوع للفرد الواحد بل الاعم منه ومن المتعدد كما واستدل لنا ايضا بجواز تقييده بهما
من غير نقض ولا تكرار وبالنص على مساواته للمضارع الاتي الخبري ومقتضاه لبس الا الجزء عن الماهية ومنها
منها فيجعل للقدر المشترك دفعا للتجوز والاشتراك وبانه لو كان للتكرار لعم الاوقات فيلزم التكليف بالمحال
ولنسخ كل عمل لما بعده ويرد على الاول انه يمكن ان يكون موضوعا لاحدهما ويكون التقييد للتاكيد
وهو واقع في كلام الفصحاء بل في كلامه سبحانه ولعدم التأسيس بحيثية وبالاخرى بالقرينة على التجوز
واصالة عدم التجوز مع تعدد المستعمل فيه غير مفيد ويرد على الثاني منع النص ثم كون المضارع للماهية خاصة
وعلى الثالث انه مبني على ترجيح الاشتراك المعنوي على التجوز وهو غير مسلم وعلى الرابع ان القائل بالتكرار يعتبر
بالامكان عقلا وبنية على ما صرح به الامدي والعضدي والعبري احتج القائل بالمرة بان المولى اذا امر عبده بدخول
الدار فدخل مرة عد ممتثلا وجوابه انه لحصول الماهية في ضمنها والظاهر ان بناء المستدل على ابطال التكرار بظنه انحصاره
بثبوت المرة حيث ان القول بالماهية من المحدثات كما يشير به كلام بعضهم استدل القائل بالتكرار بوجوه منها
ان النهي يقتضيه حيث ان المنهي عاص بارتكاب المنهي عنه ولو مرة فكذلك الامر لكونه مشتركا في الدلالة على طلب
او للقطع ومنها ان الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الدوام ويمنع استلزام دوام الترك دوام الفعل مطلقا
لجواز ارتفاع الضدين ويرد على الاول ان لا نضر ان الامر ان كان مقيدا بالدوام او المرة يكون النهي ايضا
كك وان كان للماهية فيكون كذلك النهي ايضا ولا شك ان ماهية الفعل تتحقق بفعله ولو مرة فالنهي عنها
يقتضي التكرار فان قيل الامر بنفسه فان لم يفد توقف الا ان الاصل يقتضي بالمرة الاولى قلنا لو لم يفد النهي من
الصيغة التكرار فالحاصل ان كون الطلب في الامر انما يفيد او لم يكن الامر مطلقا والا يكون النهي ايضا كذلك والنهي
المطلق يفيد التكرار كان هذا الجواب لنا ممن يقول يكون الامر للمرة ويتجه فيه من لا يرا غفلة

عنه استدل الاول بان مدلول الامر يكون هو المهية المقيدة بالوحدة فيكون الوحدة جزءا للمامور
به ومع التابيد ينتفي فلا يتحقق الامتثال وفيه ان التطلب الفرد الواحد غير طلبه بشرط الوحدة فان
الواحد جزء الاثنين يتحقق معهما بخلاف الفرد بشرط الوحدة والقائل بالمرة لا يريد الا الاول
ومنهم من حرم التابيد للتشريع المتقدم وقد عرفت ما فيه واحتج القائل بالثاني فالحق معه بمثل
ما سبق على القول بالمهية نعم قد يكون للتابيد حكم آخر باعتبار دليل آخر من اصل وتشريع او غيرهما
الثانية ان قيل يحصل الامتثال بالمرة على القول بالمهية والمرة فما الامتياز بينهما وما ثمرة الخلاف قلت
الفرق بين القول بالمهية بوجهيه والقول بالمرة مع كون التابيد مسكوتا عنه واما الفرق
بينهما مع السكوت عن التابيد فيهما فباعتبار متعلق الامر لا غيرهما فاين الحلف يقتضي ايضا
في غير الاخير ظاهرة واما فيه فيظهر فيما لو اتى بافراد متعددة دفعة فانه يحصل الامتثال بالجميع
على المهية من غير اختصاص بفرد لان اول تحقق لها حصل بالجميع وهو ايضا فرد للمامور به
وعلى المرة يكون المامور به واحدا منها ويقع الباقي تبرعا لان التحقق لما كان فردا واحدا
يتحقق الامتثال به لا بالجميع وقد يتعلق الغرض بالتعيين كتعيين السابق عمن يتعلق به العلاء
في العتق فعلى المهية يكون الجميع سابقا بخلاف المرة فان السابق يكون واحدا فان قلنا
بانه معين في الواقع مشتبه عندنا يستخرج بالقرعة وان قلنا بانه غير معين يتخير المكلف كذا
قالوا وفيه نظر اذ حين يتحقق الافراد المتعددة دفعة كما يوجد المهية في ضمن المجموع يوجد
في ضمن البعض ايضا ووجودها معا بين لوجودها الكل فحصول الامتثال بالجميع ليس باولى
من حصوله بالبعض مع انه موجب لحصول الامتثال قطعا ولا معنى للامتثالين فلا معنى لحصوله
بالجميع هذا مع ان المراد بالمرة الاتيان بالمبدأ مرة واحدة وهو غير الحادثة في فرد واحد
فان العتق مرة غير عتق العبد الواحد فلو قال لعبيده اعتقتكم يكون عتقا واحدا
وان لم يكن عتق واحد فلا يتحقق فرق ثم على القول بالمرة وصحة التابيد يظهر فائدة
اخرى ايضا اذ على المهية يحصل الامتثال بالجميع وعلى المرة وصحة التابيد للتشريع يكون
باطلا ان قلنا بعدم اجتماع الواجب والحرام باعتبارين ويكون صحيحا او يستخرج بالقرعة
او يتخير ان قلنا بالاجتماع ولو اخرجنا التابيد بدلالة الصيغة يكون العمل باطلا اذ المامور به
ح مشروط بالوحدة والواقع غير موافق له اذا علق امر على شرط او وصف فاما يعلم من
الخارج علية الشرط او الوصف له اولا وعلى التقديرين اما علم عموم الالفاظ الدال على التعليق
اولا ولا شك في تكرر الامر بتكرر المعلق عليه على القول بالتكرار لوجود المقتضي وعدم
المانع نعم يقل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق لاختصاصه مع ان تحقق المعلق عليه المرة
اذ لا يتحقق له الا اختصاص في كل وقت يتحقق فيه ...

من يقول بعدم اقتضاء النهي للتكرار وعلى الثالث انه يتم لو اريد الضد الخاص واما العام فلا نزاع في كون الامر
بالشيء نهيا عنه ومن هذا يظهر ما يرد على الرابع ايضا لان الضد الذي يمكن الواسطة بينه وبين ضده
هو الخاص فالصواب ان يجاب بان النهي المقتضي للتكرار هو خصوص صيغة لا تفعل وانتفاء الحقيقة انما
يكون بانتفاء جميع افرادها وقت يطلب فيه انتفائها الا دائما او بانه هو النهي المطلق واما المقيد فبحسبه
والمسلم من تضمن الامر بالشيء مطلقا النهي عن ضده النهي في الجملة لا مطلقا وانما له عدم التقييد انما يصح لو ثبت
الاطلاق ومنها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة ولا ما علق عليه مكرر وفيه منعا فان المعارض
بالحج انه دليل خارجي تكررها كرره ما علق عليه عن التكرار المستفاد من الصيغة ومنها انه لو لم يكن لم يرد
النسخ بعد وفيه انه قرينة عن السيد الاسئلة لحسن الاستفسار وفيه عدم دلالتها على الاشتراك اما
الاول فظ واما الثاني فلصحة الاستفسار عن افراد المتواطي وارادة التجوز مع خفاء القرينة والاشتراك
واصالة عدمها لا يفيد الا الظن والعلم احسن مع ان عدم احتمال الصيغة لا ينافي الاحتمال من جهة اخرى
والامر بالمهية لا يشتبه عن الامر بالمتخصصات معنا ويحتمل ايضا الاستفسار من هذه الجهة الا ...
في وجوب المرة للوحدة على القول بالمهية والمرة وانما الخلاف في التابيد عليهما ثم الخلاف تارة في
تحقق مذهب القائل بالقولين فيه واخرى في تحقق حكمه ولعدم ... لتحقيق الاول لم يتعرض له الاكثر الا القليل
ثم الخلاف على هذه الوجوه اما في الحكم المستفاد عن الصيغة مطلقا او لو بضميمة خارج فان تعرض للحكم بضم التشريع
بعضهم ايضا ولكنا نخبر بان المناسب للمقام هو الاول وتحقيقه اما على القول بالمهية فان في التابيد
قولين عدم دلالة الصيغة على حكم له وكونه مسكوتا عنه ودلالتها على استحبابه التي اما عرفناه ... ذهب الاول
والثاني لعلامة وبعض اخر وهو الحق لعدم دلالة الدالة على طلب المهية على حكم التابيد بشيء من الدلالات
ويستفاد الثاني من كلام صاحب المعالم كما بينا وجهه في شرح تجريد الاصول مع دليله انه لو اتى بالفعل
ثانية وثالثة يعد ممتثلا واتيانا بالمامور به عرفا والاجل ان الامتثال لا يخرج عن الثواب يثبت الاستحباب
وفيه انه اذ لحصل الامتثال بفرد واحد بريت الذمة فلا يترتب ثواب على غيره ولا معنى للامتثال بعد الامتثال
ويظهر من احد اذا تحققت المهية بالفرد الاول فلا يبقى الطلب بالنسبة الى تحقق ثان لها الا ان فعل
الثاني لا يعقل الامتثال بالثاني وعلى الاول اما بقي الطلب بالنسبة اليه بالوجوب فلا يحصل الامتثال
بالاول ويكون قولا بالتكرار او به للاستحباب فيكون بدلالة صيغة واحدة على الوجوب والاستحباب وهو
مع عدم جوازه مما لم يقل به احد هنا وقد يتوهم انه على القول بالمهية يكون التابيد حراما من جهة كونه
تشريعا ولا يخفى ان حرمة التشريع مفهوم خارجي لا دخل لها بدلالة الصيغة على حكم فرد الا الحاقها
مبهما الا وجه له مع انه قد يكون غير جوابه او استحبابه بدليل خارجي فاذ تعدينا عن مدلول الصيغة
لا ينحصر الامر في التشريع حتى يكون تحريمها بالاطلاق ومع ان التشريع لا يكون الا مع اعتقاد المشروعية
فلا يكون التابيد من حيث انه تابيد حراما بل يكون لعروض شيء من الخارج بل لنا ان نقول ان الحرام ما لك
الا اختفاء دلالة نقل التابيد اما على القول بالمرة فان فيه ايضا قولين حرمة التابيد بمقتضى الامر بكونه مسكوتا

عنه

المعلق لا يحب فعله بعد الامر حتى يتحقق المعلق عليه واما بعد تحققه فيجب فعل المامور به الى نفس غير مرة

يتكرر بتكرره في السبب غير المعلق منه في حالة المعارض واما على القولين الاخرين فلا خلاف ايضا في التكرار

ومن الاقسام الثلاثة الاول وجهه ظ واختلفوا في الاخر على اقوال ثلاثة التكرر بالتكرر مطلقا

وقياسا وعدمه استدل للاول بان التعليق بعمومه يفيد العلية كما يأتي وهي توجب التكرار لامتناع

تخلف المعلول عن علته فان قيل علل الشرع معرفات وليست من العلل الواقعية التي يمتنع التخلف عنها

قلنا لا يتخلف عن المعرف ايضا لانه كاشف عن العلة الواقعية نعم لا يمتنع اجتماع المعرفات بخلاف

العلل الواقعية فان قيل لا يلزم وجود الشرط وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط الشرعي واما

اللغوي وهو ما يدخل عليه اداة الشرط فانه يدل على وجود الجزاء لوجوده عند وجوده ما لا انتفت المرة ايضا

استدل للثاني على اثبات التكرار قياسا بما ذكر اخر وعلى عدمه لفظا بدليل المانع مطلقا

وجهين احدهما ان التعليق المطلق اعم من المقيد فلا يدل عليه وثانيهما انه لو قيل ان دخلت

السوق فانت حر او اعتق العالم من عبيدي لم يتكرر قطعا واجيب عن الاول بمنع العموم وعن الثاني

لوجود القرينة الحالية اقول التحقيق عدم افادة نفسه للتكرار وانما لم يثبت عموم اللفظ فيه وجاز

الاستقراء على الفهم عن نفس التعليق من الحواز كونه باعتبار فهم العلية من الخارج واما باعتبار

فهم العلية وعدمها فالظاهر الخلاف في اشعاره بها ولكنه لا يفيد عندنا نعم لو ثبت انحصار ابعاضها

حتى يكون من المنصوص عليه لافاد التكرار لاجل تلك الدلالة ويأتي تحقيقها في بحث القياس ولكن يكون

لعل اكثر ادوات الشرط مفيدة العموم وكذا الوصف المعرف باللام وثبوت العلية في كثير من المواضع من

الخارج لا يترتب على هذه المسألة كثير فائدة منهاج ذهب المحققون الى ان الامر المطلق

لمجرد الطلب من غير دلالة على فور او تراخ وقال الحنفي انه للفور واليه ذهب كل من قال بانه للتكرار

وبعض الاشاعرة والجبائيان والبصري الى انه للتراخي جوازه واما وجوبه فقيل لم يقل به احد

وفي شرح العضدي انه غير محتمل لكن صرح الرازي في البرهان بان غلاة الواقفية قالوا باحتماله

انه لهما بالاشتراك اللفظي مطلقا والسيد انه كذلك لغة وللفور شرعا وذهب بعض متاخري

اصحابنا الى انه لطلب مطلق الفعل بحسب الدلالة الا انه يجب المبادرة للدليل الخارجي والحق هو الاول

لما مر في كونه للمرة والتكرار احتج الحنفي بوجوه منها قوله تعالى سارعوا الى مغفرة

من ربكم والمراد بالمغفرة نفسها بناء على ان المسارعة الى سبب الشيء مسارعة اليه لامتناع التخلف

وسببها لا سيما فعل الواجبات لانه يتحمل بمسارعة العبد اليها وفعل المامور به سبب في الجملة لما ورد

من كون بعض الواجبات سببا لاذالة الذنوب سيما على القول بالاحباط ويتبين في البلاغة بالاجماع المركب

وايضا قال الله سبحانه فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به منها واجيب بان الامر فيهما للندب لانهما لو كانا

للوجوب لانتفاء الفور المستلزم للتضييق المنافي للمسارعة والاستباق وذلك مستلزم لتشكل الى

الصيغة في الايتين للمادة لان الاولى تقتضي التخيير والثاني التوسع ورد ذلك بوجوه احدها ان

التضييق

اقتضاء

اقتضاء الفور للتضييق انما هو في التاثيم دون الصحة فانه كما يتحقق المسارعة بملاحظة الموسع في زمان

الرخصة يتحقق بملاحظة في زمان الصحة فعلى الصحة مع التاخير في الفوري يصدق المسارعة

بالاتيان في اول زمان الصحة وفي التوضيح ان الامر اما مقيد بوقت مضيق او موقت موسع او مطلق والاول

يفيد الفوري بمعنى انه لو اخره عن الوقت ياثم ويصير قضاء والثاني يفيد جواز التاخير

عن اول وقته ولكن لو اخره عن المجموع اثم ويصير قضاء والثالث وهو ما نحن فيه يفيد الفور

بمعنى الاثم الا انه لا يصير قضاء بل في اي وقت اتى به يكون صحيحا واداء وهذا وان كان مضيقا

الا انه ليس موقتا فيتصور فيه المسارعة والاستباق لانهما لا يكونان في المضيق الموقت فمفاد

الايتين انه يجب المسارعة فيما يصح فيه التراخي ويقضي المكلف بمنزلة البدار به ولا يلزم

المنافاة المذكورة ان المادة لا يقتضي الا الصحة مع التاخير دون مشروعيته والصيغة تقتضي

عدم مشروعيته ولا يخفى ان صحة ذلك الرد وثانيه مبني على سقوط المامور به لو لم يفعله

في زمان لا وسائر تخفيفه وثانيهما ان امكان تحقق المامور به بعد فوات وقت الفور انما

كان في الامر بالمسارعة فان لم يصح شرعا وفيه منع الامكان الذاتي على القول بالفور اذ

يكون المامور به هو الفعل في الان الثاني ولا يمكن الاتيان بالفعل المقيد بذلك في الان

الثالث نعم هذا يصح على القول بان الامر المطلق للطلب والفور مستفاد من الخارج وثالثها

ان حمل الامر على التجوز ليس اولى من حمل المسارعة والاستباق عليه بان يراد منهما الاهتمام وهو

الاهتمام بشأن الفعل بحيث لا يكون في نظر الفاعل امر سوى الوصول اليه واستلزام التخصيص

ايضا المرجح المضيق على الاول وفيه منع وجوب اللازم ثم اقول انه لا حد ان يقول ان اللازم مما ذكر

انه لا يمكن حمل الامرين على الوجوب ولا نسلم عدم امكان الامر بالتعجيل وجوبا مع انه يمكن ضرورة

جواز ان يقول المولى لعبده اذهب بالعجلة ويريد ارادة الوجوب من غير تناقض وتغليط والحل

ان اللازم انه لا يمكن الامر بالتعجيل بما كان معجلا مع قطع النظر عن ذلك الامر لانه لا يمكن مطلقا

فان قيل فعلى هذا لا يجب حمل الامرين على الاستحباب من جهة ما ذكر والجواب ان فهم المسارعة من الايتين

قلت نعم لكن الا ان المستدل لم يحصر غرضه ان نفس الامرين لا على الفور يلزم عليه ذلك بما ادى الجميع

ان الامر محمول على الندب على ما هو مراد المستدل من حيث انه لو كان مطلق الامر للفور لزم

حمل الامرين على الندب وهو لا يتم الاستدلال نعم لا بد ذلك على عدم ارادة الفور مطلقا وهو ايضا

مناف للمختار ولذا تمسك بعضهم للحمل على الندب بان دلالة الايتين على وجوب الفور للتبين كاية

الظهور ومعارضة الدلالة على المهيئات ايضا بالظهور وهو اقوى من الاول فيجب حمل الايتين على وجوب

الاستحباب وفيه انه وان اريد دلالة الايتين على ثبوت وجوب الفور فيهما بالامر فلا تعارض

بين الظهورين وان اريد دلالتهما على كون الامر للفور فالتعارض بين الاصل والظاهر لان ظهور

الامر المطلق المهية انما هو بحسب العرف وينتهي الى الشرع باصالة عدم النقل والاصل لا يعارض

الايقوم

دليلا فالصواب ان يجاب بانه لا شك في انه لا يجب المسارعة والاستباق في الموسع والمندوب
فيلزم اما التخصيص والتجوز في الامر ولا له الا تيقن انما ينم على ترجيح التخصيص وهو ثم سيما
مثل ذلك التخصيص الذي هو بعيد عن مدلول العام على انه لا عموم في انه المسارعة ولا يمكن التمسك
لعدم الفصل ومنها ان الله عز شانه ذم ابليس على ترك المامور به بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
ولو كان المامور به مجرد السجود لم يتوجه اذ كان ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد
وايضا انما تركه هو السجود في زمان معين دون المطلق فيعلم ان المامور به هو السجود بالبدار وجوابه ان
الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت لم يات بالفعل فيه بقوله سبحانه فاذا سويته ونفخت فيه من
روحي فقعوا له ساجدين فان الفاء في قوله فقعوا يفيد التوقيت ومنها انه يذم العبد اذا استنيع
فاخر وجوابه انه للقضاء لكونها حقيقة في التعقيب بلا مهلة من العادة ومنها ان الامر كالنهي
في كونه طلبا وايضا نهي عن ترك المامور به والنهي يفيد الفور فكذا وجوابه سبق ومنها
ان المتبادر من ثم الى المسلم بعد فهم تجدد الرأي ولو كان للمهلة لاحتمل الامران واجيب بان الفهم هنا لحاله
قائم على ان المراد القيام في هذا الوقت ومنها ان كل خبر وانشاء غير الامر يقصد به الحال فان القائل
زيد قائم ونحوه طالق يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر اما من باب القياس او الالحاق بالاغلب وجوابه
اولا بطلان القياس في اللغة وثانيا منع دلالة كل خبر والانشاء على الزمان الحاضر وضعا وثالثا الفرق بين الامر
وغيره حيث ان الحال المراد في الثاني غير مراد في الاول والمراد فيه غير محقق في الثاني ومنها
انه لو جاز التاخير فاما ان يكون له غاية او لا يكون وعلى الثاني اما يكون الغاية مبهمة او لا والكل
باطل لاستلزام الاول خروج الواجب عن وجوبه لان معناه التاخير دائما والثاني التكليف بالمحال والثالث
منتف قطعا والجواب عنه بالنقض بما لو صرح بجواز التاخير مع انه جائز اتفاقا ودفعه بان جوازه
في جميع ازمنة التمكن مسلم لا يجوز التصريح به وعلى الاطلاق يدخل في زمن جواز التاخير بعض الازمنة
التي يعد التارك فيها عاصيا ثانيا الولاة مردود بانه لم يجوزوا ان يكون المستفاد من الصيغة ايضا
التاخير بالمعنى المذكور على الاطلاق وحل باختيار جواز التاخير الى غاية معينة هي اخر زمن الامكان
بظن المكلف وهذا الوقت غير مجهول له لانه يمكن في كل وقت ان يتميز انه هل حصل له الظن بانه
لا يعيش بعده ام لا وفيه اولا انه يستلزم انه لو كان في ذمة المكلف قضاء او نذر مطلقا او مثلهما
فظن انه يموت بعد مدة معينة ثم ظهر خلافه لم يصح فعله بعدها لانه وقع في غير وقته [illegible] وهو
خلاف الاجماع وثانيا انه يمتنع للمكلف تعيين اخر زمن الامكان بظنه قبل تضيقه اذ كلما ظن عدم الامكان
في وقت فهو لا يكون وقتا خاصا معينا بل يردد بين يوم او يومين او اكثر او اقل وكل جزء تشبث
به يجري فيه ذلك الى ان ينتهي الى الفور مردد ويمكن الجواب عن ذلك باعمال الاصل وثالثا
ان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقدير حصوله لا دليل على اعتباره شرعا وعلى تقديره عن ذلك باعمال الاصل
فلما يمكن الامتثال المعتاد هو يكون عند ظن المهلة فالصحيح ان يحمل بوجهين احدهما انا نختار

ان جواز التاخير الى غاية مبهمة عند المكلف وهي اخر زمان الامكان الواقع على انه ينقطع فيه او اجزائه ويقع الفعل فيه لا
على ان يكون طرفا للتاخير ويقع الفعل بعد خارجه فلو لزم التكليف بالمحال قلنا اذا كان التاخير متعينا واما اذا لم يتعين لم
جاز التاخير عن اول زمان التمكن الى ثانيه وهلم جرا يجب الاتيان به في اي جزء من مجموع الازمنة الواقع بينهما كان ممتثلا فلا
لتمكنه من الامتثال بالمبادرة وما اورد عليه بوجوه الاول انه مع التمكن عن الامتثال بالمبادرة اما يق بوجوب البدار فيلزم
الفور او لا والثاني فاذا اخر الفعل الى انقضاء ازمنة الامكان اما يكون اثما او لا والاول تكليف بالمحال اذ يجب علم التاخير عن
اخر ازمنة الامكان وهو لا يعرف والثاني يستلزم خروج الواجب عن وجوبه فان قيل يختار الثاني والاثم ولا تكليف
بالمحال لان المراد بالمحال اما نفس الفعل او علم التاخير عن اخر زمنه الامكان والاول لا وجه لمحالية العلم [illegible]
تمام اجزاء وقته وهو يعرف البعض ليس بمحال فان لم يحصل الاتيان به في خصوصه والثاني ياتي علم محالية [illegible]
البعض انما يفيده حصلت قبل انقضائه وليس كذلك اخر كل جزء ما لم يتحقق لا يعلم كونه وقتا لاحتمال عدم الامكان
بعد تحققه لا يمكن الايقاع فيه ونقيض اخر في الاسراد ان يلزم البدار ثبت الفور والا فات زال الامكان [illegible]
مع الترك اما يكون اثما او لا فان كان اثما لزم الاثم على ترك غير الواجب والا خروج الواجب عن وجوبه والجواب اما عن
التقرير الاول فباختيار الثاني مع الاثم قوله يلزم التكليف بالمحال قلنا ان اريد بالمكلف به علم التاخير فنفيا في نفسه وان
اريد الفعل حيث انه كلف به في وقت لا يمكن معرفته ففيه انه انما يصح لو كان الفعل موقتا بان يكون الوقت
جزءا للمامور به ولكنه ليس كذلك بل المكلف به الفعل من غير توقيت وما نقول من اخر وقته اخر زمان الامكان لا نريد
انه اخر وقته شرعا بل هو اخر وقت يمكن ايقاعه فيه عقلا والمكلف به نفس الفعل والعالم يمكن ايقاعه لا في زمان نعلم
ان يصير زمان نظيرا له كالمكان فانه ايضا لو لزم مع انه ليس في المكان الذي يتمكن من وقوع الفعل فيه واما عن
التقرير الثاني فباختيار عدم لزوم البدار والاثم مع زوال الامكان بعد تركه للفعل قوله لزم الاثم على ترك
غير الواجب قلنا ان اريد بغير الواجب البدار فلا اثم على تركه بل على ترك الفعل عند اتفاق مصاحبة تركه لترك
البدار وان اريد به الفعل فلا نسلم انه غير واجب فلا يلزم من عدم وجوب كونه في هذا الوقت من حيث انه هذا
الوقت عدم وجوبه اصلا الثالث انه لما كان اخر ازمنة الامكان غير معلوم وتحصيل البراءة واجب فجواز التاخير
مشروط بمعرفته لا يمكن فينحصر الامتثال بالمبادرة وهو ثبوت الفور وجوابه منع اشتراط جواز التاخير على معرفة
اخر الازمنة بل يتوقف على عدم كونه اخرها والموقوف على معرفة اخرها هو العلم بالعصيان لا نفسه فان جواز شيء
ونفس الامر لا يتوقف على العلم به بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فالحاصل انه يجب عليه عدم التاخير عن اخر الازمنة وعليه
تحصيل البراءة بالمبادرة وغيرها فلو بادر يخرج عن العهدة ولو لم يبادر فعلم ثانيا فكذا وهكذا ولو لم
يفعل الى الانتهاء اثم وتوهم كون المبادرة مقدمة لتحصيل البراءة ثم دفعه بتوقف العلم بعدم التاخير عن اخر الازمنة
على اولها بذلك وجوب تحصيل هذا العلم غير ثابت الثالث انه هذا يصح اذا كان المراد بالتكليف بالمحال التكليف
بالتاخير ولكن المراد التكليف بعدم التاخير عن الغاية ولا شك انه لا تكليف فيها بعدم التاخير عنها [illegible]
هو فيها واذا كانت مبهمة يلزم التكليف بما لا يعلم وجوابه اولا ان عدم التاخير لازم للفعل اذا كان مقدمة له [illegible]
يكون علم التاخير ايضا كذلك وثانيا ان الاثم ان مع ابهام الغاية يكون التكليف بعدم التاخير هنا تكليفا بالمحال [illegible]

يعم امر العبد بخياطة ثوب قبل قدوم الحاج مع عدم تعين وقته ثاني الوجهين انه لا غاية معينة هي اخر زمان الامكان
بحسب العلم العادي للمكلف فلا يعلم انه لا يمكن بعد عام ما انه سنة فيجوز له التاخير كما لم يبلغ هذا الحد واحتمال زوال
التمكن قبله مدفوع بالاصل فانا لاستصحاب ثم لو حصلت له قبله حالة حصل العلم بعدم التمكن في زمان اقرب يعين
الوقت اضيق الى ان يضيق وكل جزء لم يحصل له العلم يعمل فيه بالاصل فان قيل لو فاجاه الزوال لزم عدم
الاثم بخروج الواجب عن وجوبه قلنا اولا لا اثم للخروج فان الواجب ما يستحق تاركه العقاب بوجه ما لا مطلق
كما يدل وثانيا انه لو كان اثم فعلى ترك المبادرة دون تركه في وقته المضيق هذا كله مع ان الدليل لو تم لما دل على
دلالة الصيغة على الفورية ومنها ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وجوابه منع الثبوت مع ان مرادهم
من الحال غير الفور الذي كلامنا فيه ثم لو لم يدل القائل بالتراخي بانه لولاه لوقتنا معينا لسنه فلذا افقد بالبيان فعلمنا
ان الاوقات متساوية وجوابه انه لا يدل على جواز التاخير جزءا للامر بل يثبته بالبرهان وحقق الحق بقوله
به احتج الواقفي بالاستعمال وهو دليل السيد على الجزء الاول وجوابه منع الدلالة واستدل ايضا بحسن الاستفهام وفيه
انه قد يستفهم عن افراد المتواطي ولو احسن لم يجاب فيما نحن فيه بالتخيير وهو دليل السيد على الجزء الثاني حمل الصحابة والتابعين كل
امر ورد في الكتاب والسنة على الفور وفيه المنع مع جواز ان يكون الحمل لقرينة واصالة عدمها معارضة باصالة عدم
النقل ودليل القائل بان الفور يفهم من خارج الصيغة لبعض ما دل القائل بدلالة الصيغة على الفور وقد عرفت
ضعفها وان التاخير يعد في العرف تهاونا وبعضه فيكون حراما وفيه ان التهاون انما يكون اذا ثبتت الفورية
مع ان حرمة التهاون مطلقا ممنوعة فانه قد يكون في المستحبات ايضا **تتميم** اذا لم يات بالمامور به بالامر المطلق
فلا اشكال على غير القول بالفور واما عليه فهل يسقط التكليف عنه ويكون اثما او لا بل يجب عليه الفعل ثانيا فيه وكان
والاكثر على السقوط ان كان المراد دلالة الصيغة على الفور وعدمه ان كان المراد ثبوت الفور من الخارج لو استدل
على الاول بان المامور به يصير بعد **من قبيل** الموقت اذ يكون له ارادة الوقت الاول جزء منه لو لم يكن الصيغة
فيكون الفعل بمنزلة [illegible] الفعل في اول اوقات الامكان فيقتضي الفعل ما يقتضي [illegible] صيرورته
موقتا كمنع انقضاء الموقت بانقضاء وقته ضعيف ويمكن اجراء دليل انقضاء الموقت بانقضاء وقته **هنا**
من غير توسيط جعله كالموقت فيقال على القول بالفور يدل الامر على وجوب الفعل في ضمن الفورية والاصل عدم
غيره فان قيل المهية المطلقة محققة في ضمن المقيد ما يجابهما الاصل بقاء وجوبها قلنا ان اريد المهية الموجودة لو جود
هذا الفرد فلا يفيد وان اريد ما علمت وجوده في ضمن غير هذا الفرد فلا نسلم وجوبه كما ان الامر بصلوة الظهر لا يدل على
وجوب مهية الصلوة المتحققة في ضمن صلوة الصبح فان قيل الاصل عدم سقوط الوجوب قلنا ان اريد وجوب
الفعل فورا فالسقوط ثابت وان اريد وجوبه مع قطع النظر عن الفورية فلا نم وجوبه اولا فان قيل هناك
ايجابان الفعل والفورية وليس احدهما مقيدا بالاخر والاصل فلا ينتفي احدهما بانتفاء الاخر قلنا ان اريد بالفورية
ايقاع الفعل فورا فليس هنا ايجابان وان اريد امر غير متضمن لايقاع الفعل فلا معنى لكونه واجبا بل يستدل
على الثاني بوجهين احدهما ان دليل استفادة الفورية من دليل اخر لا يجب ذلك جعل الامر الاول
مقيدا بوقت بل يكون هو تكليفا وذلك تكليفا اخر فيكون تكليفان احدهما مستفاد من الامر والاخر من

الفورية

الفورية ولا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وليس هنا سبب لارتفاع مقتضى الامر الاول لانه ليس موقتا وهنا ليس
كذلك وثانيهما ان الامر المطلق يدل على شيئين كون الفعل اداء في كل وقت وعدم الاثم في تاخيره ودليل الفورية يرفع
الثاني ولا دليل على ارتفاع الاول اقول ما ذكر دليلا للاول خلافيا تعليه واما الدليل على الثاني ففاسد اما اولهما
فلان حجة الفورية اما يدل على وجوب المبادرة بما كلف به بالامر الاول او لا فان كان الثاني فهو خارج عن النزاع وان كان
الاول فنقول المامور به بالامر الاول اما باق على علم توقيته يعني ان المكلف مخير في الاتيان به في اي وقت شاء او صار موقتا فان
كان الاول لزم التناقض وان كان الثاني يكون من سبيل الموقت ويتعين باخر الامر مهيته وبعده دليل على الفور اما انه بالمهية التي
تتحقق في ضمن كل من الفورية والتاخير او بالمهية المقيدة بوجودها في ضمن الفورية فان كان الاول يلزم النسخ وان كان الثاني ثبت التوقيت
وبذلك المراد بالتكليفين الذين ادعاهما الفعل المستفاد من الامر المطلق والمبادرة المستفادة من دليل الفورية فالمبادرة
تحتاج الى متعلق فهو اما يكون ذلك الفعل ومثله السيل التالف وهو ظاهر التكليف الاخر هو المبادرة بالفعل المستفاد من الامر المطلق
فالتكليفان الاتيان بالفعل مطلقا وبه فورا فان كان الاول كالعبر الثاني لم يكن اتيانا بهذا الفعل ولم يثبت فوريته
وان كان عليه ما يكلا التكليفان واما ثانيهما فلانه ان اريد ان الشيئين مدلولان مطابقيان للامر المطلق فهو ممنوع بل المدلول
المطابقي طلب مطلق الفعل ولازمه الشيئان نعم ولكن يلزمه انه اذا ارتفع احد اللازمين يرتفع الملزوم المستلزم لارتفاع
الاخر ومن هذا ظهر ان الحق سقوط المامور به على الفور مطلقا الا ان يدل دليل خارجي على وجوب الفعل ثانيا فثانيا و
هكذا **منهاج** الامر بالموقت لا يقتضي القضاء اذا انقضى وقته ولم يات به بل هو بامر جديد خلافا لبعض العامة
ومحل النزاع انما هو في مقتضى الصيغة فاذا تحققت القرينة على احد الطرفين خرج عن النزاع لنا في جانب الاول انه
لو وجب القضاء لكان بدلالة والمفروض انحصاره في الدليل في الامر الاول وهو لا يدل عليه لان وجوب صوم يوم الخميس ليس
عين وجوب قضائه ولا متضمنا له ولا مستلزما اياه فان قيل قوله صم يدل على وجوب الصوم المطلق مطابقة فاذا
انتفى في يوم الخميس المخصوص من القيد يبقى على حاله في غيره قلنا لا نم ان صم في صم يوم الخميس يدل على وجوب المطلق فان
الوضع النوعي للمركب غير وضع مفرداته بل المركب دال على المطلق نفيا فيقيد بالقيد كما هو مقتضى القيد
فلا يبقى اطلاق حتى يستصحب فان قيل المطلق جزء المقيد فالدال على وجوبه تدل على وجوبه تضمنا قلنا جزئية مطلق
الصوم للصوم المقيد لا يدل على جزئية وجوبه لوجوبه فان وجوب صوم يوم الخميس ليس كما من وجوب وكل ما يعرض
للكل لا يتضمن عروضه للاجزاء فان قيل وجوب الكل يستلزم وجوب جزئه وان لم يتضمنه قلنا نعم ولكن المسلم استلزام
هو الوجوب المشروط باعطاء ادام جزئه وبشرطه لا مطلقا الثاني انه لو اقتضى الامر بصوم يوم الخميس بصوم الجمعة لو لم
يضرب في الخميس لكان ضرب زيد يوما مقتضيا الضرب في غيره لو مات زيد لجامع الملازمة فلان الضرب مطلق بالنسبة الى الاوقات
كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فعلم التفريع مع التقييد بشخص في التعليق مع التقييد بوقت بحكم وكلام المنع [illegible]
التفريع في الاول لصلاح لمرض الله ذاتيا وكون الاشخاص يتكلف في الاستحقاق معارض بكون الاوقات ايضا مختلفة في
وجوه المصالح ويستدل ايضا بامكان اختصاص الحكمة بالوقت المعين وبانه لو اقتضاه لزم اداء لانه لا يكون قوله صم يوم
الخميس عند [illegible] صم يوم الخميس او غيره وهو تخيير بينهما فيطلق التقييد وبانه لو اقتضاه لزم تساوي الوقتين فلا يعصي بالتاخير
وبانه تارة يتبع القضاء واخرى لا فيتبع المطلق اعم منهما والعام لا يدل على الخاص وبان قولهم صم يوم الخميس لا يعقب صوم غيره

ويرد على الاول ان الخصم يدعي دلالة الصيغة فلا يحتمل اختصاص الحكم وعلى الثاني ان الخصم يقول ان اقتضائه انما هو بعنوان
الاستمرار لا لاطلاقه فحق ان يتمثل في الاول ولا يبعث عما وعلى الرابع ان الخصم يمنع الاعمية بل يقول ان علم الاستتباع في
بعض المواضع بقرينة وعلى الخامس منع محته مع عدم البرهان استدل الخصم بوجوه الاول انه لو وجب القضاء بامر جديد لكان
اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون بانيا فيه في وقته وفيه انه يشترط في الاداء ان لا يكون استدراكا كالغائب فالمخبر يكون
اداء لو لم يفهم من الامر الجديد كونه استدراكا الثاني ان الوقت للمامور به كالاجل للدين فلا يسقط بانقضائه كما لا يسقط
بانقضائه وفيه ان الغرض من اداء الدين وعلم مدخلية الاجل لا فرع تقاضا صاحب الحق معلوم بخلاف المامور به فانه
يحتمل فيه مدخلية الوقت على انه ليس الا قياسا والثالث ان الوقت ظرف للمامور به فخارج عنه فلا يوجب اخلاله في سقوطه وكان
خروج ظرف الشيء عنه اخلالا لم يكن قيدا له واما اذا كان قيدا فليس بخارج ضرورة دخول القيد في المقيد والحاصل انه ان كان المامور
به الفعل خاصة فليس كذلك بل هو الفعل المقيد بكونه في هذا الوقت وتعين اخر الزمان وان لم يكن داخلا في المامور به ولكن
ايقاع الفعل فيه داخل فيه جزء له ولما امتنع امتثال هذا الجزء في غير ذلك الزمان فيؤثر اختلاله في سقوطه الرابع ان
المامور به هو الفعل المقيد بكونه في هذا الزمان ولا شك ان المقيد غير المقيد فيتحقق مطلق بان المطلق في المقيد فيتحقق حيث
لا يسقط الامر واجيب عنه تارة بمنع التركيب الخارجي بل هو عقلي وليس في الخارج الا شيء واحد كالاجزاء المحمولة ولو كانا متغايرين
خارجا ايضا لكان لما ذكر وجه وهذا هو السر فيما ذكره بعضهم من ابتناء الخلاف في المسئلة على الخلاف في ان المقيد هل
هو شيئان في الخارج كالعقل والتلفظ او شيء واحد هو في علية المطلق والمقيد ورد بان هذا انما يتم اذا لم يكن
التركيب العقلي بحذاء التركيب الخارجي ولو كان بحذائه لكان المطلق والمقيد شيئين خارجا واخرى بتسليم التركيب الخارجي
ومنع وجوب كل منهما وحده لاجل كون احدهما شرطا للاخر كما هو المفهوم عرفا فالحاصل ان كونهما شيئين في الخارج
لا يفيد لجواز ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا فالاصل عدم الوجوب منفردا ورد بان اصالة عدم الاشتراط
وعدم اعتبار الاجتماع ومعارضة الاصل المذكور باستصحاب الاشتغال وثالثة بان التركيب الخارجي بعد تسليم
غير نافع فان مجرد تغاير القيد والمقيد لا يجري في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما
عن الاخر ومجرد التغاير في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك وجواز الانفكاك عن خصوص هذا القيد بسبب انه
مردود بان بعد انتفاء الاول ينتفي المقيد وثبات الاخر وحده في المقيد ثانيا خلاف الاصل ورد ذلك بان
عدم جواز الانفكاك ووجوب تحقق المقيد في ضمن احد القيود انما هو في الجنس والفصل خاصة لا فيما نحن فيه لكان
تحقق القيد بدون القيد لكان الامتثال بمطلق الامتثال اقول في كل من الدليل والردين الاولين والجواب الثاني
نظر اما في الدليل فلانه بتسليم التركيب في الخارج غير نافع اذ لا يلزم من كونهما شيئين تعلق الوجوب بكل منهما مع ان الاصل عدمه
ووجوبه بكليهما يستلزم وجوب شيء من حيث هو جزء لا مطلقا واما في الرد الاول فلان النافع للمستدل الاثبات كون الامر
الاول دالا بالاتيان فيما نحن فيه فان المطلق بحذاء الاشتراك والمقيد بحذاء وتعرف هذا اليوم ولكن انه
التركيب الخارجي بحذاء الاشتراك ما لو وقع في هذا اليوم اما في الرد الثالث فلان الاصلين انما يجريان لو سلمنا وجوب المشروط
واحد المجموع فان النزاع في ان الواجب هل هو الشيء المشروط او مع قطع النظر عن الاشتراط وانه هل هو الشيء المجرد
الاجتماع والمنفرد ونظير الاصل الاصل اليه على السواء مع ان اعتبار الاشتراط والاجتماع يقتضي الاتفاق على الماتم بالترك في يوم

الجنس فان

الجنس فان قلت وجوب المهية لا بشرط يقتضي بوجودها في ضمن المهية بشرط شيء وبشرط لا لتلك التيقن وجودها لا وجوبها ولما
استصحاب الاشتغال ففيه ان ما علم الاشتغال فيه هو المشروط ولا يمكن استصحابه لانتفاء الموضوع واما في الجواب الثالث
فهو ان ما يجيء في مسئلة نسخ الوجوب من ارتفاع الجنس بانتفاء الفصل الاول والاصل عدم حدوث الشيء هنا
الجيب
فهو فاسد لان الفصل في المسئلة المذكورة لم يكن يحقق الوجود فيمكن نفيه بالاصل فهو يستلزم نفي الجنس بخلاف
ما نحن فيه فان القيد للاخر وهو الزمان الذي متيقن الوجود فلو كان من قبيل الفصل والجنس يعلم تحقق المقيد ضرورة
بطلان وجود المقيد بدون المقيد فايدتان الاولى ما ذكر في الوقت جار في غيره من القيود والقيم كالشرط والحال والمفعول به
وغيرها فلا يقتضي الامر بالمقيد باحدها وجوبه في ضمن قيد اخر بعد زواله ولا يجب الاتيان بالافراج مع تعذر
الاخرى الا بدليل خارجي كالخبر قيل النقص بورود الظن بثبوت القضاء في كل موقت واجب لا يكاد يوجد في الاحكام
بالتعلق به الامر موقتا الا وثبت قضاؤه غير صلوة العيدين والجمعة ونحوها والظن يحكم بان مثله هو الامر الاول
وان الالحاق بالاغلب توجبه ولكن الحكم بحركته هذا الظن للاحكام مشكل لقوة احتمال منع الغلبة ايضا فان الواجبات التي لا قضاء لها
كثيرة جدا منهاج قد وقع الخلاف في ان الامر بالشيء هل هو امر بما لا يتم الا به او بعبارة اخرى مقدمة الواجب هل واجبة
او لا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى مقدمة الواجب ما سبب وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم
لذاته او شرط وهو غيرها يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم لذاته وسيأتي ضبط باقي مقدماته
وكل منها اما شرعي وعقلي او عادي وعلة تقسيمها صحيحا باعتبارات اخرى ايضا الثانية الواجب بالنسبة الى مقدماته على قسمين
مطلق ومقيد ويطلق عليه المشروط وعرفوا كلا منهما بتعريفات مزيفة واقلها انتقاضا ان المطلق ما لم يتقيد وجوبه بما يتوقف
عليه وجوده من حيث هو كذلك والمقيد ما قيد وجوبه به وقيد الحيثية في التعريفين للاشارة الى جواز كون
الواحد بالنسبة الى مقدماته بالاطلاق والتقييد الثالثة الواجب اما عقلي او شرعي والاول يطلق على ثلثة معان الاول ما
كان تاركه مستحقا للذم عند العقلاء والثاني ما لا بد منه في تحصيل شيء اخر الثالث ما لم يكن مقرونا بفعل عقله
بمعنى انه يترتب على تركه محال عقلي كالتوليد بات والثاني ما كان وجوبه مستفادا من خطاب الشارع وهو ينقسم
تارة الى النفسي وهو الذي كان متعلقه مقصودا بالذات من دون ملاحظة غيره والغيري وهو الذي كان متعلقه واجبا
لاجل الغير ويسمى ذلك توصليا ايضا وقد يقال بالفرق بينهما واخرى الى الاصلي وهو الذي كان مرادا من الخطاب متعلقا
به اولا وبالذات وكان هو المراد من صدوره وحده او مع شيء اخر والتبعي وهو ان يكون مفهوما من الخطاب المتعلق
لشيء اخر من غير تعلقه به بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشيء الذي تعلق به الخطاب الايجابي يحكم بان الامر يريد بنفسه
او بوجوده الغير عند الامر لا ينفك عن الامر به التابع وثبوت هذا الوجوب للشيء انما يكون لاجل استلزام فعل
المامور به فعله سواء كان موقوفا عليه ومن لوازمه ثم ان الحاكم بهذا اللزوم وبالدلالة التبعية وان كان هو العقل
لكن لما كان مناط في الاحكام الشرعية هو الخطاب الشرعي ينسب الايجاب اليه ويجعل من اقسام الوجوب الشرعي
اعلم ان دلالة الخطاب على وجوب شيء تبعا دلالة التزامية ويلوح من ذلك ان الوجوب الاصلي المقصود لما
لزم ما يلزمه بالمعنى الاخص ويكون الوجوب التبعي منحصرا به او بالمعنى الاعم او غيرهما فلا يلزم التعدي
وتخصيص التبعي بما كان من الثاني خطاء وتخصيصه بالاخير عم انه عليه جعل الدلالة التبعية بعبارة اخرى الالتزامية

من اقسام الدلالة اللفظية الوضعية كما فعله المنطقيون لملاحظتهم ان لوضع اللفظ للمتبوع والملزوم مدخلية جزئيا ومن
الدلالة اللفظية العقلية كما فعله الاصوليون والبيانيون باعتبار ملاحظة ان الحاكم باللزوم هو العقل ثم الاولون
لما اشترطوا في الدلالة الالتزامية اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون جميع اللوازم عندهم مدلولا التزاميا واما غيرهم
فلما لم يشترطوا ذلك جعلوا جميع اللوازم مدلولات التزامية فعلى الاول يمكن تحقق اللزوم بين معنيين ويكون
الدال على احدهما دالا على الاخر بالالتزام ويمكن تحقق اللزوم بدون الالتزام وقد يسمى الاول عندهم بالمدلول اللفظي
والثاني باللازم المعنوي حيث انتفى فيه الدلالة اللفظية لعدم خروجها عن الثلث واشتراط اللزوم البين بالمعنى الاخص
في الالتزام منها واما عند البيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام واللازم المعنوي عندهم لو اطلقوه يراد به المقابل
البين بالمعنى الاخص او للبين ومن هنا يظهر فساد ما قيل في هذا المقام من ان دلالة الالتزام اما لفظية او
عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا باللفظ واما بين بالمعنى
الاعم فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايضا بذلك الخطاب واما العقلية
فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب وفي شيء اخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه
ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايضا ووجه الفساد اما اولا فجعل دلالة الالتزام لفظية او عقلية فان الكلام
في انها لفظية فان اللازم انما يفهم من اللفظ قطعا وانما الكلام في انها هل هي لفظية وضعية ام لفظية عقلية كما نشبه
عليه من جهة كلام صاحب المعالم حيث قال في نفي الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى فتوهم ان الالتزام لفظي ومعنوي ولم يعلم
انه يتبع هنا المنطقيين حيث خصوا الالتزام بما كان اللزوم بينا بالمعنى الاخص ولم يجعلوا غيره من اقسام الدلالة وان
تحقق اللزوم ولذا قالوا ايضا اللزوم ولم يقل الدلالة واما ثانيا فجعله البين بالمعنى الاخص مقصودا من الخطاب واما
ثالثا فجعله البين بالمعنى الاعم بعد التامل كذلك واما رابعا فجعله العقلية بالمعنى الذي ذكره مغايرة للدلالة على اللازم
بالمعنى الاعم وجعل احديهما لفظية مقصودة بتبعيته دون الاخرى مع انه لا فرق بينهما على ما ذكره اصلا الخامسة قد جعل
من خواص الواجب التوصلي جواز اجتماعه مع الحرام ومن خواص التبعي عدم استحقاق الثواب والعقاب بفعله وتركه و
هو فاسد كما يأتي السادسة اعلم ان الواجب الذي وقع الخلاف في مقدمته هو الواجب المطلق واما مقدمة المقيد فلا خلاف
في عدم وجوبها بل ادعى بعضهم كونه بديهيا السابعة اعلم ان الوجوب الذي وقع الخلاف فيه هو الشرعي واما
العقلي بمعنى اللابدية فلا نزاع في ثبوته وادعى على عدم الخلاف فيه الاجماع جماعة منهم والدي العلامة والفاضل الخوا
نساري والسيد الصدر بل هو بعينه معنى كونه مقدمة واما بمعنى استحقاق الذم عقلا فهو ايضا ليس محل النزاع هنا وقد
صرح بعضهم بالاتفاق على ثبوته ايضا بل البداهة وان كان محل كلام واما المعنى الاخير فلا شك في عدم ثبوته ثم الوجوب
الشرعي الذي وقع الخلاف فيه هو الوجوب التوصلي واما النفسي فلا خلاف في نفيه من حيث كونه مقدمة ومحل الخلاف التبعي منه دون
الاصلي كما صرح به والدي ويتقدم عليه في التصريح صاحب المنتقى والفاضل الباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم ويدل
عليه ان انتفاء الاصلي بديهي ظاهر والعقل حاكم بان معظم العلماء لا يقولون بما يسامح ادعاء ثبوته الضرورة والبداهة فان
قلت ثبوت التبعي ايضا بديهي فكيف يقع في نفيه قلنا الفرق ظاهر فانه لم يذهب بعض [illegible] الى النفي بل لم يظهر له قائل ونفاه
بعضهم فانما هو ادعاء [illegible] لخلاف البديهي بشبهة استبعاد فيه [illegible] ان غرض المجتهد انما يتعلق بوجوب الشيء ولا سواء تعلق

وقد يخص المعنوي بغير البين

وقد صرح بذلك الفاضل [illegible]
كما يأتي [illegible]
[illegible] حرام عقلي [illegible]
فلا يتعلق بدرس الفقيه وذلك [illegible]

الخطاب

الخطاب به اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب ولا يختلف الحكم بكونه اصليا او تبعيا لوجوب الاتيان به على التقديرين
ولو كان النزاع في الاصلي لم يكن ذلك الا كالنزاع في ان الوجوب هل هو مستفاد من هذا الدليل او من ذاك مع الاتفاق على الوجوب وقد
[illegible] وجعلا من مهمات مسائل الاصول وتدل عليه تفريعاتهم في الفروع فانهم يحكمون بوجوب شيء لما ثبت من وجوب
المقدمة ويفتون على القول بنفيه ولولا النزاع في نفس الوجوب لما صح ذلك ويدل على ذلك ادلتهم ايضا فان جميعها [illegible] ذلك ومنهم
من قال بعدم النزاع في ثبوت التبعي واختصاصه بالاصلي لتصريحهم باجتماع الوجوب والحرمة في المقدمات وفيه مضافا الى عدم
التصريح كما يأتي عدم الدلالة ولتصريحهم بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمة وتركها ولا يترتبان على التبعي وفيه مضافا الى
منع عدم الترتب منع التصريح الاعن نادر ولا يثبت شيء من قولهم جواز اجتماعه الترتب على التبعي فانه مما وقع الخلاف فيه ولان
التبعي حصوله مشترك بين اللوازم والمقدمات فلو كان النزاع فيه لوجب ان يعمم الكلام في الاعم وفيه ان اشتراك شيء مع اخر في
ثبوت امر لهما او عدمه لا يوجب اشتراكهما في البحث سيما مع قلة الفايدة في احدهما كما في اللوازم فانها لما كانت متاخرة عن الواجب
لا يترتب كثير فايدة في البحث عنها على ان ثبوت التبعي في اللوازم اظهر فيكون المقدمات اولى بالبحث والنظر ومنهم من جوز
كون النزاع في الوجوب النفسي دون ترتب العقاب على الترك انفرادا ام اشتراكا ولا يخفى ما فيهما الثامنة اعلم
ان المشهور ان هنا خلافين احدهما ما هو المشهور وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته ام لا مع
بقاء المطلق على اطلاقه وثانيهما انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ لشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع بوجود المقدمة ام
مطلق في الواقع ايضا والمعروف ان فيه قولين الاطلاق والتقييد مطلقا وهو مذهب المعظم والاطلاق بالنسبة الى السبب دون
غيره ونسبه المحقق الى السيد والمبحوث عنه هنا هو الخلاف الاول واما الثاني فسيجيء تفصيله في اخر المنهاج اذا عرفت تلك
المقدمات فاعلم ان في وجوب المقدمة وعدمه اقوال الوجوب مطلقا وهو مذهب الاكثر بل عليه اجماع اصحابنا ونسب
الى الامدي دعوى الاجماع ايضا وادعى الضرورة فيه والبداهة المحقق الطوسي في نقد المحصل والعلامة الدواني في
شرح العقايد ونسب العلامة في النهاية الخلاف الى الواقفية والسيد وعدمه كذلك ولم يظهر له قائل والتفصيل بوجوب الشرط
الشرعي دون غيره ذهب اليه ابن الحاجب وان اول كلامه بعض شراح مختصره بما يرجع الى المشهور ونسب الى امام الحرمين
ايضا وبوجوب السبب فقط دون الشرط ذهب اليه صاحب المعالم والواقفية ونسب العلامة والباغنوي الى السيد المرتضى
وانكره صاحب المعالم ومن تبعه ممن تأخر عنه وقالوا ان كلامه ظاهر في الخلاف على الوجه الثاني وكلامه في الذريعة وان
كان محتملا للوجهين الا انه بعد ملاحظة ما ذكره في الشافي يعلم ان الامر كما فهمه صاحب المعالم كما بيناه مفصلا في
شرح التجريد والحق هو الاول لوجوه الاول انا نعلم قطعا انه اذا تعلقت ارادتنا الحتمية بوجود شيء وعلم انه لا طريق
الى ايجاده الا بايجاد شيء معين لتعلقت ارادتنا الحتمية بايجاد ذلك الشيء البتة وهذا بديهي بعد ملاحظة الطرفين
وكذا نعلم ان من طلب شيئا حتما او تعلق حظا به الا بايجاده يطلب ما يتوقف عليه بعد هذا اجمالا او تفصيلا ولا
اظنك في مرية من هذا بعد تصور تعلق الخطاب بالايجاد والطلب الحتمي بشيء وتصور تعلقهما بما يتوقف عليه وتصور ا
[illegible] عن العوارض والغواشي الغريبة [illegible] عن اعوجاج الذهن وفساد السليقة وكيف يتصور من عاقل
المنع من ترك شيء وعدم الرخصة فيه مع تجويز ترك ما يستلزم تركه تركه وبالجملة هذا امر بديهي لا يمكن ان
ينكره وما اظن احدا انكره ولو كان فانما هو لوجوب الاصلي دون التبعي فانه [illegible] لا يقبل المنع كيف ولو طلبت احراق

وهي بالذات تطلب وضعا عليه فان لم تفرح به ولو قلت ما طلبه صعدك الى السطح فعلة العقل بل صرح بعض المحققين بانه لو قال الامر
اطلب منك الشي الفلاني ولا اطلب مقدماته لكان تناقضا وبمنزلة ان يقول اطلب منك الفعل ولا اطلب فاذا كان كذلك فحق فما نحن
فيه حق الحكيم المطلق والعالم بجزئيات الامور وما يشتمل على بداهة ان كل احد اذا طلب منه فعل يأخذ في فعل مقدماته بلا تامل ومن
غير نص بعدم وجوبها او ابهامه ومن قوى ما ينبهك عليه انك لو امرت عبدك باحضار طبيب من بلد مسافته مسيرة يوم
لمريض ضيق الوقت علاجه بحيث اردت احضاره غدا فهل لا يبادر بحركته وسفره الآن وهل لا ينتظر ذلك ولو اتيه بعد مضي
نصف يوم قاصدا في تلبيت ما طلبتها منه فهل لا تعاقبه فهل لا يقول له لم ما مشيت ولولا الدلالة الحتمية للمشي
والحركة فما هذا الاشتغال ولاي جهة ذلك الذم والعقاب مع انه لم يترك الا مقدمات المامور به فان قلت ذلك للاستلزام
ترك المامور به قلنا ليس المراد وجوبها النفسي بل تعلق الطلب بها بسبب ذلك الاستلزام والمراد كونها مطلوبة بحيث كان الثاني
فهم العرف وتصريح اهل اللغة بانه اذا امر سلطان امير عسكره بفتح حصن معين يقولون ان السلطان امره
بالذهاب والحركة الى الحصن الفلاني واذا امر باحراق دار يقولون انه امر بايقاد النار على دار فلان مع ان الذهاب حالا
ليس الا مقدمة للفتح والاحراق الثالث ما اشير اليه في ذيل الدليل الاول وهو انه لا شك ان العقلاء يذمون العبد بترك مقدمة
ما امر به لترك ما امره اذا امره بالكون على السطح فتركه فذموه على انه ما
نصب السلم على تركه نصبه ثانيا ذم على ترك نفس المقدمة لا يمكن ارجاعها الى الذم على ترك ذي المقدمة
باحد الوجوه التي ذكروها الا ترى في المثال المتقدم يقال للعبد بعد مضي نصف يوم لم ما مشيت ولا يقال لم ما احضرت الطبيب ولو قيل
ذلك ليس الا لظلم العقل ولذا كان الذم على ترك المقدمة صريحا في الوجه في ارجاعه الى غيره وكذا لو امرت عبدك باحضار
شيء من السوق في الليل للضيف لا يمكن احضاره الا بالدراهم التي عنده ولا حاجة الى تحصيل ما
للضيف الا بتلك الدراهم فانفقها العبد قبل حضور الليل فهل لا تعاقبه مع انه لم يدخل بعد وقت ذي المقدمة وبالجملة
الامر واضح جدا والرابع ان ترك المقدمة مستلزم لترك الواجب وفعل القبيح قبيح فيكون حراما فيكون فعلها واجبا والخامس انها
لو لم يجب لزم ان لا يتحقق عصيان بترك واجب لانه اذا امر احد بواجب له مقدمات وزمان امكن فيه وجود
المقدمات وعدمها فاما ان يريد الاتيان بالواجب على كل من تقديري الوجود والعدم فيكون امره في قوة قوله ان وجدت المقدمة
فافعل وان عدمت فافعل واما ان يريده على تقدير الوجود فالاول يستلزم التكليف بما لا يطاق فتعين الثاني فيكون الوجوب مقيدا
بحصول المقدمة فلا يكون تاركه حين تركها عاصيا والا كان المفروض عدم وجوب المقدمة فلا يصح تركها ايضا وكان كل
واجب مقيدة ولو بمجرد الارادة فلو لم يجب شيء من المقدمات لزم عدم تحقق واجب يعصى بتركه
الاتيان على كل من التقديرين اما ان يراد به ان الايجاب ليس مشروطا بوجود المقدمة ولا بعدمها فنختار انه
انه لا يستلزم تكليفا بما لا يطاق او يراد ان المامور به الاتيان به مقارنا للمقدمة او عدمها فنختار ان المراد الاتيان به مقارنا
للمقدمة وبمجرد ذلك لا يلزم تقييد الوجوب ولا وجوب المقدمة وليس هذا الا نظير ان يقال اذا اخرج احد الى اشتر اللحم
من السوق لزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء في الغد اذا لم يدخل السوق لانه اما ان يشترط على تقدير دخل السوق ام لا
او يشترط على تقديري الدخول والا على كل حال فليس معنى الكلام تعيين الثاني فصار الكلام بمنزلة اشتر اللحم ان ادخل
السوق فيلزم ان لا يكذب بعدم الاشتراء ان لم يدخل السوق وفيه ان المراد الاخير ومعنى الاتيان به مقارنا للمقدمة ليس الا الامر

وبالمقدم

ه بالمقدمة مقرونا كان فان الامر بالاتيان بشيء مقارنا لاخر يجعل احدهما قرينا للاخر فهو امر بايجادهما واما ما ذكره من المثال ففيه
ان مفاد اشتر اللحم من السوق اذا ادخل واشتر فاذا لم يشتر لعدم الدخول يكذب بعدم الدخول بالعرض ولعدم الاشتراء بالذات ولذا قلت
فيما نحن فيه يكون اعترافا بوجوب المقدمة السادس انه لو لم يجب لكان كل من تركها وفعلها جايزا مع الامر بذي المقدمة في الحالين وكونه جايزا ابد تركها
فقط ويلزمه كون الفعل صحيحا مع ترك مقدمته وهو خلاف المفروض ولكن هذا الدليل مختص ببعض المقدمات التي يمكن الاتيان بالفعل بدونها
كالشرط الشرعي على القول بوضع الاسماء للاعم والايراد على الكل بان المطلوب اثبات الوجوب الاصلي والاثم على الترك وغاية ما يفيده العقلي
او التبعي لان المطلوب ليس الا الوجوب اي المطلوبية الحتمية لانه هو المفيد في الفروع فانه ما يترتب على وجوبها واي فايدة في كونها اصليا او كان الاولى
لا يجوز تركها اصليا كان ام تبعيا واما ترتب الاثم والعقاب فهو امر لا يرتبط على الوجوب وبعد ثبوت الوجوب لا يهم تحقق له الاثم والعقاب مع
انا نقول باستلزام مطلقه كما يأتي واما الحق فان ادلة ان العقل بعد التامل في ايجاب ذي المقدمة يحكم بوجوبها فهو كاف ولكنه
يحكم بالوجوب الشرعي اي المطلوبية للشارع ولكن ادلة الثابت منها القبح العقلي على الترك فهو انه لا يختص بذلك يكفي في المطلوب الاستلزام
العقلي بهذا المعنى للشرعي فقد يستدل على المطلوب بوجوه اخر غير تامة مثل انه لولا وجوب المقدمة لزم التكليف بالمحال او خروج الواجب
عن وجوبه ولزوم انتفاء وجوب التوصل الى الواجب ولم يرد المدح والذم على فعلها او تركها وغير ذلك مما ذكره مع توضيحه وتفصيله ورده
بالاوضح عليه في الشرح احتج النافون بوجوه منها انها لو وجبت لزم صحة شبهة الكعبي لانها ما اندفع بنفي وجوب المقدمة والجواب منع انحصار
وجه الدفع فيه كما يأتي ومنها انها لو وجبت لكان تاركها آثما بتركها فصاعدا مع انه ليس بآثم اذ لا شك ان تارك تحصيل المداد عند الامر
للكتابة باثم واحد وهو ليس على تركه وترك الكتابة لعدم ترتب اثم واحد على واجبين والكتابة واجبة فيكون على تركها فلا يكون على
تركه فلا يكون واجبا واجيب عنه بمنع عدم الاثم على تركها بل نقل والدي العلامة ره في التجريد عن بعضهم الاجماع على انه اثم ولو ليس
الاثم واحد الخ قلنا ان حكم المقدمة في ذلك حكم الاجزاء اذا ترك الكل فان قلت يترتب على ترك كل جزء اثم نقول مثله في المقدمة وكما
نقول لنفي ترتبه عليها نقول بمثله فيه وان قلت انه لا يترتب عليه اثم على حدة بل هو واحد يترتب على ترك الكل نقول به فيها ايضا ولا يلزم منه
نفي وجوبها كما في الجزء فان قلت نحن نقول ان كل جزء وحده ليس بواجب بل يجب ان يؤتى به مع سائر الاجزاء فلا يلزم ان يترتب على تركه
اثم على حدة فاذا ترك جزء واحد يعاقب على الكل لعدم تحققه لا على هذا الجزء وحده قلنا يجري مثله في المقدمة ايضا وثانيا بالحل وهو
ان الاثم فيهما واحد مترتب على ترك الفعل بالذات والمقدمة بالعرض يعني انه ليس لاجل ذاته بل لاجل ترك الفعل كما
على انه لم يتركه ولم يحصل ما يوجب تركه فان قيل لو كان على تركها اثم لذم العقلاء عليه ايضا مع انه لا يذم عليه فلا يقال للتارك الحج
لم تركت قطع الطريق ولم تركت الخطوة الاولى والثانية وهكذا قلنا بعد الفعل للاجزاء ان عدم ذم العقلاء عليهم فلا نرى
انه يقال لمن تخلف عن قافلة الحج لم ما ذهبت معهم الذم الذي يصدر على ترك الفعل ظاهر ليس مخصوصا به بل هو على التركين معا
وتخصيصه ظاهرا على ترك الفعل لكونه مقصودا بالذات فلو الذم احدنا ترك الفعل فاعتذر بترك المقدمة
ويقف للغافل لم تركت المقدمة ايضا الا ترى انه اذا قيل للتارك الحج لم ما حججت العام فاعتذر بان ما قطعت الطريق يقال لم ما قطعته
وقد يجاب ايضا بمنع ايجاب عدم التاثيم لعدم الوجوب وانما هو في الواجب الاصلي واما التبعي فايجابه لتنبيه الاثم على تركه غير معلوم وفيه ان استحقاق
الذم والاثم مترتب على العصيان اللازم عقلا وشرعا وعرفا وهو يتحقق بترك المامور به ومخالفته من غير اختصاص بالمامور به الاصلي
ولا مدخلية للتنبيه لطالب في ذلك بالضرورة والتمسك باصالة عدم الاثم والعقاب واه لا يقال فعلى هذا الواجب المقدم فقط يلزم
ان يكون اثمه وعقابه اقل من تاركهما معا لانا نقول انا لو قلنا به لما اتينا منكرا ان المقدمة المطلوبة هي التي يكون مع
الفعل لا وجودها ومنها انها لو وجبت لامتنع التصريح بعدمه والتالي باطل بيان الملازمة ان اللازم ... انه يلزم
من وجوب ... فلو صرح بعدمه لاشتمال الكلام على معنى وعلى نقيضه واما بطلان التالي فلصحة ان يقال اوجبت عليك
الحج من غير ايجاب قطع الطريق والجواب منع جواز التصريح من العارف بالتوقف ثم ومن غيره يمنع في ... ومنها انها لو وجبت

لا يخفى ان هذا الدليل السادس هو الذي ... الوجوب ... الشرعي وسابقي الاشارة ...

العقلي

وجه تهام

سيظهر بعده

ذي تهام

لكان له مطلوبية والتالي باطل اذ لا طلب الا بالخطاب والخطاب لم يتعلق بها وجوابه انه ان اريد انه لم يتعلق بها صريحا فمسلم ولكن

لم يتوقف الطلب عليه وان اريد انه لم يتعلق بها مطلقا فممنوع ومنها انها لو وجبت لتعقل الآمر ايجابها اذ لا ايجاب الا بعد الشعور بالمأمور به

ذهولنا عما يتوقف عليه فضلا عن ايجابه وجوابه ان تعقل اللوازم غير لازم كما في دلالة الاشارة مع انه فيما نحن فيه حاصل

ومنها انها لو وجبت لما لم يجب بنيتها وهو باطل اجماعا وجوابه منع وجوب النية في كل واجب وانما هي فيما يقصد به التعبد دون

التوصل ولذا لا يجب في غسل الاخباث ورد الودائع ومنها ان الاصل عدم وجوبها وانما يتعلق الحكم وجوابه ان الاصل

يتبع مع عدم الدليل ومنها انها لو وجبت لزم ان يكون القادح للوضوء اذا كان على شاطئ النهر اقل عقابا ممن تاركه

اذا كان بعيدا منه وجوابه منعا والى المعارضة بلزوم تساوي ثوابهما لم يجب مع انه يطيع

والى امكان التزام الاولية اذا كان العقاب عرضيا لاجل ترك الوضوء وما عليه العقاب بالذات واحد فيهما

فلا يلزم التفاوت ومنها انه لا مقتضي لوجوبها سوى الامر بذي المقدمة وهو لا يدل عليه بشيء من الدلالات اما غير الالتزام

فظاهر واما هو فلانتفاء اللزوم البين واما غيره فلانه مثبت بالنسبة الى دلالة الالفاظ اذ لا يقال بعد ملاحظة

المطالب والمقدمة والنسبة بينهما ان هناك خطابين وتكليفين ولذلك يحكم العرف بان من اتى بالمأمور به اشتغل

امتثالا واحدا وان اتى بالا يخفى من مقدماته وجوابه منع اشتراط اللزوم البين في الدلالة الا التزامية واشتراطه

على اصطلاح اهل الميزان غير صائب بل لا يسلم منع انتفاء اللزوم البين وان انتفى بالمعنى الاخص وما قوله اذ

لا يقال الخ ففيه ان الالتزام لا يدل على اللزوم بين الخطاب واللازم بل بينه وبين مدلول الخطاب واللازم هنا وجوب

المقدمة والملزوم وجوب ذيها ولا يلزم ان يعلم ملاحظتهما الا يحكم باللازم بينهما ولا يجب ان يتنبه ان ههنا خطابين

او تكليفين وما حكم العرف بالامتثال الواحد فلان المطلوب بالذات هنا امر واحد وبالامتثال فانهم اذ الاستقلال

على اثبات الجزء الاول ولعلم كونه ضايرا انا لان ثبوت الشيء لا ينفي غيره لا حاجة الى ذكر دليله مع انه غير تام

وان اردت تحقيقه فارجع الى الشرح ومن ابين الاولى اعلم ان ما ذكرنا هو ما يتعلق بالخلاف الاول في الخلافين

المذكورين في المقدمة الثانية منه واما الخلاف الثاني فحاصله كما مرت الاشارة اليه انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ

متعلق بشيء له مقدمة فهل التكليف به مقيد بوجودها في الواقع ام لا وبعبارة اخرى الامر المطلق ظاهر حقيقة في الواجب

المطلق ام لا وفيه قولان الاول وهو الحق مذهب الاكثر وهو حمل الوجوب على الاطلاق مطلقا والثاني مذهب السيد

وهو الاطلاق بالنسبة الى السبب واحتمال التقييد بالنسبة الى غيره ويلزمه عدم وجوب تحصيل مقدمته لنا التبادر واصالة عدم

التقييد وذم العقلاء العبد التارك لسقي مولاه اذا طلبه منه بقوله اسقني لو كان موقوفا على المشي فتركه مع القدرة عليه

احتج السيد بان الالفاظ الدالة على الايجاب مستعملة تارة في الوجوب المقيد واخرى في المطلق والاصل في الاستعمال الحقيقة

فما لم يكن قرينة على احدهما لا يحمل عليه لكن الوجوب على تقدير تحقق المقدمة لازم على التقديرين فحكمنا به وعندنا مشكوك

فيه فنبني على الاصل ولان السبب خرج بالدليل وهو انه يمكن ان يقيد وجوب الشيء باتفاق وجود شرطه ولا يمكن تقييده

باتفاق وجود سببه لاستلزامه للسبب فالتقييد به يستلزم التكليف بايجاد الموجود وهو غير جائز وجوابه منع اصالة الحقيقة

مع تعدد المستعمل فيه كما مر الخ ولو تم هذا لزم ان لا يحكم بالوجوب على تقدير وجود المقدمة ايضا اذ كما ان الواجب

بالنسبة الى مقدمته كذلك بالنسبة الى غيرها ايضا فلعله كان مشروطا بشيء آخر سوى مقدمته والاصل براءة الذمة

فتأمل الثاني ... والمدعى اللازم في الجهة بعد حمله على وجوب المقدمة مطلقا والتخلف في بعض الموارد

بنص او معارض ... انه قد عرفت ان وجوب المقدمة وجوب التزامي باللزوم العقلي ولا يجوز التخلف

لا اشكال [illegible]

ووجود الغير البين

احد المفصلين بين حصول الوجوب بالشرط الشرعي والآخر من خصه بالسبب اما الاول فاستدل بانه لو لم يجب الشرط الشرعي لخرج عن الشرطية لانه في صورة عدم وجوب الشرط اذا اتى المكلف بالمشروط ... فاما ان يكون اتيا بتمام المأمور به او لا والاول ... للاتيان ... ام تمام المأمور به فيكون ... وهو مقتضى للصحة وتحققها بدون الشرط ... الشرطية وهو ... بالمشروط بدون الشرط ... بتمام المأمور ... ولا ... علم وجوب الشرط ... يكون المأمور به نوعا خاصا من المهية المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط ... مخصوصية للتغير ... المحقق ... مما يتوقف عليه حقيقة المأمور به ويكون نسبته الى المشروط ... العقلية الى المشروط ... ليس الا بان تحقق المشروط هنا بدون الشرط ... عقلا مع قطع النظر عن ...

الخصوصية المعتبرة شرعا وليس هناك كذلك ويحرز ذلك الفرق لا يكفي للحكم بالوجوب في احدهما دون الآخر والحاصل انه اذا اتى بالمشروط وحده فلا يحكم بالصحة لا لاجل عدم الاتيان

بالمأمور به بل لاجل علم الاتيان بشيء منه لان وجوده المعتبر لا يتحقق الا بتحقق شيء آخر والواجب هو تحقق الوجود المتوقف لا الوجود مع المتوقف عليه واما المفصل الثاني فاستدل بان

لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة انما يتعلق بالمسبب بواسطة السبب لا يجب ثانيا وليس ح ... مقدور بل ... التكليف ايضا يتعلق بها ... عدم ... ان علم العقل على السبب

بدون السبب ان اوجب تعلق علوم التكليف بالسبب ايضا لكان جاريا في الشروط ايضا والافلا في الاسباب ايضا ... والله العالي الاعلى

في اللوازم

في اللوازم العقلية بل لو جاز التخلف كما تمسك من ادلة الوجوب وايضا لو جاز لجاز التصريح بوجوب ذي المقدمة وعدم

وجوب مقدمته مع انه طالب تركه صرح بعدم جوازه بل الحق انه لو فرض نص او دل دليل على نفي وجوب مقدمة يدل على نفي

وجوب ذي المقدمة ايضا مثلا اذا ورد نص على عدم وجوب تحصيل الصلوة عند اشتباه القبلة نفهم انه يدل على عدم وجوب

تحصيل العلم بوقوع الصلوة بحذاء القبلة ح ثم انه ربما فصل في المقام بعضهم لو رد التخلف بالحج البلدي قال كما في عدم وجوب

الحج البلدي والاكتفاء بالميقاتي فلا يخفى ان عدم وجوب البلدي ليس من باب تخلف وجوب المقدمة لان الحج من

البلد ليس مقدمة لقضاء الحج عن الميت حتى يجب لذلك ووجوب المقدمة على الميت لا يوجب قضائها عنه لانه ليس

الا برجل بك الثالثة قال ادام الله سره بعد بيان حكم ما يتوقف عليه الواجب ويتفرع عليه مقدمات اخوته الثلاثة الحرام

والمندوب والمكروه خلافا واختيارا واحتجاجا وتقريبها اقول لا يخفى ان ما ذكره طاب ثراه بالنسبة الى مقدمة

المندوب صحيح لا غبار عليه واما قياس مقدمة المكروه والحرام عليه فلا وجه له لان الخلاف ولا في الاحتجاج ولا في الاختيار

اذ لا يقول احد بكون شرط الحرام حراما ولا شرط المكروه مكروها او شيء من الادلة المتقدمة لا يدل على حرمة مقدمة

الحرام وكراهة مقدمة المكروه اذا كانت شرطا نعم اذا كانت سببا يكون حراما او مكروها لان السبب يستلزم في

الوجود ضرورة العقل حاكمة بان من يكره وجود الشيء ويبغضه يكره ما يلزم من وجوده وجوده ويبغضه

فان من ينهى عن احراق ثوب ينهى عن وضع النار عليه واكثر الادلة المتقدمة جارية فيها ايضا الرابعة اذا

كانت مقدمة الواجب منهيا عنها فتوصل اليه بها كان ممتثلا وعاصيا فيجب اجتماع الامر والنهي ان ذلك ليس لكون

المقدمة واجبا وحراما معا كما توهم بل لاجل كون وجوبها عقليا علما فانه توقف الواجب عليه فاذا امر شيء ونهي عن امر

قد يكون مقدمة له ولا يفهم منه ان المقدمة الواجبة هي غير تلك المقدمة نعم لو توصل بها اليه يكون عاصيا من جهة

تلك المقدمة مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب اجتماع الامر والنهي لان المأمور به من باب المقدمة

هو غير هذه ولكن سقط بها وجوب الغير لعدم توقف الفعل عليه ح نعم فلو كانت المقدمة منحصرة في المحرم يجب

القول بعدم تحقق الامتثال للمأمور به كما يأتي تحقيقه وهذا هو السر فيما قالوا من صحة الوضوء عن اناء الذهب

والفضة مع عدم الانحصار فيها وبطلانه معه ولا يخفى ان عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان المذكورين

حين عدم الانحصار انما هو اذا لم يكن وجوب المقدمة والمقدمة بايجاد واحد كالغسل بالماء المغصوب والا فحكمه

حكم الانحصار كما يأتي الخامسة قيل الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على جزئه كالكلام في سائر مقدماته

اقول لا ينبغي ان يشك في كون وجوبه تبعيا توصليا وجعله اصليا لكونه تضمنيا واضح الفساد لان

المفروض ان هذا الشيء جزء الواجب لا انه وجوبه جزء لوجوبه ولكن بينهما فرق من جهة انه اذا توصل الى

ذي المقدمة بالمقدمة المحرمة يتحقق الامتثال لحال عدم الانحصار بخلاف الجزء فان الاتيان بالجزء المنهي عنه

يبطل الكل مطلقا والسر فيه ان المركب من الجزء المنهي عنه وغيره ليس الكل المأمور به حيث ان الجزء من خلية في حقيقة

الكل بخلاف المقدمة منهاج المباح غير مأمور به للاصل والاجماع خلافا للكعبي فانه قال بوجوبه بمعنى ان

هذه الامور التي يعتقدون اباحتها ليست مباحة والحاصل انه ينفي المباح لان كل ما يظن انه مباح اما

ترك الحرام او مقدمته واياما كان يكون واجبا بمعنى كون فعل المباح عين ترك الحرام وهو ظاهر او مقدمته كما

واجيب

لان علة عدم الشيء هو عدم العلة التامة وبعض اجزائها عدم المانع ووجود الشرط فعدم الحرام على ان يلجئا يستند الى عدم الاول
وهو فعل المباح او الى عدم الثاني وهو عدم القدرة والشوق فمن صورة لم يتحقق تصور له ناسيا او الشوق اليه لم يحتج في تحصيل تركه
الى ان يحصل المانع ح يكون المباح مباحا اذ يحصل ترك الحرام حينئذ بعدم تصوره او الشوق اليه او الارادة فح فاشتغاله
بمباح او واجب من جهة انه من لوازم الوجود كما هو جهة توقف ترك الحرام عليه اذ لو فرض عدم الاشتغال به كان ترك الحرام باقيا على حاله
من جهة عدم الشرط على ان لزوم الاشتغال به ايضا ممنوع اما ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فظ وما
قيل من ان الاكوان الباقية وان لم يتحقق التاثير فيه يوصف بالاباحة ففيه ان بعد عدم التاثير فيه من المكلف لا يصح ان يوصف
باحكام فعله واما ان قلنا بعدم بقاء الاكوان مع ان من البين ان الكون لازم لجسم فيتجدد الاكوان بتجدد الانات وكل
متجدد يحتاج الى مؤثر اتفاقا او قلنا باحتياج الباقية الى المؤثر فلان وجوب استناد تجدد الكون او بقائه الى المكلف فلا يلزم
ان يكون المكلف هو المؤثر فيمكن خلوه عن كل فعل والحاصل ان ترك الحرام المباح عدم التصور او الشوق او مع فعل الاول لاجل فعل
لتحصيل ذلك الترك وعلى الثاني وان وجب لكنه غير العلية التي ادعاها الكعبي والجواب ايضا لا ينكر ذلك ولو ورد على هذا الجواب بوجهين
احدهما انه على هذا يتوقف الترك على عدم الشوق او احد الاضداد وذلك لا ينافي الوجوب التخييري غاية الامر انه تزيد البدل
والجواب عنه انا نمنع الزيادة لكون انتفاء الشرط غير مقدور بل يكون وجوب المباح تخييريا مقيدا وهو مسلم وتوضيحه انه لا شك
ان الوجوب التخييري كالتعيني بل جميع الاحكام الخمسة يتوقف على كون الفعل مقدورا فلا على ان يكون ما ليس باختيار المكلف
فردا من المخير لا شك ايضا ان الالتفات والشوق ليسا بمقدورين بل كذا التمكن فلا ارادة في كثير من الاوقات فلا يصح ان
انتفائها احد ابدال المخير والقول بان التردد بين المقدور وغيره لا يضر في التخيير كلام فاسد فلو كان غير مقدور فلا يصح الواجب
يكون بالنسبة اليه بقيد اولو كان تتعلق بمنه احد الامرين مقيدا وغير مقيد فيحتمل الاطلاق والتقييد فاذا كان مطلقا فيكون الفعل
واجبة الشرط انتفاء غير المقدور لا نعم وجوده لا يكون المقدور مالا يتم الواجب الا به وما نحن فيه من ذلك القبيل كما لا يخفى
ولازمه وجوب المباح حين اجتماع جميع شروط فعل الحرام وكان تخييره والقول بوجوب المقدورة مطلقا وكون غيرها مسقطا
له لا وجه له فانه انما يكون فيما ثبت وجوبه المطلق وقد يجاب ايضا بان اللازم كون فعل … الضد في … المخير فاذا الامر لكن بعد
تحقق عدم الشوق يترتب عليه ترك الحرام الواجب فلا يتوقف حصوله على شيء اخر من فعل الاضداد فيكون ح مباحا وهذا على … بل
واجب تخييري فان بعد وجود احد فرديه يكون الاخر مباحا صار او كون المباحات واجبة بهذا المعنى اي صلاحيتها للكل
من افراد المخير فلا مفسدة فيه اصلا كما قد يصير واجبة تعيينا وقد يقال ان هذا انما يتم لو لم يكن التكليف بترك الحرام مستمرا
في جميع الاوقات حتى لا يتم التكليف بعد مثله التي هي احد الامرين فانه ح ينقطع وجوب المقدور الشرط ح يتحقق احدهما كما في
خصال الكفارة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل بل هو من قبيل ما اذا فرض وجوب احد الخصال في الواجب جميع الانات فانه
لا شك في ان بوقوع بعضها في ان لا يصير الباقي مباحا اذ قبل تمام الان الاول يكون فيه احد الخصال وبعد تمامه والان الثاني
باحدها الا ان التكليف … الزمان فلا وجوب ولا اباحة واما الان اللاحق فيجب فيه احد الامرين وثانيها ان لازمه وجوب
فعل الضد حين اجتماع شرائط الحرام لتوقف تركه على فعل ضده وهو ايضا يتوقف عليه لان الاضداد … فيلزم الدور
اجيب عنه بوجوه غير تامة والصحيح جوابه مضافا الى انه مشترك الورود على الكعبي … توقف ترك الحرام على فعل ضده وانما
يتوقف على علة التامة كما هو المقرر من ان عدم العلة العدم فان قيل عدم المانع من اجزاء العلة التامة وعدم المركب يحصل

بعدم جميع

٢٦

المعلول

بعدم جميع اجزائه وقد يجتمع جميع اجزاء العلة سوى عدم المانع ولا شك ان عدم المعلول ح يتوقف على انتفاء هذا الجزء فيتحقق ح ترك
احد الضدين على فعل الاخر فيلزم الدور قلنا امكان اجتماع جميع الاجزاء سوى عدم المانع غير مسلم لان من الاجزاء الاجماع وهو جزء
اخير للعلة التامة يمتنع تحققه اذا فقد جزء فاذا كان عدم المانع منتفيا اي وجد يكون الاجماع ايضا منتفيا قطعا فلا
يتوقف العدم على خصوص انتفاء عدم المانع فان قيل اذا اجتمع جميع الاجزاء سوى الاجماع وعدم المانع فلم يستند العدم الى
الاول ولم لا يجوز استناده الى الثاني قلنا عدم المركب يستند الى السابق من الاعدام ولا شك ان عدم الاجماع سابق على جميع الاعدام
لان لنسبة علية وعدم حدوث وجوده ما لم يحدث وجود الباقي فان قيل يمكن فرض كون المكلف على حال لو لم يشتغل بالمباح
مثلا لم يخرج شوقه الى فعل الحرام حتى يصل الى حد الاجماع فيكون عدم الاجماع موقوفا على فعل الضد وترك الحرام موقوف على
عدم الاجماع فيتوقف على فعل الضد لان الموقوف على الموقوف على شيء متوقف على ذلك الشيء فيلزم الدور قلنا ترك الحرام
الذي يتوقف على وجود الاخر هو تركه في الزمان اللاحق لزمان وجود المانع والذي يتوقف عليه وجود المانع هو تركه
في زمان وجود المانع لان جزء علة الشيء هو عدم مانعه في زمان حدوثه لا بعده فلا دور ولكن لا يخفى ان دفع الدور بذلك
وان كان صحيحا الا انه مخالف لمقتضى اصل الجواب من تسليم توقف ترك الحرام على فعل الضد في الجملة فالصواب الجواب عن اصل
الشبهة بذلك فانه كاف في دفعها ويمكن ان يجاب عن اصل الشبهة بمنع وجوب ترك الحرام في جميع الاوقات حتى يجب
مقدماته لان الوجوب تكليف وهو فرع القدرة وترك الحرام قد لا يكون مقدورا لاجل انتفاء شرائط فعله وعدم تمكن
المكلف من تحصيلها بالنسبة الى افعال بعض الجوارح فح يكون ما يصدر عن هذه الجارحة من الافعال مباحا فانه اذا
كان احد في ليلة ظلماء بحيث ساغ نهر بحيث فلاة لم يكن هناك غير محرم فانه لا شك انه لم يكلف ح بترك النظر الى
الاجنبية لكون اطباق العينين وفتحهما مباحا له وقس عليه امثاله بل نقول بعدم القدرة مع عدم الشرائط من التصور
الشوق لانهما من شرائط القدرة وهذا هو نظير الجواب عن جهة اخرى ذكرت للكعبي وهو ان ترك الحرام لابد ان
يكون مع فعل من الافعال فيكون لازما له غير منفك عنه ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم ودفعها بمنع وجوب
ترك الحرام مطلقا وانما هو عند اجتماع شرائطه فلا يكون فعل من الافعال واجبا دائما مع ان امتناع اختلاف المتلازمين
انما هو اذا كان التلازم بالعلية والمعلولية لعلة واحدة واما بدونه فلا يمتنع والحاصل انه فرق بين لازم الشيء وبين ما
يقارنه اتفاقا على سبيل المصاحبة الاتفاقية من دون علاقة لزومية وقد اجيب عن الشبهة الكعبية بان الامر بالشيء
بوجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكرها فائدة ثالثة الاولى ان قيل المحتاج عند الاكثر يستلزم النهي عن اضداده
الخاصة فيلزم حرمة جميع اضداده المباحة وقالت بهما اذن وفرعوا عليه احكاما وما ذكره الكعبي لا يلزم منه الا وجوب
مباح ما فاي مانع من التزامه قلنا السبب ان الاوامر المتعلقة بالافعال الوجودية الصادرة عن الجوارح ليس على
حد النواهي بانه لا فعل وجودي ياتي عن احدها ما يكون متعلقا للامر في جميع الاحوال فلا يلزم منه انتفاء
المباح راسا بخلاف ما ذكره الكعبي فانه يستلزم انتفاء المباح بالكلية وهو مخالف للاجماع بل الضرورة مما نقوله
كذا ذكره والدي العلامة ره في بعض مولفاته الثانية قيل قد وقع في كلام الفقهاء على ان ترك المندوبات بامرها
من الكبائر فيلزم منه وجوب مندوب ما فيكون كل مندوب من افراد الواجب المخير واجيب عنه بوجوه مردوده
والصواب ان يجاب بانه لا شك بانه اذا اتى باحد افراد المخير يكون الباقي على ما كان عليه قبل الوجوب من الاباحة

المغصوبة لاجل عدم تعلق النهي بنفس التصرف بل بهيئة ما في حكمه بعدم جواز الاجتماع اذ لو جاز لما كان وجه للتمسك في الاجزاء بعدم
تعلق النهي ورضاء الصاحب واما من نسب اليه الخلاف من المتاخرين فمنهم الفاضل الاردبيلي طاب ثراه وهو ما رأيناه من
كلامه في شرح الارشاد صريح في خلافه قال بعد حكمه بعدم صحة صلوة الضيف لو علم كراهة المضيف ويفهم في
كل موضع علم عدم الاذن ويفيد الاستبعاد عن كون الصلوة في المغصوب من هذا القبيل اي صاحبه راضيا بالصلوة ما خلا صاحبه واعلم
ان سبب بطلان الصلوة في الدار المغصوبة هو النهي عنها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير فلا يبطل صلوة المضطر ولا الناسي
ولا الجاهل لعدم تعلق النهي الا ان قال واذا تحققت ان سبب بطلانها الزوم اتحاد المامور به والمنهي عنه تحقق ايضا
عدم بطلان عبادة ما لم يتحدا او ما لم يكن التصرف في المكان عبادة مثل الصوم والزكوة نعم يلزم بطلان الاخذ في
الاعطاء والكيل والوزن في ذلك المكان لو كان عبادة ثم قال واما الطهارة في المغصوبة فان قلنا ان اجراء الماء
على العضو تصرف في ملك الغير حيث وقع في فضائه الكائن بعينه فلا يبعد والا بحث ثم قال ويمكن ان يجيء بطلان الوضوء من
جهة انه مامور بالخروج فاشتغل به عن ذلك فصار حراما فيبطل وهذا انما يتم لو فرضنا نفيه بغيره من حيث هو عن الخروج
حتى تحصل المنافاة ويمكن ان يقال لا شك انه مامور بالوضوء في المكان المباح اذ الشارع لا يجوز الوضوء في المكان
الغصبي وهو ظاهر في المفهوم عرفا ولغة من قبيل هذا الكلام عدم الرضاء بالوضوء وبطلانه فلا يلزم اتيان المامور به
عرفا نعم العقل يجوز الصحة لو صرح بانه لو فعلت في المكان الغصبي بعد نهيك عنه لصح وعوقبت بما فعلت ويعلم عليه القول با
لبطلان في كثير مما هو العبادات بل بعض المعاملات والمناكحات انتهى كلامه طاب ثراه وهو كما ترى صريح في عدم جواز
الاجتماع ولا يتوهم ان قوله نعم العقل الخ يدل على حكمه بتجويز العقل الاجتماع فانه لما حكم اولا ببطلان الوضوء في المكان المغصوب
مع حكمه بعدم كونه للوضوء منه عبادة وكان ذلك لاجل حكم العرف والعادة حكم في مثله بتجويز العقل بالصحة لو صرح الامر وكلامه
فيه فانا ايضا نقول بانه يصح ان صرح الامر بصحة الفعل عند جمعه مع المنهي عنه كما في الصلوة مع النظر الى الاجنبية والمحرف بين
ذلك ومحل النزاع ظ ومنهم سلطان العلماء وما رأينا من كلماته في حواشي شرح العضدي والمعالم لا يدل الا على انه في التيه
صريح في خلافه حيث قال في ذيل قول المص وتعدد الجهة غير مجد هذا مستقيم اذا كانت الجهتان تعليليتين اذ يلزم حينئذ
اجتماع المتنافيين في موضع واحد واختلاف العلة غير نافع واما اذا كانتا تقييديتين فلا يلزم وهذا صريح في عدم
جواز الاجتماع في الواحد بالشخص من الجهتين لان كل واحد شخصي ذي جهتين فان جهتيه ليستا الا تعليليتين كما سيأتي
واما اذا كانتا تقييديتين فلا نزاع لاحد في جواز الاجتماع لانه يصير الواحد ح جنسيا واما ما ذكره بعد كلامه
المنقول من المناقشة في بطلان الصلوة في الدار المغصوبة فهو مناقشة في المثال وقد ينسب الخلاف الى جمع آخر ايضا والظ انه
انما نشاء مما صدر عنهم من مناقشتهم في بعض ادلة الامتناع ومن تعبيرهم في بعض مقالاتهم من غير تصريح بالجواز بل في كثير من كلماتهم
تلويح بعدمه وقد نسب المحدث المجلسي ايضا انه قال ان الظاهر من كلام الفضلاء ان جواز الاجتماع من مسلمات الشيعة ولا
يخفى عليك ان ذلك خبط ظاهر فانا نرى انما يقول بخلاف في صحة الصلوة في الدار الغصبي قال في البحار بعد ذكر كلام الفضل
فظهر ان القول بالصحة كان بين الشيعة بل كان اشتهر عندهم في تلك الاعصار وقد عرفت ان القول بالصحة غير مستلزم
لتجويز الاجتماع وبالجملة نسبة هذا الخلاف الى جمهور علماء الشيعة انما هي ناشئة اما من حكمهم بصحة الصلوة في الدار المغصوبة
او من تلك تعبيرهم ومناقشتهم في بعض الادلة كما هو دأب المحصلين ولا يدل شيء منها على الحكم بالجواز مع ان النزاع فيه

او الاستحباب اذا لم يكن الوجوب مستمرا وعلى هذا نقول ان اللازم من جريه ترك جميع المندوبات ان من لم يفعل عنه مندوب طول
عمره يكون المندوب بالنسبة اليه واجبا تخييرا واذا فعل مندوبا يسقط عنه الوجوب ويكون الباقي مندوبا صرفا فلا يلزم
انتفاء المندوب راسا وفرض من لم يات بمستحب في تمام عمره نادر جدا بل غير متحقق فلا اشكال وقد اورد مثل ذلك الاشكال
على عدم بعضهم فعل جميع المكروهات من الكبائر والجواب الجواب منهاج اختلفوا في جواز تعلق الامر والنهي
معا وبعبارة اخرى جواز اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة في شيء واحد شخصي من جهتين بينهما عموم وخصوص من وجه
بعد اتفاقهم على الجواز في الواحد النوعي لتباين الفردين منه ولا امتناع في الشخصي من جهة واحدة او جهتين متلازمتين
من الجانبين لكونه تكليفا بالمحال بل تكليفا محالا ولو اسند بعض المجوزين له كما قيل وان كان فيه كلام فذهب اكثر علمائنا
الى الامتناع بل ادعى عليه الاجماع جماعة منهم العلامة في المنتهى والقاضي في احقاق الحق والسيد عميد الدين والدي العلامة
وصاحب المعالم فلذلك بل كلام الاخير صريح في دعوى البداهة ووافقهم عليها بعض من تاخر عنه وقال بعض مشايخنا
والظاهر اتفاق الشيعة كالمعتزلة ووافقهم من الاشاعرة الباقلاني والرازي على ما نقل عنهم والظ من شرح اللدروس
في بحث تداخل الاغسال الجواز ونسبه بعض الافاضل عصرنا بل نسب الخلاف الى الفاضل والسيد الذي بعده من المتقدمين وجمع
من المتاخرين وهو بمعزل عن الصدق بيان ان كلام الفاضل الذي يعبر منه ذلك هو ما نقله الكليني في كتاب الطلاق عنه
الدال على صحة الصلوة في الدار المغصوبة وهذه الدلالة هي التي اوجبت توهمهم تجويزه الاجتماع اذ ليس في كلامه ما يدل
عليه ولا دلالة لما على ذلك ايضا لان الحكم بصحة الصلوة مع النهي عن التصرف في المكان المغصوب انما يكون لو لم يحد من
الامور تجويز اجتماع الامر والنهي او جعل الكون خارجا عن الصلوة غير مامور به بالامر بالصلوة اي نفي جزئيته وشرطيته
وجعله من ضرورياتها الجسم فلو لازم صريح بذلك جمع من اصحابنا منهم المحقق في المعتبر وشيخنا البهائي في حبل المتين او عدم
تعلق النهي بهذا الفرد من التصرف في المغصوب وهو الذي تمسك به السيد او عدم تعلق الاوامر بالافراد وكونها متعلقة
بالطبائع وعلى تقدير عدم وجوب المقدمة او تعم وجوبها بتجويز اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام او مع القول بكون تغيير الوا
من الافراد مسقطا لوجوب المقدمة واذا جاز ان يكون الحكم بالصحة لكل واحد من تلك الوجوه فمن اين يحكم بان حكم
الفضل للتعليل الاول كلامه ظاهر في الثاني واما كلام السيد فما اوجب توهمه ما ذكره قدس سره في الذريعة حيث قال
وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه آخر وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع
غيره على سبيل الغصب له الخروج بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قعد على صدر حي اذا كان
انفصاله عنه يكون كقعوده وكذلك المجامع زنا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه آخر وقال في موضع آخر فاما
الصلوة في الدار المغصوبة فالصلوة فيها محرمة لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والمتعارف
يجري مجرى الاذن انتهى ولا يخفى ان الاول لا يدل الا على ان الفعل الواحد يمكن ان يكون حسنا من وجه وقبيحا
من وجه آخر وهذا لا ننكره في هذا المقام وتجويز اجتماعهما لا يدل على جواز اجتماع الامر والنهي ولا يدل على انه لا دلالة في
كلامه على تجويز اجتماع الحسن والقبح في واحد شخصي من جهتين بل يدل على ان كل فعل يمكن ان يكون تارة حسنا واخرى
قبيحا ولعل تمثيله بما ذكر صريح في ذلك واما قوله وعلى هذا الوجه الخ فيدل على جواز الاجتماع في واحد جنسي لا في واحد
شخصي فان نوع الغصب كالحركة ان احدهما بنية التخلص والاخر بنية الفساد ولا يمكن تحقق فرد منه في ضمن
الثاني بل المتحقق مع احدهما غير المتحقق مع الاخر واما كلامه الثاني فهو صريح في ان اجزاء الصلوة في محل الغصب

كما عرفت هو كون شي واحد شخصي واجبا وحراما باعتبارين وهذا هو المراد من عنوان تلك المسئلة ولعمر الظهور على امثال عرفه
ههنا مسئلة اخرى هي انه اذا تعلق الامر بماهية والنهي باخرى وكان بينهما عموم من وجه واتى المكلف بالفرد الجامع بينهما فهل يحصل امتثال الامر
الامتثال هل يكون اثما ام لا ولعل من هذه المسئلة من متفرعات الاولى من بعض الوجوه كما ياتي وقد يذكر بعض امثلتها هنا فلاجله
يحصل الاشتباه لكثيرين ونشير الى زيادة توضيح لذلك في اخر المزاج وكيف كان فالحق هو الامتناع لوجوه الاول انه لا شك ان
الامر والنهي وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة وساير الاحكام الخمسة من الامور المتضادة المتقابلة بالذات ومن البديهيات ان المتضادين
لا يمكن اجتماعهما في محل واحد سواء كان من جهة او جهتين الا اذا كانتا حيثيتين تقييديتين يجعلان او كانفس المحل المفروض
محلين والحاصل ان الامتناع بناء من لزوم اجتماع المتناقضين في شي واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد
في الخارج امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الواحد باق على حاله اجتماع الامر والنهي
فيما نحن فيه لزم اجتماع المتضادين وبعبارة اخرى الوجوب والحرمة والامر والنهي مع ان لا يمكن اجتماعهما في الخارج و
الواقع التفصيلين متعلقه الخارج والواقع وتعدد الجهة للتوجيه فان الصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت جهتاها الا انها
في الخارج ونفس الامر شي واحد وتعدد الجهة لا يجدي نفعا الا ترى انه اذا قال الشارع كل ماء طاهر وكل ملاق للنجاسة نجس
لا يحكم بنجاسة الماء الملاقي لها وطهارته بل يخصص احد العامين وبهذا صرح السيد الاستاد في الشرح الوافي بعد
ذكر الحيثيات واذا علمت ذلك فافهم ان الوجوب والحرمة من الامور المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا
يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا اللون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين كلون جزء من الصلوة المامور
بها وكونه تصرفا عدوانيا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين يجعلان انفس ذات اللون الشخصي
الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين
انتهى فان قيل جوز بعضهم اجتماع الحسن والقبح في واحد من جهتين تعليليتين محتجا بانهما لا تضاد بينهما وانما التضاد بين
الحسن من جهة والقبح من هذه الجهة فيجري مثله في الامر والنهي قلنا اولا ان جواز اجتماع الحسن والقبح عم كما ياتي في محله وثانيا
انه لا يلزم من جواز اجتماعهما جواز اجتماع الوجوب والحرمة ايضا لان هذا انما اذا قلنا ان كل حسن يستلزم الوجوب او الندب
وكل قبيح الحرمة او الكراهة وليس كذلك بل المقتضي هو الخالص من الاجتماع فالحكم للغالب وبدونه فلا باحة فان قيل بعد
تسليم جواز اجتماع الحسن والقبح يقول الوجوب والحرمة ايضا من قبيلهما قلنا لا نم انهما من قبيلهما بل هما من قبيل السواد
والبياض والطهارة والنجاسة واورد عليه بوجوه منها ان هذا انما يصح اذا كان متعلق الوجوب الفرد واما
على القول بتعلقه بالطبيعة فليس الشخص الخارجي متعلقا للامر والنهي بل المتعلق الماهيتان المتعددتان فلا يلزم اجتماع
المتنافيين في محل وجوابه بعد تسليم تعلق الاحكام بالطبائع اولا ان النزاع في المتعلق انما هو في الاحكام المتعلقة
بالكلي ظاهرا واما انه يمكن تعلق الحكم بالفرد بل يتعلق بعض الاحكام به فمما لا نزاع فيه فنفرض الكلام في مثله وثانيا
انه لا شك ان الامر المتعلق بالطبيعة لم يتعلق بها لذاتها لعدم معقوليته بل تعلق بايجادها ولان وجود الماهيات
بوجود افرادها والمفروض ان الفرد واحد فيوجدان بايجاد واحد فيكون هو متعلق الامر والنهي فيعود المحذور
وثالثا انه لو تم ما ذكر لم يكن هناك واحد شخصي مامور به من جهة ومنهي عنه من اخرى فيعود النزاع لفظيا بل
ان النزاع في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد له جهتان ومعناه ان يكون هذا الواحد واجبا من جهة

وحراما

وحراما من اخرى وثمرة هذا النزاع يظهر فيما اذا اخترنا في مسئلة تعلق الامر بالطبايع او الافراد انه في وفيما اذا
وجدنا ما يصلح للتعلق بالطبايع وفيما اذا قلنا بتعلقه بهما مع وجوب الفرد من باب المقدمة او كون المتعلق حقيقة هو
الايجاد واما اذا قلنا بتعلق جميع الاوامر بالطبايع وعدم وجوب المقدمة او عدم التعلق بالايجاد فلا يكون من متفرعات
هذا النزاع بل يكون من باب اجتماع الواجب والحرام دون الوجوب والحرمة وعلى هذا فالمراد انه اذا اخترنا تعلق الامر بالفرد او الايجاد
او وجوب المقدمة فهل يصح في الفرد اجتماع الامر والنهي من جهتين ام لا فالايراد بان المتعلق الطبيعة في تسليم امتناع الاجتماع
مع التعلق بالفرد ليس الا تسليما للعلم والعجب من بعضهم انه قال بجواز الاجتماع تمسكا بتعلق الاوامر بالطبايع فانه على هذا القول اين
الواحد الذي هو واجب وحرام معا اذ ليس امر وحدانيا اخر سوى الفرد فالظ ان هذه الغفلة انما نشأ من تمثيل القوم با
لصلوة في الدار المغصوبة ولم يتفطن بانه يبتني على تعلق الامر بالفرد او وجوب المقدمة ولكنا ان مع التعلق بالطبيعة فيكون الشخص
ايضا واجبا من باب المقدمة فيعود المحذور والقول بان وجوبها توصلي ويجوز اجتماعه مع الحرام ناش عن قلة التامل كما ياتي وثانيا
ان تنافي الامر والنهي لا يستلزم اجتماعهما التكليف بما لا يطاق وتعلق الامر بالفرد من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري والذي
لا بدل له صريح في التزاد والحرمة فمن هذه الجهة وجوابه ان تنافيهما ليس من الجهة المذكورة بل من جهة تنافيهما الحرمة والوجوب
المتنافيين بالذات حتى لو لم يكن تكليف ايضا لكانا متنافيين فرق بين الوجوب التخييري والعيني من هذه الجهة ولو لا يجوز اجتماع
مع الحرمة في واحد من جهة واحدة مع ان هذا مصادرة لانا نمنع عدم النزاع اجتماع المتنافيين الا بتعدد المتعلق بحيث
يعد في الواقع امرين بل يكتفي بالاعتباري والتفصيل انه ان اريد بقوله والمتنافيان لا يمكن اجتماعهما في محل امتناعه مع اتحاد
الجهة فلا نزاع وان اريد امتناعه مع تعددها فهو ممنوع وكذا قوله وتعدد الجهة لا يوجب تعدد المحل وقوله وذلك لا يندفع الا بتعدد
المتعلق فان اراد التعدد بحسب الذات فالحصر ممنوع وان اراد مطلقا فقوله ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
ممنوع وقوله بل الواحد باق على وحدته الذاتية فلا نزاع وان اراد عن جميع الجهات فهو ممنوع وجوابه انه لو كفى في انفكاك
اجتماع المتنافيين التعدد الاعتباري لزم جواز الاجتماع في مثل الطهارة والنجاسة في محل باعتبارين مع انه علم بطلانه
فان قال بالتفرقة بينهما وبين الوجوب والحرمة بانهما من عوارض التشخص وهما من عوارض المهية فالاول يستدعي تعدد التشخص
والثاني تعدد المهية قلنا مع انه على هذا لا يكون الاجتماع في محل واحد ويخرج عن محل النزاع وان النزاع لا ينحصر في الاوامر المتعلقة
بالكليات انك قد عرفت ان الوجوب والحرمة من عوارض وجود المهية في الخارج لا ذاتها ووجود المهيتين واحد في الخارج في
الفرد المبحوث عنه ثم قوله عدم ايجاب تعدد الجهة لتعدد المحل ان اراد التعدد الخارجي ففساده ظاهر اذ ظاهر انه ليست
الصلوة في المكان المغصوب من جهتي الصلوة والغصب كونين في الخارج وان اراد العقلي فتعدده انما يفيد لو كان
الوجوب والحرمة من عوارض الوجود العقلي ولكنهما من عوارض الوجود الخارجي ومن هذا ان قوله وتعدد الجهة لا يوجب
تعدد المحل انما يصح اذا كانت الجهتان تعليليتين واما اذا كانتا تقييديتين فلا اذ لا يلزم اجتماع المتنافيين
في موضوع واحد فالظ ان الصلوة في الدار المغصوبة من القائلين متعلق الوجوب هو مهية اللون من حيث
هو كون مطلق ومتعلق الحرمة خصوصيته وجوابه مضافا الى انه منا قشة في المثال لان كلا منافيا كانت الجهتان
تعليليتين انه لا نزاع في التقييديتين كما في نظم البتيم نادبا ظل انه جعل الجهتين حيثي الاطلاق والتقييد فجعل اللون
واجبا من الجهة الاولى وحراما من الثانية وغرض المستدل هو الوجوب التخييري يكون المتعلق ايضا من باب الفرد مع انه

قد عرفت مما نقلناه من كلام السيد الاستاد طاب ثراه ما يظهر منه فساد جعل الجهتين المذكورتين تقييديتين كيف ولو كانتا تقييديتين
لما كان الجهتان التعليليتان الثلث انه اذا قال الامر اجلس بيوم الجمعة مكان واحد من الصبح الى الغروب وقال لا تدخل الحرم في هذا اليوم فلو
ملك انه يفهم عرفا التخصيص وليس هذا الفهم مستندا الى لفظ اذ ليس في اللفظ ما يدل عليه فيكون لامر عقلي وليس ما يصلح له الا امتناع اجتماع الامر
والنهي ح انه لو قيل بان الدال على التخصيص هو نقل الفقها فهم لكفى في اثبات ما نحن بصدده والثالث انه لو قال احد افعل هذا الفعل
من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة كان يقول صل في الدار المغصوبة ولا تتصرف في الدار من جهة كونه صلوة ولا
تتصرف من جهة كونه غصبا او يقول اوجبت عليك لاجل كونه صلوة وحرمته من جهة كونه غصبا لنسب الى السفاهة وخفة الراي ولولا امتنا
ع اجتماعهما لما كان كذلك وبعبارة اخرى ان جاز اجتماعهما في واحد من جهتين لجاز التصريح به مع انه لا يجوز قطعا اذ لو قال احد افعل هذا
الفعل من هذه الجهة ولا تفعله من هذه الجهة لذمه العقلاء فان قلت انا نسلم عدم جواز هذا التصريح ولكن نقول انه يصح ان يا
مر بالصلوة المطلقة وينهى عن الغصب وهما يجتمعان في فرد فيكون هذا الفرد مما اجتمع فيه الامر والنهي قلنا لا نزاع في صحة الامر بالصلوة
والنهي عن الغصب انما النزاع انما هو في هذا الفرد الذي انت تقول باجتماع الامر والنهي فيه ونحن نقول بتخصيص احد العامين بغير هذا الفر
د فنحتاج الى حاكم يحكم بيننا وليس حاكم انطق بالصواب من جواز التصريح وعدمه فنقول ان هذا الفرد الذي انت تقول فيه بالاجتماع
فهل يجوز التصريح به فيه بان يقول افعل ولا تفعل فان قلت بالجواز كنت مكابرا وان قلت بعدمه قلنا هذا كيف جاز ولا يجوز
التصريح به والحاصل انه ان اريد اجتماعهما في هذين العامين فهو مسلم ولكن اين الواحد الشخصي الذي انت تجوز اجتماعهما فيه فان اردت
اجتماعهما في الفرد فاين جواز التصريح بالاجتماع فيه ثم ان قلت كيف لا يجوز التصريح مع انه يصح ان يقال ان صليت في الدار المغصوبة
امتثلت ولكن اعاقبك بالتصرف في المغصوب او يقال لعبد امره بالمشي خمسين خطوة ووعده عشرة دراهم ونهيه عن الكون
في الحرام وابعاده بضرب عشرة اسواط انك لو مشيت في الحرام لاعطيتك الدراهم واضربك الاسواط وهل هذا الا تصريح بالاجتماع
قلنا لعل هذا هو الذي اوقعك في الاشتباه فتامل اولا ان كلامنا كان في اجتماع الامر والنهي والوجوب والحرمة لا في اجتماع الامتثال
والعقاب واعطاء الدراهم وضرب الاسواط فانهما ليسا الا من متفرعات الوجوب والحرمة فالباعث على ترك الاصل
والاخذ بالفرع وهل هو الا لما في الاصل من الامتناع المبين وخفا ذلك في الفرع وثانيا ان الامتثال والعقاب مترتبان
على الامر والنهي والا لانم اولا اثبات اجتماع الاخيرين ثم تفريع الاولين عليه فان المانع عن اجتماعهما لا يسلم ذلك والتوضيح انه
ليس معنى الامتثال الا الاتيان بالمامور به وليس العقاب الا بالفعل المنهي عنه فثبوتهما فرع كون الفعل مامورا به ومنهيا عنه في
كونه كذلك ليس الا بان يصح ان يقال افعل ولا تفعل وانت تعترف بامتناع الاخير المستلزم لامتناع سلوه المستلزم لعدم جواز
المستلزم لانتفاء الامتثال والعقاب معا فكيف يصح ان يقال امتثلت ما عاقبتك ولما لم يمكن الحكم بالامتثال والعقاب متنافيين
في ظاهر الحس نسبته الى الجلي ولو تامل في معناه ظهر الامتناع ولا يمكن القول بانه استدلال بصحة الفرع على الاصل للاعتراف بفساد
الاصل الرابع ان تعلق كل من الامر والنهي بشيء اما ان يكون بتعلقه به بخصوصه او بعام يكون هو احد افراده او بكلي صادق عليه
وكما يشترط في الاخير ان يكون هذا الشيء فردا للعام او الكلي كذلك يشترط ان يكون هذا الشيء بحيث لم يعلم من الخارج
انه لو سئل من الامر او الناهي عن تعلق امره او نهيه به انكره وتحاشى عنه فلو علم ذلك لا يحكم بالتعلق ولا نسلك انه اذا امر
احد بعام ونهى عن اخر بينهما عموم من وجه كان يقول اكرم كل من دخل داري ولا تكرم الكوفيين ودخل ذيل الكوفي
وسئل عن اكرامه لا يقول بتعلق الامر والنهي به وكذلك اذا قال اذهب الى السوق ولا تركب فاذا سئل عن الذهاب

راكبا

راكبا لا يحكم بفعل ولا تفعل فان قلت يجب بان كان ذهب راكبا كنت مطيعا وعاصيا قلنا نحن لا نسلم ما يترتب على الفعل بل عن
جوازه وعدمه قبل حضوره وقته الخامس ان الاوامر والنواهي مبنية على مصالح ومفاسد فلا يجتمعان في شيء الا مع اجتماع المصلحة
والمفسدة فيه واذا اجتمعتا فاما ان يغلب احديهما فاللازم تحقق ما هو مقتضاه او لا فيكون الفعل مباحا هذا ثم ان النواهي
ان المطلب اوضح من ان يحتاج الى الدليل كما اعترف به جمع من اصحابنا احتج من قال بالجواز بوجوه الاول ان السيد اذا
امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص كالحرم ثم خاط فيه فانا نقطع بانه مطيع عاص والجواب عنه اما اولا
فنمنع القطع بالطاعة مع النهي فان قيل لو ضربه معتذرا بانه لم يفعل الخياطة يعد سخيفا قلنا ليس الكلام في الخياطة المطلقة بل
المطلق به ولا نم انه لو اعتذر بانه لم يفعل الخياطة التي كانت مرادة كان سخيفا كما اذا امر بالخياطة في غير الحرم صريحا واما ثانيا
فانا سلمنا كونه مطيعا عاصيا فلانه ليس هو من باب اجتماع الامر والنهي في واحد بل من اجتماع المامور به والمنهي عنه اجتماعا
زمانيا كالصلوة مع النظر الى الاجنبية قيل الكون منحصر في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فظاهر ان عدة اجزاء الخياطة
الاقلان كالصلوة فلا فرق بين الكونين والقول بان الخياطة امر حاصل منهما فهما بمنزلة العدات لها بخلاف الصلوة للاجماع
على ان القيام ورفع الراس عن الركوع والسجود وملاصقة الجبهة بالارض من اجزائها مردود لان الامر في التوليديات متعلق با
لاسباب كما قيل لانه خلاف التحقيق بل بانه مبني على جعل الخياطة اسما للاثر الحاصل وهو خلاف الظ بل الظ انها اسم للافعال
المحصلة له قلنا للكون معنيان احدهما عام وهو المتداول في عرف الحكماء والمراد حيث يطلق من غير اضافة الى المكان وثانيهما
معناه العرفي وهو التحقق في المكان وهو المراد حيث يضاف اليه ولا شك ان الاول من اجزاء الصلوة بل هو عينها وكذا الخياطة
واما الثاني وهو المراد في المثال والمنهي عنه فيما نحن فيه فلا شك انه من اجزاء الصلوة لانه بعينه هو القيام والطمانينة ووضع
الجبهة والجلوس واما بالنسبة الى الخياطة فليس من اجزائها ولا من مقدماتها بل هو من مقارناتها لانه من لوازم الكون المطلق بمعنى
من لوازم الجسم واما ثانيا الثاني فلانه قد سبق في مسئلة ان المقدمة اذا كانت منهيا عنها فهي لا تخص الاختصاص لا يخل بالامتثال
اذا توصل بتلك المقدمة ومع علمه يمتثل فلو توصل بالمقدمة المحرمة وعلى هذا فنقول الامر يطلق الخياطة ونهى عن فرد من الكون
وهو اما مقدمة للخياطة غير منحصرة مقدماتها فيه او مقارن معها وكيف كان فلا ينافي حرمته حصول الامتثال بالخياطة
العصيان بالكون وقد يمثل الخياطة بالمشي ح فالجواب هو الاول الثاني انه لو لم يجز الاجتماع لما صح التصريح به مع انه يصح
ان يقال صل ولا تغصب ولو صليت في المغصوب صحت صلوتك وعاقبتك للغصب والجواب انه ان اردت صحة التصريح عند من
لا يفهم معنى الصحة فلا يفيد وان اردت صحته عند من علم ان الصحة موقوفة على تعلق الامر فلا نم صحة التصريح مع انه ما يمثل
على التمسك بصحة التصريح بالصحة والعقاب الا اثبات اجتماع الامر والنهي حيث ان الصحة والعقاب مترتبان عليهما فتامل
اولا انه هل يجوز التصريح بالامر والنهي ام لا فان كان ذلك مشكوكا فيه فتمسك في اثباته باثبات لوازمه والحاصل ان التمسك
بانه يجوز التصريح والعقاب من باب الاثبات وهو انما يفيد لو كان وجود العلة مشكوكا فيه والثالث انه لو امتنع الجمع لكان با
تحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه واللازم باطل لانهما متحدان لو كان التكليف بالافراد وليس كذلك بل انما هو متعلق
بالطبايع فمتعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما ينفك عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما بسوء اختياره وقد
لا يخرجها عن حقيقتهما حتى لا يبقى حقيقتين مختلفتين وقد ذكر بعض المتاخرين هذا الدليل مع شرح مبسوط وحاصله
ان المانع من الاجتماع اما اجتماع الضدين وعدم امكان الامتثال وتعلق الامر والنهي بالطبايع لا يلزم شيء منهما اما

الاول فلان محل الامر مهية الصلوة ومحل النهي مهية الغصب وهما متغايران في الواقع وان اجتمعتا في فرد وهذا الفرد هو حيث
هو لم يتعلق به امر ولا نهي واما الثاني فلان الطبيعة المامور بها لما امكن ايجادها في ضمن الفرد المتضمن للطبيعة المنهي عنها امكن
ايجادها في ضمن فرد اخر فلا تكليف بالمحال وجوابه ان ما ذكره وان كان نقلا تاكيدا انه يرد عليه اولا ان مطلوب المستدل ان اجتماع الامر
والنهي في واحد شخصي من جهتين جائز بمقتضى الدليل لانتفاء الوحدة عن المتعلق ثم لو استدل به على جواز اجتماع متعلقي
الامر والنهي لكان له وجه فان قيل هذا مرادنا من جواز اجتماع الامر والنهي قلنا مع انه ينافي الاستدلال بكراهة العبادة
والافعال المتداخلة ولا يلايم ما في كلام جماعة عن دعوى البداهة على الامتناع يوجب رجوع النزاع الى اللفظي لانه ليس مراد
القوم وتمثيلهم بالصلوة في الدار المغصوبة اما لاجل اختيارهم تعلق الاوامر بالافراد او باعتبار وجوب المقدمة ولغير ذلك
ما مر وثانيا انه لو تم لدل على جواز الاجتماع في الاوامر المتعلقة بالطبايع فلا يتم تعميم المطلب الاستدلال به وثالثا ان الا
متناع انما هو لاجل اجتماع الضدين والتعلق بالطبايع لا يجدي في دفعه لبداهة ان الاوامر المتعلقة بالماهيات متعلقة با
يجادها دون ذواتها ومفهوماتها والايجاد المتعلق هو الخارجي دون الذهني او الاعتباري ولا شك ان هاتين
الماهيتين وجدتا في الخارج بايجاد واحد فاتحد المحلان واجتمع الضدان في محل واحد ورابعا انه لا شك ان لكل ماهية ذي
افراد حصصا متعددة بالتعدد العددي وان كانت جميعها متحدة بالوحدة النوعية فاذا امر بايجاد ماهية فلا شك انه يحصل
الامتثال بالاتيان بكل حصة من الحصص الموجودة في ضمن الافراد ما لم يعلم عدم تعلق امره بحصة موجودة في ضمن فرد معين
واما اذا علم ذلك فلا يحصل الامتثال الا بالاتيان بغير هذه الحصة كما في صورتي التخصيص والتقييد وكذا النهي فلا شك انه اذا امر احد
بايجاد ماهية ونهى عن اخرى التي حاصلة في ضمن بعض افراد الاولى يعلم عدم تعلق امره بالحصة الموجودة في ضمن مادة الاجتماع
من الاولى لو نهيه بالموجودة في ضمنها من الثانية كما يدل عليه السؤال عن الحصة الموجودة في ضمنها من الاولى وخامسا انه اذا سلمنا
التعلق بالطبايع فلا شك ان حصولها في الخارج موقوف على الفرد فيتعلق الامر به تبعا ايضا فاجتمع الامر والنهي واخراج
اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام عن النزاع غير صحيح والرابع انه لو لم يجز الاجتماع لما وقع وقد وقع كثيرا كالعبادات
المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة واجيب عنه بان الكراهة
المضادة للوجوب العبادة من الاحكام الخمسة هي الكراهة بالمعنى المشهور اي المرجوحية بالذات وليست الكراهة المتعلقة
في العبادات بهذا المعنى بل المراد منها اما المرجوحية الاضافية اي الفعل مرجوح بالنسبة الى فعل اخر وان كان راجحا بالنسبة
الى تركه ولا تنافي بينها وبين الوجوب لان المنافي له هو كون الفعل غير مطلوب في نفسه ولا يلزم ذلك في المرجوحية
الاضافية فان حاصلها يرجع الى ان الطلب متعلق بفعله الا ان تعلقه بفرد اخر اشد واكد ولا شك في عدم منافاته
ذلك للوجوب وقد تحقق مثله في بعض افراد الواجب المخير كالقصر في المواطن الاربع واما اقلية الثواب عن فرد اخر وهي
ايضا لا تنافي الوجوب وما ورد عليه بوجوه منها انه يوجب ان يكون كل عبادة مرجوحة بالنسبة الى فرد اخر او
اقل ثوابا منه مكروها مع انهم لا يقولون بكراهة المكتوبة في البيت مثلا وجوابه اولا انه علي ان يشترط في اطلاق
الكراهة وصول الفعل في المرجوحية الاضافية واقلية الثواب حدا خاصا ليس به مرجوح في نفسه وما لا ثواب له في
ثانيا ان لفعل كل طبيعة مامور بها مع قطع النظر عن جميع المتضمنات قدرا معينا من الرجحان بالنسبة الى
تركه ومن الثواب يحصل ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص مع بقاء اصل الرجحان

والثواب

والثواب كالصلوة في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فما زاد رجحانه وثوابه عن اصل الطبيعة اطلق عليه المستحب
وما نقص المكروه وما بقي بحاله المباح ومنها ان اللازم حصول منقصة في هذا الفرد بما مع الحاجة يطلب فعلها بدون تركها
فيلزم عدم الكراهة او عكسه في غير الوجوب او كلاهما فالاجتماع والجواب باختيار الاول قوله يلزم عدم الكراهة ان اريد بالمعنى
المصطلح فمسلم او بمعنى المنقصة فممنوع وان اريد بغيره نمنع اللزوم ومنها ان ما ذكر انما يصح فيما له بدل واما ما لا بدل له كالتطوع في
الاوقات المكروهة فلان كل ان يسع لركعتين يستحب فيه ركعتان وكذا كل يوم يستحب فيه صوم وليس له في هذا الان او اليوم (منعرض م)
بدل حتى يكون مرجوحا بالنسبة اليه او اقل ثوابا منه وجوابه بعد المؤاخذة بالتعرض بين الزمان والمكان مع كون كل من
المستحبات ان معنى كون التطوع في هذا الوقت مكروها كونه مرجوحا بالنسبة الى التطوع في الوقت الاخر او اقل ثوابا واي محذور
فيه فان قلت اذا كان فعله في هذا الوقت مطلوبا مثابا عليه ولم يتصور له بدل في هذا الوقت فاي فايدة في بيان مرجوحيته
او اقليته ثوابه قلت لما كان عادة اغلب الناس بل جميعهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فيه اشارة على الراجح والمرجوح
والاكثر ثوابا والاقل لاختيار المتطوع الارجح والاكثر ثوابا فان قلت اذا اوقع المكلف الصلوة في الوقت الراجح فان اراد
انها وظيفة المرجوح وبدل عنها فليس لهذا الوقت بدل وان اراد فليس ذلك باولى من عكسه مع انا ندرك ان الشارع لما علم انه لا يستغرق
اوقاته بالنوافل فقال لا تصل في هذا الوقت وصل وظيفة الراجح في هذا المرادف بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون
بدل قلنا انه وظيفة الراجح ولكن لما علم الشارع عدم الاستغراق قال لا تصل في المرجوح لا بمعنى انه طلب تركها فيه حتى
يكون مرجوحة ذاتا بل بمعنى ان الصلوة في هذا الوقت مرجوحة بالنسبة واقل ثوابا فان استغرقت الوقت فصل في الوقت
والا فهذا افضل من ذلك وارجح ومنها انه على هذا يكون ما لا يطيعه العبادة ما كان غيره افضل منه واكثر ثوابا وذلك
(منقصة د) الفرد بما يكون ثوابه ورجحانه مساويا لاصل الطبيعة فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة اليه ايضا فيحصل له منقصة ذاتية
فيكون مكروها اصطلاحيا وجوابه ان اقلية الرجحان والثواب عن اصل الطبيعة مع وجود شيء من الرجحان و
الثواب لا يوجب منقصة ذاتية بل انما هو بالنسبة الى الطبيعة الخالية عن هذا القيد وان كان راجحا بالنسبة الى الترك
وهذا ليس مكروها بالمعنى المصطلح ومنها ان لنا ان نقول في الصلوة في الدار المغصوبة ايضا بمثل ذلك وجوابه انا لسنا
بصدد ابطاله بل في بيان امتناع اجتماع الامر والنهي فاذا جوزت كونها مرجوحية اضافية اعترفت بعدم الاجتماع ومنها (المصطلح م)
انه لو كان المراد بكراهة الصلوة في الحمام مثلا كونها اقل ثوابا بالمكان تركها فيه بان يفعل في غيره سببا للثواب في الاول ففعله ليس
سببا للعقاب فيكون مكروها بالمعنى المشهور وجوابه ان المكروه ما كان تركه سببا للثواب لكونه تركا لما هو يكون
السبب هو الترك في نفسه والسبب هنا فعل فرد اخر لا ترك هذا الفرد هذا ثم انه قد يوجه تعلق الكراهة بالعبادات بانها
لا يتعلق بنفس الفعل بل بوصف خارج كالتعرض للنجاسة وكشف العورة والسيل ومنع المارة فتعلق الكراهة الوصف
الخارج ومتعلق الوجوب اصل الفعل وهما وان اجتمعا في زمان واحد في العبادة لم يتعلق بها كراهة اصلا لا
من جهة نفسها ولا من جهة وصفها بل المكروه هو نفس الوصف الخارج عنها وفيه ان معنى كراهة تعرض الرشاش مثلا
ان الكون في معرضه مكروه وهذا الكون بعينه هو الكون للصلوة فيجتمع الكراهة والوجوب في كون واحد فيجتمع فيه الامر والنهي
قيل التعرض للنجاسة وصف للكون الذي المتشخص غير داخل في حقيقته فلا يكون ذلك الكون مكروها بل المكروه
نفس العارض له بخلاف الصلوة في المغصوب فان نفس الكون المغصوب منهي عنه لاجل كونه بعينه تصرفا في ملك

الغرض نعم ان دعوى كون التعرض وصفا للكون باطل بل الكون في معرض النجاسة فرد من افراد التعرض للمامور
ذلك التوجيه لو صح لاختص بمثل الصلوة في الاماكن السبعة واما في مثل التطوع في الاوقات المكروهة والصوم في السفر
فلا هل ثم ان الذي اراه ان البحث في تصحيح ما ذكروه من ان المراد بالكراهة في العبادات هو المرجوحية الاضافية او
اقلية الثواب او غيرها واورده ليس من تتمات ما نحن فيه ولا يتوقف تصحيحه على تمامية ما ذكروه بل يكفي تصريحهم بان المراد با
لكراهة المستعمل في العبادات غير معناها المشهور والحاصل انه يكفي في الجواب ان يقال ان مرادكم من كراهة بعض العبادات
ان كانت كراهته بالمعنى المشهور فلا نم الكراهة ولم يثبت من الشارع بحجة شرعية كونه مكروها بهذا المعنى واما
قول الفقهاء حيث صرحوا بالكراهة فلا يفيد لانهم صرحوا قاطبة بان مرادنا من الكراهة في العبادات ليس المعنى المصطلح
غاية الامر انه لو لم نعلم المعنى الذي ذكروه لم يصح اطلاقهم لفظ الكراهة على العبادات وان كان مرادكم معنى اخر فلا يفيد
اجتماعه مع الوجوب لكم فايدة والخامس انه لولا جواز الاجتماع لما امكن اجزاء غسل واحد عن الواجب والمندوب
وجوابه منع الدلالة والتوقف فانه يمكن ان يكون الواجب مجزيا عن المندوب وبالعكس بمعنى انه يترتب عليه ثوابهما معا او يحط
بفعل احدهما التكليف عن الاخر وقد يستدل ايض بامور اخر كالصلوة في المسجد وافضل افراد الواجب المخير والجواب كما سبق
وكالصلوة في مواضع التهمة والجواب تسليم بطلانها بعد ورود النهي عن الكون فيها ثم ان ههنا فوائد ينبغي التنبيه عليها ه
الاولى اعلم ان ههنا مسئلتين احديهما انه هل يجوز كون شيء واحد متعلقا للوجوب والحرمة من جهتين ومحل النزاع
فيها وان امكن ان يكون مطلق الجهتين ولكنهم لما راوا حصول التكليف بما لا يطاق فيما اذا كانت الجهتان متلازمتين د
فصلوا الاجماع على الامتناع فيما اذا كانتا جهتين الاطلاق والتقييد فخصوا النزاع بالجهتين العامتين من وجه وثانيتهما
انه اذا امر بها ونهي عن اخر اعم من وجه من الاولى فاتى المكلف بالفرد الجامع فهل يحصل له الامتثال مع الاثم ام لا
الكلام في المسئلة الاولى غير الكلام في الثانية اذ لا دخل لتعلق الاوامر والنواهي بالطبايع او الافراد ولا بوجوب المقدمة
وعدمه ما لم يلح الفرد الذي هو محل الاجتماع في الثانية حالا مثالا للاولى على بعض الوجوه ولعل الكلام في الثانية فانما هو
بعد الكلام في الاولى ويتفرع عليه فانا لو قلنا في الاولى بالجواز يتفرع عليه الامتثال بهذا الفرد مع الاثم وان قلنا فيها بالامتناع
فتحقيق حال ذلك الفرد يتوقف على مسائل معنونة احدها بيان متعلق الاوامر هل هو الطبايع او الافراد وثانيها ان
مقدمة الواجب واجبة ام لا وثالثها انه لو توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة هل يحصل الامتثال بذي المقدمة ام لا
فان قلنا بان المتعلق هو الافراد يتعين عدم الامتثال بالفرد وكذا ان قلنا بوجوب المقدمة وعدم الامتثال بالمقدمة المحرمة
المحضة وان قلنا بان المتعلق الطبايع ولا يجب المقدمة او يجب ولكن لو توصل بالمقدمة المحرمة المحضة يسقط وجوب المقدمة
الواجبة ويحصل الامتثال بذي المقدمة امكن القول بصحة هذا الفرد وحصول الاثم به اذ لا يجتمع الوجوب والحرمة
ولكن هنا امر اخر بملاحظته يعلم عدم الصحة ح ايض الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في واحد من جهتين وهو ما
من ان المكلف به الايجاد الخارجي ووجود الفرد والمنهي انما هو بايجاد وتلبس واحد فلما كان بناء الاكثر على
تعلق الاوامر بالافراد او وجوب المقدمة فرعوا المسئلة الثانية على الاولى مطلقا وذكروها في خلالها لما ذكر وجماعة
منهم اشتبه الامر على بعضهم فغفل وخلط واختلط ولم يفرق بين المسئلتين فعنون الاولى وحكم بالجواز فيها واستدل عليه بان
الفرع في الثانية ليس متعلقا للامر ح وما ادرى ما المناسبة بين الدليل والمدلول مع انه لو قلنا بالجواز في الاولى

المشهور ثم

قوله ولم يثبت بحجة شرعية كونه مكروها بهذا المعنى فان قيل
ان اكثر ما يثبت به الكراهة في العبادات في الاخبار انما هو
اما يكون بلفظ يكره او النهي مثل لا تفعل ونحوهما مع وجود قرينة
من اجماع او غيره على عدم ارادة الحرمة او الاخبار في مقام الانشاء
الدال على مطلق رجحان الترك مثل لا تصل في الحمام او باعتبار
كون النهي في خبر ضعيف فيعمل برجحان الترك للاولى التسامح
في ادلة السنن دون المنع عن الفعل لعدم دليل على ثبوته
ودلالة الاول والاخيرين على الكراهة المصطلحة ظاهرة
واما الثاني فلكونها اقرب المجازات بالنسبة الى الحرمة فبانه
تلك الادلة يثبت الكراهة المصطلحة بين القوم فثبت
لكراهة حقيقة شرعية في المعنى المصطلح اما بمعنى
الحرمة او مطلق طلب الترك وعلى النقل برين يكون الكراهة
المصطلحة معنى مجازيا لها كان المرجوحية الاضافية
واقلية الثواب ايض كك ولا ترجيح وكونها اقرب المجازات
لو سلم لا يفيد لعدم دليل على وجوب الحمل على الاقرب
الا فيما اذا اصنع خاصة ليس هنا منه كما سيجيء في اوايل الكتاب
ومع ذلك يمنع عدم دلالة الوارد بلفظ النهي على الكراهة
المصطلحة ايض وكذا الاخبار في مقام الانشاء واما الاخبار
الضعيفة

في نسخ ... الامر

لم يجتمع

لم يجتمع في نفي هذا الفرع الى تعلق الامر بالطبيعة ولو قلنا بالتعلق بالطبيعة لم يتفرع ذلك على الاولى كليا والاحسن ان
يعنون كلا من المسئلتين بعنوان على حده ويتكلم في كل بما يناسبه وقد عرفت الحق في الموضعين مما ذكرنا الثانية قد يتوهم
انه لا نزاع في اجتماع الواجب التوصلي مع الحرام ولذا قد يحصل المط بالحرام بل وبفعل الغير ايض وهو فاسد فان ما يدل على
امتناع الاجتماع يدل عليه مطلقا سواء كان الوجوب توصليا او تعبديا فان سبب امتناعه هو امتناع كون الشيء الواحد مطلوب الفعل
والترك معا ولا تاثير في رفعه لكونه توصليا وغيره الا ترى انه اذا قال المولى لعبده لا تمش اليوم قدما واشتر اليوم اللحم من السوق يعد
تكليفا بما لا يطاق ولو قال له العبد هل امشي الى السوق لا يجوز له الامر به والنهي معا ويفهم استثناء المشي لاشتراء اللحم لا انه
اذا امر العبد بتحصيل الكسب ونهاه عن قطع طريق من طرقه ولم يمكن الدخول من غيره ولم يعلم الامر بذلك يحصل التردد
للعبد فلو سئل ح عنه وقيل له لا يمكن السفر الا من الطريق المنهي عنه فاما يجوز قطع الطريق المنهي عنه او ينفسخ الامر ولا
يامر بقطع هذا الطريق مع العقاب عليه واما ما ذكره من حصول المط بفعل الحرام او بفعل غيره وهو منشأ اشتباهه
فتحقيقه ان الواجب التوصلي من الواجبات المقيدة بمعنى انه واجب ما دام يتوقف المتوصل الى المط عليه فاذا حصل المط
بفعل الحرام او الغير فلما لم يتوقف على شيء ح فلا يجب شيء من باب التوصل ويسقط وجوب المقدمة لا انه يكون ذلك
الحرام او فعل الغير واجبا فالمامور به للتوصل هو المقدمة المشروعة لكن بشرط الحاجة اليها فاذا توصل على وجه غير مشروع
فهو وان لم يكن اتيانا بالمقدمة المامور بها ولكن لا يجب بعد ذلك مقدمة لعدم الحاجة اليها وعدم توقف حصول الفعل
عليها فان وجوب قطع الطريق انما هو على من لم يكن داخل مكة فمن قطع طريقه بنحو غير مشروع ودخل لا يجب عليه
قطعه بنحو مشروع لعدم تحقق شرط وجوبه الذي هو البعد عن مكة وكذا الامر بالحج لغير القادر على المشي امر بالركوب
وعلى حظر النهي عن الغصب يعلم ان المط هو الركوب على الدابة المباحة ولكن اذا ركب المغصوب ودخل يسقط وجوب
ركوب المباح لعدم التوقف عليه ح لا لاجل ان الركوب على المغصوب كان واجبا توصليا تخييرا ايض نعم انه لو
توصل احد بالمقدمة المحرمة يكون عاصيا من اجل تلك المقدمة مطيعا للاتيان بذي المقدمة وليس ذلك من باب
اجتماع الامر والنهي نعم لو كانت المقدمة منحصرة في تلك المحرمة فلا يقطع ح بالامتثال بالتوصل بها الى ذيها للقطع
بان واحدا من الامر بذي المقدمة والنهي عن تلك المقدمة ليس باقيا على حاله وهو السر في حكمهم بصحة الوضوء في اواني
الذهب والفضة مع عدم الانحصار وبطلانه معه فان قلت فيلزم كون تارك السعي بالطريق المباح معاقبا
لتركه قلنا لو قلنا به لما قلنا سلمنا مع انه يمكن ان يكون العقاب مخصوصا بالواجب النفسي دون التوصلي ايض اذ ترك
مع ذي المقدمة ومن هذا يظهر فساد ما قاله المدقق الشيرواني في بحث ان الامر بالشيء نهي عن ضده من ان حج
الناهي القاطع للمسافة بالدابة المغصوبة مبني على احد الامرين من كون المقدمة غير واجبة ومن جواز اجتماع
الامر والنهي فعلى القول بالامرين لا مجال لكونه مجزيا لوقوعه على وجه منهي عنه النهي في وجه الفساد فانا نقول
ان المقدمة واجبة بشرط وهو غير المنهي عنه والاجزاء لعدم تحقق الشرط وما قال من انا لو قلنا بان الواجب غير
المنهي عنه يلزم عدم وجوب المقدمة لحصول الواجب بدون حاجة اليه عقلا وعادة وشرعا لان المفروض ان
الحج معتبر شرعا بدون قطع المسافة على الوجه المشروع فقطعها على هذا الوجه ليس مقدمة فلا معنى للقول بوجوبه
فالحاصل ان هذا اي وجوب الفرد المشروع يستلزم انتفاء طلبها علم وجوب المقدمة وهو القدر المشترك

[illegible]

وثانيها وجوب بعض المقدمة وهو قطع الطريق المشروع وثالثها سقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ومن
ههنا يظهر ان القول بوجوب المقدمة منافي القول بعدم اجتماع الوجوب والحرمة فان القائلين بوجوبها
لا يقولون بعدم اجزاء ذي المقدمة اذا اتى المكلف بالمقدمة على الوجه الغير المشروع فح فاما ان يقولوا بوجوب الوجه
المشروع وعدم وجوب الاخر فيلزم الثالثة واما ان يقولوا بوجوب القدر المشترك بين الوجهين او التخيير بينهما
فيلزم اجتماع الحرمة والوجوب فقيل ان المقدمة وان كانت هي القدر المشترك ولكن الوجه المشروع ايضا من افراده
ويكفي في صدق وجوب الكلي وجوب بعض افراده كما انه يصدق ان الصوم واجب مع النهي عن كثير من افراده والتوضيح
ان القائلين بوجوب المقدمة لا يريدون وجوبها بجميع افرادها ولا وجوبها بشرط لا بل يريدون وجوبها
لا بشرط وهذا لا ينافي ان يثبت بدليل اخر وجوب شرط ايضا لتحقق الماهية لا بشرط معها بشرط كما اذا قال الشارع
صم يوما فانه يدل على وجوب ماهية صوم يوم وهو القدر المشترك فاذا قال بعده لا تصم يوم العيد لم يكن ذلك
قولا بعدم وجوب الصوم بل كان تخصيصا له ببعض افراده فكذلك فيما نحن فيه فانه يثبت بالخطاب بذي المقدمة
وجوب القدر المشترك فاذا انهى عن فرد منه لا يلزم عدم وجوب المقدمة بل تخصيص الوجوب ببعض افراده
فلا يلزم شيء من الامرين الاولين واما الثالث ففيه انهم يقولون بوجوب الوجه المشروع وسقوط وجوبه
بعد الاتيان بغير المشروع لا يعني ان وجوبه يسقط راسا بل في حال الوصول الى محل لا بسبب الاتيان بالوجه
الغير المشروع بل بسبب فقد قيد وجوبه وهو الحاجة كصلوة الجمعة بعد انقضاء وقتها ولا يخفى ان ما ذكر
من عدم المنافاة بين الاطاعة والعصيان فيما اذا توصل الى الواجب بالمقدمة المحرمة انما هو اذا لم يكن وجودهما
بايجاد واحد واما اذا وجدا بايجاد واحد فلا يقطع بتحقق الامتثال وهو ظاهر فيما سبق الثالثة
واذا لم نقل بجواز الاجتماع فاذا ورد امر ونهي بين متعلقيهما عموم من وجه فقيل بترجيح جانب النهي مطلقا للاجماع وبغلبة
الحرمة وبهما النفع وقيل بالتخصيص لحلهما قطعا وهو غير معلوم فلا يعلم بكون الماتي به مامورا به فلا يكون مجزيا والتحقيق
ان متعلقيهما اما يكونان مطلقين او عامين فعلى الاول يرجح النهي لفهم العرف والعمل بالدليلين كما ياتي في بحث المطلق
الا اذا لم يمكن العمل بهما مثل اكرم بصريا ولا تكرم خياطا واخص البصري في الخياط فحكمه حكم العامين وعلى الثاني
يحكم بالتخيير في الترجيح فيصح المامور به لو اتى به لما ياتي في اخر بحث كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الرابعة جميع
ما ذكر انما كان فيما اذا كانت الجهتان بينهما عموم من وجه واما اذا كان بينهما عموم مطلقا فقد صرح والدي
العلامة ره في كتبه بعدم كونه محلا للنزاع وادعى الاتفاق على عدم جواز الاجتماع وقال بعض القائلين با
لجواز في الاول به هنا ايضا الا انه قال ان الجواز عقلي ولكن اذا ورد عام وخاص مطلق يفهم العرف تخصيص
العام اقول لا يبعد في كونه من المتنازع فيه ايضا الا ان الامتناع العقلي المدلول عليه في الاول بوجه ههنا ايضا واما جعل
التخصيص فيما فيلزمه انه لو صرح بالخصوص وجب ابقائه على ظاهره كان يقول لا تصل في الدار المغصوبة من جهة
انها صلوة فيها وصل فيها من جهة انها صلوة مع انه فاسد قطعا هنا مع ان جواز الاجتماع في شيء من جهتين
عام وخاص مسئلة وبناء العام على الخاص مسئلة اخرى فارتكب هذا الخلط كما ارتكبه في الاول كما بيناه في
سائر كتبنا الخامسة قيل اما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال

فان قلت لا يجوز ذلك
قلنا اذا جاز عقلا فلم لا يجوز وما الفرق
وان قلت جاز فليكن كذلك الكلي

كونه مامورا

كونه مامورا بالخروج وليس منهيا عنه وكونه عاصيا ولكنه لم يتعلق النهي به عن الخروج وكونه مامورا به ومنهيا عنه وهو
اقرب لانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع لانهما لا يفهم العرف او العقل كما لو دخل سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه
تكليف بما لا يطاق واما فيما نحن فيه وان يلزم منه تكليف بما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا الموجب سوء اختيار
المكلف اقول فيه اولا ان التكليف بما لا يطاق غير جائز مطلقا نعم التكليف قبل الامتناع واقع على الممتنع بالاختيار
لا التكليف بعده وهذا مراد من قال بجواز التكليف بالممتنع بالاختيار وذلك غير جار فيما نحن فيه اذ التكليف بالخروج
قبل الدخول وتحقق الامتناع بعده واما التكليف بعد الامتناع فغير معقول لكونه لغوا لا يصدر عن الحكيم و
ثانيا ان دليل الامتناع لا ينحصر في لزوم التكليف بما لا يطاق بل يدل عليه لزوم اجتماع المتضادين ايضا وثالثا انه
لو جاز لجاز للامر ان يقول اخرج ولا تخرج ورابعا ان صاحب الدار انما يكون طالبا للخروج فلا يكون منهيا عنه
او لا نقل يكون مامورا به السادسة ان قلت قد ذكرت فيما سبق اختلاف الاصحاب في معنى الكراهة في العبادات
فكان اليق فيتوجه بانه قلة الثواب وبعضهم بالمرجوحية الاضافية ومر بيد لمعناها المشهور ومرجع الى وصف خارج
فما اختيارك فيه قلنا لا يمكن ان يراد بالكراهية المعنى المشهور لوجهين احدهما انه كون الشيء مطلوبا تركه غير ممنوع
عن فعله ولا مطلوب لا عينا ولا تخييرا شرعيا او عقليا فهذا الفعل ان كان فعله مطلوبا لا يكون مكروها بالمعنى المصطلح
والا فلا يكون صحيحا فان قيل المطلوب تركه خصوصية الفرد وما يطلب فعله ماهيته ولاشتمال الفرد عليها يكون مطلوبا
تركه من جهة وفعله من اخرى قلنا اولا ان المطلوب ليس الا الايجاد وايجاد الخصوصية والماهية واحد وثانيا انا لا نسلم ان
ذلك هو المكروه المصطلح لانه ما لم يكن لفعله جهة مطلوبية اصلا وثانيهما ان المكروه المشهور ما كان تركه مطلوبا مطلقا
ومكروه العبادة ليس كذلك لانه مطلوب الترك بشرط الاتيان بالغير بحيث لو لم يات بالغير يريد ذلك قطعا وليس
هذا الا المرجوحية الاضافية والتوضيح ان المرجوح اما يكون بحيث لا يريده الامر مطلقا وهو المرجوح الحقيقي
والمكروه الاصطلاحي او لا يريده اذا وجد غيره ويريده لو لم يجد وهو المرجوح الاضافي سيما لو كان يجب اتيانه مع
امكان الغير لكان شانا كما فيما نحن فيه والحاصل ان المكروه المصطلح ما يتنفر عنه الطالب لا بحيث يوجب الحرمة ومكروه
العبادة ليس كذلك بل يميل اليه لكن الترجيح الى غيره يتنفر عنه وهذا هو المرجوح الاضافي واما قلة الثواب او الارجاع الى
الوصف الخارج فخلاف الظ ولا دليل عليه مع انه يرد على الاخير ما سبق منهاج اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يوجب
النهي عن ضده ام لا ولنقدم امام المقصود مقدمات الاولى الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي المعين المانع من فعل
المامور به واما عام وهو يطلق تارة ويراد به الترك او الكف على القولين واخرى ويراد به احد الاضداد الوجودية
لا بعينه وهو اعم من الخاص ومن قال انه عينه اراد انهما واحد في مقام النهي عن الضد حيث ان المراد من كون
الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص كونه نهيا عن الخاص على الوجه العام لا بخصوصه فان القائل بالاستلزام لم يقل
بانه مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو معين بل قال انه يستلزم النهي عنه من حيث كونه داخلا تحت
هذا العنوان اعني ضدا خاصا والعنوان بعينه احد الاضداد لا بعينه ويسمى عاما لعدم تعلقه بالكل كما يسمى الترك به لتحققه في
ضمن جميع الاضداد الثانية قد سبق ان الدلالة الالتزامية من الدلالات اللفظية وبيان اختلفوا في انها وضعية او عقلية
ولكن المنطقيين اشترطوا في الالتزامية اللزوم البين بالمعنى الاخص لا يكون عندهم غيره مدلولا التزاميا ولا

اقول الاول ... المكلف بالفعل باستطاعته وكونه تكليفا بما لا يطاق والاول امتحاني فيه واما الثاني فيتوقف على مطلوبية الكف عنه للمكلف بالمستطيع بالكسر وكونه ... ويمتنع اجتماع ارادة الفعل والترك فيمتنع اجتماع التكليفين الكلي

كان لازما واما غيرهم فلما اشترطوا ذلك فيها جعلوا جميع اللوازم من المدلولات الالتزامية وان عند المنطقيين فقد يتحقق
اللزوم مع الالتزام وقد يتحقق بدونه وقد يسمى الاول على طريقتهم بالمدلول اللفظي والثاني باللازم المعنوي وقد يخص الاخير بغير البين
واما عند الاصوليين والبيانيين فلا ينفك اللزوم عن الالتزام فاللازم المعنوي عندهم لو اطلق يراد به المقابل للبين بالمعنى
الاخص او للبين لمن قال في هذه المسئلة بنفي الدلالة اللفظية وثبوت اللزوم المعنوي كصاحب المعالم وبعض اخر فنظره الى طريقة
المنطقيين الثالثة قد اضطربت كلماتهم في بيان محل النزاع فمنهم من جعله في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم
من اطلق لفظ الضد ليس من المراد ومنهم من قال ان النزاع في الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه ومنهم من احتمل الخلاف
فيهما وجعله في العام باعتبار العينية والاستلزام كلمة اصل الاقتضاء وذلك ليس ببعيد واذ عرفت تلك المقدمات فاعلم انه
قد تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وكيفية الاقتضاء ولذلك حصلت في المسئلة اقوال شتى
عدم الاقتضاء مطلقا والاقتضاء عينا وتضمنا والتزاما لفظيا ومعنويا فيهما وفي العام فقط مع النفي في الخاص والاثبات
بما يتفاوت مع العام كجعل الاقتضاء في الخاص التزاما على التضمن في العام ومعنويا على اللفظي فيه واختار والدي العلامة قدس سره
عدم الاقتضاء في الموسع مطلقا والمضيق بقضيته في العام تضمنا وفي الخاص التزاما معنويا ان لم يكن مضيقا مثله وقال
فالترجيح اما النجز والحق اقتضائه له ودلالته عليه بالدلالة الالتزامية اللفظية في كل من الفردين اما في العام فباعتبار
اللزوم البين بالمعنى الاعم واما في الخاص فبنظر البين ولذا تسميتها فيهما او في الخاص بالالتزام المعنوي لنا على الاول ضرورة
جزم العقل باللزوم بين الطلب الحتمي الذي هو معنى الامر وبين المنع من الترك بعد تصورهما وتصور النسبة بينهما بل لا يبعد
دعوى اللزوم البين بالمعنى الاخص ايضا وعلى الثاني وجوه منها انه لا شك ان فعل الضد مانع عن المامور به ولا شك
ايضا ان من يطلب شيئا يطلب ترك ما يمنعه وان لم يحضر تفاصيل الموانع فان المولى اذا امر عبده بدخول دار في وقت
معين فيريد المنع من دخول السوق في النسبة وان لم يكن في نظره تفصيلا ومنها انه لو لم يكن منهيا عنه لجاز فعله
ولو جاز لجاز للامر التصريح به مع ان العقلاء يستهجنون المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون في الدار جميع هذا اليوم وجوزت
لك دخول السوق فيه ومنها ان كل احد يفهم من قول المولى كن في الدار اليوم وتجويز ذلك دخول السوق عدم وجوب الكون
والمنافاة بتجويز الدخول له المنهي ومنها ان فعل المامور به لا يتم الا بترك جميع اضداده وما لا يتم الواجب الا به فواجب ومنع كون
ترك الضد مقدمة لفعل المامور به وجعله من المقارنات لاستقلال الارادة والكراهة بالتاثير باطل ضرورة توقف الفعل
على علته التامة التي من اجزائها رفع الموانع ومنها فعل الضد لاستحالة اجتماع الضدين فترك الضد من شرائطها نعم المتوقف
ولذا اشتهر ان عدم المانع من العلل بل شرح بعض كلمات الشيخ الرئيس بان ترك الضد من الاسباب اذ ترك جميع الاضداد
الى وجود الشيء يقتضي وجوده ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ولا يلزم من كونه مقدمة لكونه ايضا مقدمة له للعدم
توقف الترك على فعل من الافعال بل يكفي فيه وجود الصارف كما مر مفصلا فلا يثبت قول الكعبي ولا يلزم الدور ومنع فعل
الضد اما مقدمة لتركه لكونه مقدورا بالغير الا انه منهي عنه بخصوصه لانه بين للامر بترك جميع الاضداد كما هو بين في التمسك بوجوب
تركه على كون فعله منهيا عنه ليس صادرة قيل وجوب المقدمة لكونه توصليا يختص بحال امكان ذي المقدمة مع وجود
الصارف عن المامور به وعدم الداعي لا يمكن التوصل اليه فحاصله مع الاضداد الخاصة قلنا مع انه لو تم ذلك
لجرى في كل واجب غيري بل كل واجب ان امتناع التوصل حين وجود الصارف انما هو بشرط وجوده لا مطلقا

فيمتنع لو وجب وجوده في هذا الوقت وليس كذلك وانما هو من قبيل الكلف فيفرق بين الضرورة في زمان الوصف وبشرط
المسقط للتكليف هو الثاني وقد استدل على النظر بوجه اخر ضعيف منها ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به
ومستلزم الحرام حرام ووجه ضعفه فلانه ان اريد باللزوم العلية منعنا الصغرى لان العلة المستقلة في الترك وجود الصارف
وعدم الداعي وهما مستمران مع فعل الاضداد الخاصة وكذا ان اريد اشتراكهما في العلية لان الصارف الذي هو العلة في الترك
ليس علة لفعل الضد بل هي وجود الداعي اليه ولا مدخل للصارف عن فعل المامور به في فعل الضد وان لم ينفك عنه في
الخارج حيث ان الانفكاك مستلزم للاشتغال بالضد معه في حال واحد وان اريد الاعم من العلية اي عدم الانفكاك
خارجا منعنا الكبرى لانا نقول ان فيه مضافا الى عدم توجه منع الكبرى مطلقا ان الضرورة قاضية بالعلية لان
فعل الضد مانع ووجود المانع سبب للعدم فان قيل لو كان فعل الضد علة لترك ضده لتوقف عليه ضرورة توقف المعلول على علته مع انه قد
في رد شبهة الكعبي عدم التوقف قلنا اذا كانت لشيء علتان لم يتوقف المعلول على شيء من خصوص العلتين وان توقف على احدهما وترك
الحرام معلول لكل من الصارف وفعل الضد فلا يتوقف على احدهما بخصوصه سيما مع كون الصارف وهو عدم الاجماع غير منفك عن
فعل الضد وكونه سابق الاعدام فان قيل فيلزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد لو اجتمع الصارف وفعل الضد
فهو محال قلنا المحال اجتماعهما في التاثير دون الوجود والمتوقف محال الاجتماع احدهما وهو السابق منهما ولو ذا فان قيل فيلزم
تخلف المعلول عن العلة قلنا اللازم تخلف التاثير دون المعلول فلا امتناع فيه اذا انتفى بعض شرائطه التي منها عدم المانع بل وجه ضعفه
انا نمنع حرمة علة الحرام مطلقا وانما هي اذا كانت موثرة في وجوده واما بعدمه فلا ففعل الضد وان كان علة لترك المامور به
ولكن لا يتصف بالترك الا مع انتفاء الصارف ووجود الداعي للمامور به واما معهما فلا لانه كان سابقا عليه كما مر في شبهة الكعبي
وعلى هذا فيكون فعل الضد حراما لو انتفى الصارف ووجد الداعي واما مع الصارف وعدم الداعي فلا لانه يكون معهما مانعا
لان فرض وجود الداعي لشيء وانتفاء الصارف عنه والاشتغال بضده محال لان العزم هو الجزء الاخير من العلة التامة نعم
ان اريد بالداعي مجرد الرغبة والميل على الاجماع ولكنه غير مفيد لان علة الترك ح يكون عدم الاجماع والعزم فان قيل
لازم ذلك ان بعد وجود الصارف لم يحرم فعل الضد وهو غير مفيد في رد الدليل لان مقصود المستدل انه في كل آن
يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده ففي كل ان يحرم الشروع في فعل الضد وعدم حرمته في الان الحاضر المنقسم لا يفيد
والحاصل انه حرام في كل ان غاية الامر انه بعد دخوله ووجود الصارف فيه ينتفي حرمته ولكن الان الحاضر لعدم انقسامه
في حكم الماضي فلا يترتب على التحريم فيه وعدمه اثر وانما الموثر هو كونه بحيث يجوز الشروع فيه ولا يجوز ولا شك في
عدم جواز حرمته في الان اللاحق قلنا لا نم ان في كل ان يحرم كل من الصارف وفعل الضد بعده بل المسلم ان في كل ان يحرم
بعده فعل الضد لولا الصارف فمع وجوده ينكشف عدم حرمة الضد ولا على وجوده فعل الضد بل من الصارف لانه عدم
الاجماع الذي هو جزء اخير العلة والحاصل انا نم علية فعل الضد للترك الاخر ولكن لا نم تاثيره فيه ابدا لانه لا ينفك عن علة
اخرى معها او هي السابقة من العلتين كما مر فيستند الترك اليها وحرمة مستلزم الحرام انما هي اذا كان موثرا في وجوده لا مطلقا
ومن هذا ظهر فساد ما قيل من انه لو ثبت علية فعل الضد لترك ضده لم يكن مخلص من شبهة الكعبي وجه توقف المعلول على
علته وجه الفساد ان التوقف انما هو في العلل المؤثرة لا مطلقا ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله ان كان واجبا
موسعا وفعله موقوف على الصارف عن المامور به فيكون الصارف عنه حين كون الضد واجبا موسعا واجبا فيكون ترك

وان لم يكن علة لترك الحرام لكون احدها الحرام
وان لم يكن علة بسبب وعلة الايجاد للحرام
والاثبات به لاستحالة الامتناع تخلف
والاثبات بين الاستحالة والامتناع
عن الملزوم واستحالة انفكاك اللازم
متعلقة بالايجاد

المامور بحراما فضا دفعه الذي هو سبب تركه ايضا حرام فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة في الصارف المذكور وهو محال والتوجه
ضعيف ليس ما قيل من ان استحالة اجتماع الحكمين انما هو اذا لم يختلف موضوعهما وهو هنا مختلف لان وجوب المامور به المضيق فيقتضي
تحريم الصارف من حيث وتحريمه في ذلك الوقت لا لتحريم ذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعا يقتضي وجوب مثل الصارف
فتعلق الحرمة خصوصيته ايقاعه في الزمان المخصوص ومتعلق الوجوب مهيته من حيث هي لما مر من ان اختلاف الموضوع بالحيثيات
التعليلية غير مفيد ولا ما قيل من ان وجوب الصارف توصلي والوجوب التوصلي يجتمع مع الحرمة لما سبق من عدم الفرق
بين التوصلي وغيره وان ما تحراه من حصول الامتثال بالتوصل بالمقدمة المحرمة وعدم وجوب المشروعة ثانيا لكونه او وجوبها
مقيدا انه يسقط بحصول التوصل بالمحرمة وهذا ايضا مراد صاحب المعالم حيث قال والذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا انه ليس على حد غيره من الواجبات الا لكان اللازم ثانيا اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافر على وجه منهي عنه ان
لا يحصل الامتثال ح ويجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية المنهي عنه للامتثال وهم لا يقولون بوجوب الاعادة
فعلم ان الوجوب فيها للتوصل الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالمنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء
غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان
كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل فاذا فرض ان المكلف
عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه انه وغرضه ان الوجوب التوصلي
ليس على حد غيره من الواجبات النفسية حيث انها لا يسقط ابدا اذا لم يكن هو فيه بل يجب الاتيان بها حيث ما كان وانها اذا
كانت جزء الواجب او شرطا لم يصح الكل او المشروط بدونها بل مقتضاه سقوط الوجوب بعد التوصل بغيرها لان الواجب لحصول
الغرض وصحة الكل لو حصل بدونه فالواجب من ارادة الواجب الموسع وكراهة ضده من باب المقدمة هو المراد به
المفضي الى ترك ضده الذي كان واجبا مضيقا وكذا كراهة ضده واما هذه الارادة والكراهة فليستا بواجبتين
ولكن بعد تحققهما والاتيان بالموسع في وقت المضيق يسقط وجوب الارادة والكراهة الواجبتين حيث ان وجوبهما
كان من جهة التوصل الى الموسع ومقيدا بوقت الحاجة فاذا عصى المكلف واتى بارادة وكراهة محرمتين فهو وان لم يكن اتيانا
بالمقدمة الواجبة الا انه سقط وجوبها باعتبار فوات الغرض والقبيح فلم يلزم اجتماع الواجب والحرام في هاتيك الارادة والكراهة
والعجب من بعضهم المدقق الشيرواني انه حمل كلام صاحب المعالم على ان مراده انه ليس على حد غيره من الواجبات بان يمتنع اجتماعه مع
الحرمة ثم اعترض عليه بانه لا فرق بين التوصلي وغيره في جريان دليل امتناع اجتماع الحرمة معه مع انه ليس في كلامه ما توهم
ذلك المغفل بل الظاهر ان مراده ذلك الفعل لحظ سقوط الوجوب والذا لم يذكر بعد اعادة السؤال في جوابه سوى سقوط
الوجوب ولكن مناط الجواب جواز الاجتماع اللازم اخذه في الاعادة ايضا ظهر من ذلك انه لا يرد عليه ايضا ما اورد بعضهم
عليه من جعله وهما منه واستقرب جعله بل وجه الضعف انا نقول ان الصارف المذكور ليس واجبا بل حرام خاصة واما فعل
الواجب الموسع الواجب فهي غير هذا الصارف وان سقط وجوبها به ومنها انه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله
فاذا فعله مع ما يجب امتثال الواجب فيلزم التكليف بالجمع بين الضدين وهو غير مقدور والا لزم خروج الواجب عن
وجوبه ووجه الضعف ان الجواز لا يمنع من الترك للمنافاة للاقتضاء مطلقا فتحقق الاصول عن الضد بين حال الامر وفلان

محمد

لاقتضائه

لاقتضائه المنهي عنها وجوابه منع توقف الاقتضاء على الشمول في التبعيات اولا وتحقق الاجمالي منه وكفايته ثانيا وحصول
التفصيلي فيما نحن فيه من اوامره سبحانه ثالثا ولو تخصيصه بالمنفي بالخاص اصالة عدم الاستلزام وانتفاء الدلالات الثلاث اما
غير الالتزام فظ واما هو فلتوقفه على اللزوم البين وهو منتف وايجابه انقلاب الاحكام في بعض الاحيان وثبوت
شبهة الكعبي لان كل مباح ضد لبعض الواجبات وانه لو استلزم لتواتر عن الائمة لكونه مما يعم به البلوى والحرج المطرد لبعض
او جل من الناس بل بطلان الصلوة في غير وقت تضيقها والنوافل اليومية وغيرها والجواب عن الاول ان الاصل انما
يتمسك به بعد علم الدليل ومع ان اصالة عدم الاستلزام مندفعة لعدم يقين به اولا وعن الثاني بوجود الالتزام
وعدم توقفه على اللزوم البين ولو سلمناه فغايته عدم تسميته دلالة التزامية وذلك لا ينفي اصل اللزوم الذي هو المثبت
للحكم هنا كما يأتي وعن الثالث بان الانقلاب في بعض الاحيان لعارض غير ضائر وعن الرابع بمنع كون كل مباح ضدا لواجب
دائما وعن الخامس الحكم المنقول لا يجب ان يكون مما لو كان صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ ولو علم اللزوم
بوساطة القائل بالاستلزام بقوله ان كل امر ورد متضمن لحكمه بالنهي عن ضده فان كان الامر متواترا كان النهي
الضمني ايضا كذلك وان كان من الاحاد فكذلك النهي ح انه لو صح لوجب ان يتواتر كثير من مسائل الاصول وهو باطل
ثم وعن السادس منع بطلان الواجبات والمندوبات كما يأتي واما المباحات فانه قل من كانت وقته مشغولة بالواجبات
الفورية لسلم حرمتها اذا اشتغل فانا اذا جاز ارتكابه المعصية بترك الواجب جاز عصيانه بفعل مباح ايضا فان
كل وقت لا يسع الا فعلا واحدا فيصير معه تارك واجب وفاعل حرام واحد والقائل بالعينية مطلقا ان السكون عين
ترك الحركة لان البقاء في الحيز الاول عين عدم الانتقال الى الثاني ورد بالمنع لظهور مغايرة الفعل لعدمه وارجاع ترك
الضد الى المامور به يجعل النزاع لفظيا مع انه لابد في صحته من ثبوت ترجيح اللغة وانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده
او خلافه لانحصار النسبة بها والكل باطل لانهما لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل واحد ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد
الاخر فيلزم جواز اجتماع الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده وهو تكليف بجمع النقيضين وجوابه التزام الاخير
ومنع ظن انه لازم له لان الخلافين قد يتلازمان وقد يكون ان ضد من لواحد كالعلم والقدرة للنوم والاسر ان يتحققا
فيما نحن فيه وظن تخصيص العينية بالعام اول هذين الدليلين وقد عرفت جوابه والقائل بالاقتضاء التضمني كون الا
يجاب طلب فعل يذم على تركه فالذم بالترك من معقوله وتعلقه بغير الفعل غير معقول يراد به الكف او الضد فيتضمن
النهي عنه والجواب ان معنى الايجاب هو الطلب الحتمي كما مر وهو معنى بسيط لا تركيب فيه ولانه المنع من الترك داخل
في كيفية الالتزام فيظن لا اختلاف الا اصطلاح فيه واحتج والد العلامة لما على الاقتضاء التضمني ولا
لزامي في العام والخاص مع التضيق المامور به دون ضده الواجب فما مر واما على عدم الاقتضاء في الموسع بان اقتضا
النهي لترك الضد فرع تعين فعل فاذا عدم التعين فلولاه حرم بالملك كل عمل واما على وجوب الرجوع الى الترجيح وبلا
التخيير اذا كان الضد ايضا واجبا مضيقا فبانه لولاه فاما ان يحكم بوجوبهما فالتكليف بالمحال او بوجوب احدهما معينا
مطلقا فالترجيح بلا مرجح او لا بعينه كان ترجيح المرجوح او لا يحكم بوجوب شيء منهما فخرق الاجماع وتحقيق الدليل بين
الاولين فقد مر واما الاخير فالدعوى والدليل فيها وان كانا صحيحين الا انهما لا ينافيان كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده بل كون الاقتضاء من الجانبين فيما يأتي كالدليلين المتعارضين فيه الثالث والجواب عن دليلها مفصلا

تعينت

الكعبي ثم شبهته

او صلى في م

الجريان بعض ما استدل به في المضيق في الموسع ايضا فنقول في الفرعية ان او اقتضى الفعل في زمان مضيق بل في الزمان
الموسع اثر يقتضي ترك الضد في هذا الزمان لا في جميعه بل على طريق الامر حتى ان اراد تعيينه مطلقا فالموسع ايضا كذلك
والحاصل ان الاقتضاء انما هو من جهة الوجوب دون التوسعة والتضيق نعم لما كان النهي المعلوم في ضمن الامر كامرتا بعاله وكان الفعل
في الموسع مطلوبا في جزء من اجزاء هذا الوقت فلذلك النهي عن ضده وهو ايضا فوايت بهما والى الضد الخاص للواجب بل العام انما يكون
حراما اذا كان ضد الواجب المعين واما المخير سواء كان شرعيا او عقليا فلا يحرم ضده العام اي ضد كل فرد منه واما الخاص فان كان
ضد الجميع افراد المخير فيجب ان يكون حراما ايضا وان كان ضد الاحد افراده فليس منهيا عنه اذ لو كان لكان الاتيان بضده معينا
فلا يكون مخيرا وايضا لا دليل على حرمته الثانية قيل بعد اختيار الاقتضاء في الضد العام بالالتزام وجعل الانما بينا بالمعنى الاعم
الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص والمتبوع فيعض من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه المعنوية ثم استدل على
الاقتضاء بمعنى الثلث وقال في نفي الالتزام واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظ واما بالمعنى الاعم فانه غير موجود
ثم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل الاشارة ولكن ذلك ليس عين ما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب ترك
تبعي والوجوب التبعي لا يعقبه الاثم ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك فلا يثبت فساد وقال
في جواب من اثبت الاستلزام ان هذا تبعي لا اصلي ولا يضر والذي صرح مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من تبعية
الثمرات في الفقه وقال ايضا ان القائلين بالاستلزام يريدون ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا تبعا فانه
ليس من محل النزاع في شيء اقول لقد مر في بحث مقدمة الواجب ما يعلم به فساده ونقول هنا ان النزاع انما هو في ثبوت ه
مطلوبية ترك الضد بالامر سواء كان تبعا ام اصالة واما كون مطلوبيته تبعا ام اصالة فليس مما يهم النزاع فيه فان المراد
بالمطلوب تبعا اما ان فهم مطلوبيته تبعي ونفس المطلوبية تبعية واياما كان يثبت النهي عن الضد بل الظاهر انه لا نزاع في ان
النهي عن الضد ليس مقصودا بالاصالة الا عند القائلين بالعينية كيف وعمدة ادلتهم ان ترك الضد مقدمة الواجب ولم يقل احد
بان المقدمة واجبة اصالة واما ما قاله من ان مراد القائلين بالاستلزام الاصلي ففاسد لان جميع ادلتهم منطبق على التبعي
وليس لهم دليل يدل على الاصلي ولا في كلامهم ما يشعر به الا بعض من يقول بالعينية بل صرح بعضهم جميعا في جواب الثاني [illegible]
بعدم السعي في النقل بان النهي في النقل غير لازم في اللوازم بيانا دي بان مقصودهم ليس الاصلي اذ لا شك في وجوب السعي
بالاصليات واما ما ذكره من دلالة تبعيات الفقه على ذلك فلا وجه له اصلا اذ ثمرته انما في لهم ان الفعل الفلاني
حرام لكونه ضد الواجب ولا دلالة له على الاصلية لان الحرام حرام سواء كانت حرمته تبعية او اصلية واما حكمهم ببطلان بعض
العبادات ولا شك انه لا يتوقف على كون النهي اصليا لان المنهي عنه لا يكون مامورا به سواء كان النهي تبعيا او اصليا
وبناء القوم على ذلك وما عثرنا على فقيه يصرح بان النهي التبعي لا ينافي الامر واطلاقهم دلالة النهي على الفساد كافي في
ذلك وصرح الباغنوي بذلك قال لا غرض يتعلق للفقيه الا بان ضد المامور به حرام ام لا واما انه حرام بحيث كونه منهيا
عنه صريحا او ضمنا فلا يتعلق به غرض الفقيه وذلك ظ وقال ايضا مشيرا الى انه يثبت الاستلزام فلوجوب المقدمة
فهو ان نا في تسمية مثل هذا الحكم المستنبط من الخطاب الصريح خطابا فليس نزاعا معتدا به مع ذلك فقد عرفت
ان بعض اقسام المنطوق كذلك فانا نا لا نخوض في لزوم ذلك الحكم من الخطاب الصادر من الامر فهو مكابرة فان خص
الكلام بالخطاب الصريح يعني ان الامر بالشيء ليس امرا صريحا بالمقدمة ولا يستلزم النهي الصريح عن الضد فليس نزاعا في المعنى قال

في العبادات ثم

ان الامر

ان الامر بالشيء امر بالمقدمة وان الامر بالشيء نهي عن ضده لما عرفت من مقصودهم ولما قوله فلا يثبت عقاب على ترك
الترك فلا يثبت فساده ففيه ان الفساد لاجل تعلق النهي ولم يقل احد بان سبب الفساد هو العقاب مع ان عدم العقاب
على ارتكاب الحرام التبعي غير مسلم الثالثة فرعوا على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص بطلان الواجبات الموسعة
والنوافل وحرمة المباحات اذا امر برد الوديعة واداء الدين وحرمة السفر اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
اذا كان منافيا من تحصيل العلم الواجب او اداء الدين الواجب وبطلان صلوة من علم بنجاسة في المسجد او كان
معه نجاسة في المسجد معفوة في الصلوة الى غير ذلك ولا يخفى ان الحكم ببطلان العبادات الموسعة والنوافل بطلب اداء
الدين ورد الوديعة ومثلهما على القول بالاستلزام لا وجه له لان دليل جواز الواجب الموسع مخصوص باجزاء وقته
دليل وجوب اداء الدين فورا فانه عام بالنسبة الى جميع اجزاء هذا الوقت وما قبله وما بعده اي معناه انه في كل وقت طلب
الغريم دينه يجب اداءه فورا سواء كان في وقت الموسع ام لا ودليل النهي عن الموسع في وقته فمعنى العام الاول جواز
الاشتغال بالصلوة مثلا في كل جزء من الوقت الواقعة فيما بين الدلوك والغروب ومقتضى الثاني عدم جواز الاشتغال بما
يضاد اداء الدين في كل وقت طلبه سواء كان وقت طلبه وقت الموسع ام لا وسواء كان ما يضاده صلوة ام لا
فيتعارضان في خصوص وقت الصلوة والاول اخص مطلقا فيجب تخصيص الثاني به فيكون وجوب الامر بعطاء الدين
فورا مخصوصا بغير حال الاشتغال بالصلوة هذا اذا فرض اختصاص الخطابين بما بين وقت والا فيكون دليل الموسع خاصا
مطلقا من حيث الفعل والوقت وعن وجه من حيث الفاعل فيكون المعنى يجوز خصوص الصلوة لكل مكلف خال من [illegible]
الصلوة بالطهارة في اي جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب ويكون معنى الامر بوفاء الدين لا يجوز لكل من
شغل اضداد اداء دينه في وقت من الاوقات فيكون ان عامين بينهما عموم من وجه فيجوز الاتيان بكل من الفعلين
في الوقت المشترك كما يأتي او يكون معنى الاول يجوز لكل مكلف الصلوة في جزء من الاجزاء الواقعة بين الدلوك والغروب سواء
اشتغلت ذمته بدين واجب الاداء ام لا ويكون معنى الثاني لا يجوز لكل مكلف فعل ما يضاد اداء الدين في شيء من اوقات اشتغال
ذمته باداء الدين سواء كان وقت الموسع ام لا فيكون بينهما عموم من وجه فيجوز كل من الفعلين في وقت التعارض على ما يأتي
وكذا في النوافل وبعض المباحات وتحقيق المقام ان الاضداد الخاصة للمامور به اما واجب او مندوب او مباح
وكل من الاولين اما مضيق او موسع والموسع اما موقت او غير موقت والمباح اما مباح بنص الشارع او بالعمومات او
بالاصل والمباح المنصوص اما منصوص باباحته في وقت معين او مطلقا ثم المامور به موسع او مضيق وكل منهما
اما موقت او غير موقت وهو في المضيق يتصور بان يكون تضييقه بالخطاب فوريته فان كان المامور به موسعا لا يبطل
ضده ولا يحرم الاشتغال به بل يضيق المامور به مطلقا والوجه ظ وان كان مضيقا وكان الضد واجبا مضيقا
فقد سبق حكمه من وجوب الرجوع الى الترجيح او التخيير وكذا ان كان الضد مندوبا مضيقا واما الموقت فحكمه
الحكم بحرمته المباحات الغير المنصوصة على اباحته في وقت المامور به لان دليلها يكون هو الاصل وهو ينعدل بدليل الامر
واما غير المباحات فاللازم الرجوع الى دليلي المامور به والضد وملاحظة ان ما يلزم دليل المامور به من النهي عن
الضد حرمته يعارض الدليل المطابقي لدليل الضد ام لا ثم ملاحظة كيفية التعارض فيحكم بحرمة الضد مطلقا او
بطلانه اذا كان عبادة لو كان دليل المامور به اخص مطلقا وبالجواز والصحة في سائر صور التعارض مثلا اذا قال الشارع

لمن راى نجاسة في المسجد حال الظهر ما بين الزوال الى الغروب وازل النجاسة عن المسجد فنقول يدل الثاني بالتزام على عدم
جواز شيء من اضداد المامور به في شيء من اوقات بقاء النجاسة في المسجد سواء كان وقت صلوة الظهر ام لا والاول يدل
بالمطابقة على جواز الاتيان بالصلوة في هذا الوقت والاول اخص من الثاني فيخصص به يعني يقال ان هذا الضد ليس منهيا عنه
في هذا الوقت فليس ازالة النجاسة مامورا بها فورا ح فهو مستثنى ويتخير المكلف بين المامور به وهذا الضد فان قيل اذا ادى المكلف
النجاسة في اول الظهر مثلا فيكلف بالازالة فورا اي في اول الظهر وهذا اخص من وقت الموسع قلنا التعارض انما هو بين اصل
دليل وجوب ازالة النجاسة مطلقا الشامل لهذا الفرد ايضا بعمومه ودليل الموسع لا بين دليل يدل على وجوب الازالة
في اول الظهر بخصوصه وبينه مع ان الفورية هنا ليست بمعنى اول الظهر بل المراد بها الفورية الاستمرارية التي معناها وجوب
الازالة في كل وقت كانت النجاسة باقية فان قيل ان من صور التعارض ما كان بالعموم من وجه فما المرجح الجواز والحكم فيها
التركية تمام بعلم المخصص منهما بخصوصه فلا يحكم بتخصيص شيء منهما قطعا او نجوز العمل بعموم كل منهما لعدم دليل مخصص له مع احتمال
عدم التخصيص نعم لا يمكن العمل بعمومهما للقطع بتخصيص واحد منهما نظير وجدان المني في الثوب المشترك حيث يحكم بصحة صلوة كل
منهما وجواز دخوله المسجد اما لو امكن العمل بهما كما اذا كانا مطلقين يمكن العمل بهما فيعمل بالخاص الاثباتي في غير مورد
النفي كما يأتي في محله ومن هذا نظير الشك في الحكم بالتخيير في تعارض الاثنين وغيرهما ما لم يظهر حكمها من الاخبار العلاجية فان قيل
من هنا يظهر الحكم لو كان الدليلان من الادلة اللفظية فلو كانا او احدهما الاجماع فما حكمه قلنا ان ثبت الاجماع على وجوب المامور به
في حال ارادة هذا الضد ايضا يقدم المامور به والا فلا فان قيل صرحوا بانه اذا تعارض الواجب والحرام يغلب الحرمة قلنا
ذلك غير ثابت ولو ثبت فانما هو فيما ثبت الحرمة والكلام فيما نحن فيه في ان دليل المامور به هل هو بخصوصه يعم هذا الوقت
حتى لا يكون ضده حراما ام لا هكذا ينبغي ان يحقق المقام وما سبق يبتنى على ذلك اصل **الرابعة** قيل بعد تضعيفه انه لو تعلق
الامر بالشيء للنهي عن ضده لو ابدل النهي عن الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وفيه ان البطلان يختص بالعبادة
فلا يثبت به تمام المطلوب **الخامسة** اختلفوا في اقتضاء النهي عن الشيء للامر باحد اضداده على نحو اختلافهم في عكسه
الظاهر انه لا ريب في استلزامه للامر بالضد العام واما الخاص فلا نعلم دليلا عليه فانه لم يتصور دليل عليه سوى بعض
ما سبق في العكس ولا يجري شيء منه هنا الا ما استدل عليه به من كون فعل احد الاضداد مقدمة للواجب الذي هو
الترك ومن ان ترك جميع اضداد الفعل يلزمه لكونه حراما يكون حراما وقد سبق ما يظهر به ضعفهما مع انه لو قلنا به
لم يكن بد من التزام شبهة الكعبي **السادسة** الامر بالشيء ندبا هل يستلزم كراهة ضده اما العام فلان فعل المندوب يتوقف
على ترك تركه او عينه فهو مندوب فيكون مطلوبا ولا نريد من المكروه الا ما كان تركه مطلوبا وايضا المندوب
ما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان الرجحان من الاضافات فلا يتحقق بدون المضاف اليه ولا شيء يصلح له هنا
الا الترك وكل ما كان مرجوحا فهو مكروه وايضا المكروه ما كان في تركه مصلحة او في فعله مفسدة ولا شك ان ترك
تركه ذو مصلحة لانه اما عين فعل المستحب او لازمه وتركه يتضمن مفسدة انتفاء هذه المصلحة وهذا القدر من المفسدة
كاف في تحقق الكراهة كما يشهد به العرف وايضا لو لم تكن مكروها لكان اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا
واللوازم باطلة اما الثلثة الاول فظاهر واما الاخير فلان المباح ما يساوي فعله وتركه ولا يكون احدهما اولى
فلو كان ترك المندوب مباحا لكان مساويا فعله فلا يكون مندوبا وايضا لا شك ان من رجح طلب الصلوة

وطلب ترك

وطلب ترك تركها والنسبة بينهما يجزم باللزوم بينهما فهو لازم بين له بالمعنى الاعم واورد عليه بانهم صرحوا بان ترك المستحب
قد يكون مكروها وقد لا يكون وبالعكس ولذا ترى ان المصافحة مستحبة وتركها ليس بمكروه وكذا التختم باليمين وغير ذلك وبانه
يستلزم كراهة ترك الصلوة في المسجد مثلا ح اذ لا يتحقق الا في ضمن ترك الصلوة او الصلوة في غير المسجد الاول حرام والثاني
ليس بمكروه اذ لا كراهة في العبادات وبانه على هذا يكون ترك الاولى مكروها مع ان جماعة كالعلامة والحاجبي والعضدي
بعد ما ذكروا المكروه قالوا وقد يطلق على الحرام وعلى ترك الاولى وبان المكروه ما كان فيه مفسدة وفي وجود المصلحة في
فعل لا يستلزم المفسدة في تركه والجواب عن الاول انه معارض بتصريح جماعة اخرى منهم الشهيد الثاني بان ترك كل
مستحب مكروه وبالعكس واما عدم كراهة ما ذكره فالمسلم عدم كونه مكروها اصليا ولما سيأتي فلان المكروه على
قسمين ما كان تركه مطلوبا من حيث هو تركه وفي نفسه وصرح الشارع بكراهيته وما كان مكروها تبعا لاستحباب
غيره فهو ما كراهته من دلالة التزامية وعدم كون ترك بعض المستحبات مكروها انما هو بالمعنى الاول وعليه يحمل ما في كلام
بعض الفقهاء من عد ترك بعض المستحبات مكروها دون بعض وعن الباقي بمنع استحباب الصلوة في المسجد بالمعنى المصطلح حتى
يكون تركها مكروها بل بمعنى الراجحية الاضافية وعن الثالث بان مرادهم المكروه الاصلي وعن الرابع بان ثبوت
المفسدة في الترك لا يجب ان يكون لاستلزام المصلحة في الفعل له بل يمكن ان يكون من جهة النهي على ان فوات المصلحة غير المفسدة
واما الخاص فلمثل ما مر في الامر الوجوبي وقيل لو استلزم كراهة الخاص لزم انتفاء المباح اذ ما من وقت الا ويندب
فيه فعل وجوابه ان الضد الخاص للمندوب مكروه اذا كان المندوب متعينا واما اذا كان مخيرا فلا كما عرفت في الواجب
فالمندوب في كل وقت هو فعل مستحب ما فان المستحبات لا تحصى كثرة وليس جميع الافعال ضدا خاصا لجميع المندوبات اذ
من الافعال ما ليس ضدا لشيء منها ثم النهي عن الشيء كراهة كالتحريم يستلزم استحباب ضده العام دون الخاص على الوجه
الظاهر بعد الاحاطة بما ذكرنا **منهاج** اختلفوا في ان المطلوب من الامر المطلق هل هو الماهية او الفرد والتوضيح ان
لصيغة افعل مثل اضرب اعتبارات ثلث يلاحظ بالنسبة اليها الكلية والجزئية احدها اعتبار الطلب الراجح
والثاني اعتبار الخطاب والثالث اعتبار الضرب والوضع بالنسبة الى الاولين وضع فيهما جزئي للافراد الخاصة
كما سبق فالبحث عنه هنا الثالث فمنهم من قال بانها موضوعة لطلب ماهية الضرب ومنهم من قال بانها للفرد
وقال الاصفهاني والقائل بالفرد بين قائل بانها الفرد غير معين اي المنتشر وقائل بانها المعين والظاهر ان القائل
بالمعين يرى ان الوضع بالنسبة اليه وضع جزئي احتج الاولون بالتبادر وبالاجماع على ان المصادر الغير المنونة اي التي في
ضمن المشتقات للطبيعة كما صرح به في المفتاح فالمشتق ايضا كذلك لانه لا يقتضي الا طلب المبدأ بحكم التبادر واصالة
عدم الزيادة ويرد على الاول انه ان اريد ان المتبادر الفرد غير معين بعد سبق علم التعيين الى الذهن فهو
مسلم ولكن الفرد المنتشر ايضا كذلك يدل على القول بالوضع للافراد الخاصة ايضا كذا اذ لا يقال انه موضوع لفرد خاص خاصة
وان اريد ان المتبادر هو الطبيعة فهو ممنوع بل لنا ان نقول ان السامع لا يسبق الى ذهنه الا الافراد وعلى الثاني منع الاجماع
وتمسك القائلون بالوضع للفرد باستحالة وجود الماهية في الاعيان لكونها امرا انتزاعيا اعتباريا ويرد عليه منع استحالتها
واعتباريتها كيف ولو لم تكن الماهيات موجودة في الخارج انتفت الحقائق لان حقيقة الشيء هي طبيعته ...
موجودة في ضمن الافراد لا بمعنى انها جزء خارجي للمتشخص بل بمعنى انها جزء عقلي له والمراد بالجزء العقلي الشيء ان

العقل تعلق الامر وكلما يحلل العقل الذات الموجودة اليه يجب كونه موجودا بوجودها سيما اذا كان مهية فان مهية الشيء
هي ما به الشيء هو هو فالمهية مقارنة في الخارج مع التشخصات غير منفكة عنها بل هي مع توقف عليها الوجودها العيني وخلاف لاثنائية
مطلوبتها بالذات نعم لما لم يكن المقارنة محض المصاحبة الاتفاقية بل كانا موجودين بوجود وجعل واحد يلزم مطلق
الشخص بتبعا ايضا فان قيل لو كانت المهية متحدة مع التشخص لما كانت كلية قلنا فان الكلية فلا يكون مهية قلنا مقارنة التشخص
شانها الكلية اذا لوحظت مع المهية واما المقارنة المتحدة فمعنا الملاحظ فلا ينافيها فان للمهية الموجودة مرتبتين احدهما اخذها
شيء وهي من هذه الجهة متحدة مع اللواحق سكيفية بها والاخرى لا بشرط شيء اي من حيث هي هي من حيث هي ليست الا هي و
اللواحق كلها مسلوبة عنها من هذه الجهة فان قيل لو كانت موجودة مع الشخص لزم كون شيء واحد كليا وجزئيا اما كلية
فلان المهية لا يكون الا كلية واما جزئية فلان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد بل يلزم تعدد الواحد ايضا اما التعدد فباعتبار الجزئيات واما
الواحدة فلان الكلي لا يكون الا امرا واحدا قلنا المراد بكلية المهية ليس انها كلية في الخارج بالفعل ولا موجود واحد فيه بل المراد
انه بحيث لو دخل في التصور الذهني لكان امرا واحدا في الكل بمعنى التطابق وان كان الموجود في الخارج متكثرا متعينا ولذا
قال الى ان تسميت بالكلي لكونها موضوعا للكلية بالقوة وبهذا صرح صاحب الشفاء في اول خلاصة النشابه ما لا يمكن ان يكون
الطبيعة يوجد في الاعيان ويكون بالفعل كلية هي واحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية للطبيعة ما اذا وقعت في
التصور الذهني وقد يورد الدليل بوجهين اخرين احدهما ان تعلق الامر بالمهية لا يتوقف على وجودها في الخارج فان
منكري وجود الكلي الطبيعي يعرفون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض
المكتنفة بها فان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وهي الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان لم يتبع اخذها في الخارج
لصدقها عليه فاذا عدم وجودها فما يظهر بعد التدقيق المحقق واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك فيفهمون
من الاوامر المطلوب هذه الطبيعة لا بشرط غاية الامر يستحيل تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه
بالواسطة فالحاصل ان اهل العرف يفهمون ان لا مدخلية للخصوصيات في الامتثال ويكون تحقق هذا المفهوم في الخارج
على اي نحو كان وان كان بزعمهم تحققه في الخارج فاسدا ولا يضرنا دخله في نفس الامر اقول لا اشك ان الوجوب والحرمة
واخواتها من عوارض فعل المكلف وما هو فعله هو ايجاد الشيء فتعلق الامر بالمهية انه تعلق بايجادها ولذا كان
ايجادها ممتنعا والشارع عالم به فكيف يامر به وهل يصح توهم العامي انه يوجد واذا امر الشارع بايجادها فكان
يوجدها المكلف والا فان اوجد لزم ايجاد الممتنع والا فاين حصل الامتثال مع ان الكلام في ما طلب الايجاد
لا في متفاهم العرف فانا لو سلمنا ان سفها يفهم ايجاد المهية فاذا امتنع يجب صرفه عنه كما في ساير الالفاظ المخرجة عن
حقايقها المعرفة مع عرفانا بدليل العقل مع ان العامي لا يفهم غير الفرد وقوله غاية الامر يستحيل تحققها في نفس الامر
الخ فيه ان المفروض انه لا تحقق لها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا يعقل فعله لا بالواسطة ولا بلا
والحق قبال الواسطة انا هي القول بوجود الكلي على ان المامور به متصف بالحسن متضمن للمصالح وكيف يمكن ان يكون
الامر لمصالح في الاشياء الخارجية وثانيهما ان غاية ما يدل عليه الدليل ان المطلوب هو الفرد ولما اراده فرد
معين فيرد عليه اللفظ ولا العقل ولا ريب ان اخذ ما صدق كلي لا تحقق له في الخارج دون خصوصيات اذا كان
مراد المستدل هو الفرد المنتشر والواحد الفرد الخاص على سبيل البدلية فالمطلوب هو واحد من الجزئيات على البدل

الطبيعة اعلم

الفلسفيم

بكل واحد

بكل واحد الطلب التنجيزي وليس ذلك من باب التعلق بالكلي كما في قول القائل مر من مكان الى مكان ومما ذكرنا ظهر ضعف دليل الطرف
والتحقيق ان على القول بعدم وجود المهية لا يعقل الا القول بتعلق طلب الامر بالفرد اذ ليس غيره واما على القول بوجودها كما هو
الحق فيمكن القول بتعلقه بكل منهما لكن يجب البناء على وضع المبدا الان الامر لطلب المبدا بحكم التبادر والاصل فمن يقول بكونه
موضوعا للمهية يجب عليه القول بتعلقه بها ومن يقول بالوضع للفرد المنتشر او لكل فرد على البدل بالوضع العام يجب ان يقول بتعلقه
به واذ قد عرفت حق القول في ذلك وانه موضوع للفرد الخاص على ان يكون الوضع عاما والموضوع له خاصا يظهر ان
الحق ان الامر متعلق بالافراد الخاصة على البدلية وظهر ايضا فساد زعم من زعم انه لو كان متعلق الامر الفرد لزم ان يكون
اكثر اوامر الشرع مجازات فان قيل لو كان كذا لم يبق فرق بين الواجبات التخييرية والعينية قلنا المخير الشرعي ما كان تخييره عيا
ان بجعل الشرع وهذا التخيير عقلي **منهاج** لا اشكال في ان الاتيان بالمامور به على وجهه الاقم وهل يوجب الاجزاء بمعنى سقوط
القضاء اي فعله ثانيا سواء كان اعادة او قضاء مصطلحا ام لا واما الاجزاء بمعنى حصول الامتثال وصيرورة المامور مطيعا
بحصوله متفق عليه وجهه ظاهر ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى ان معنى الاتيان بالمامور به على وجهه على ما وقف
ملائم الامر او مستجمعا للشرايط المعتبرة فيه وهل اللازم الاتيان بما وافق مراده واقعا الا في حالة الجزم بعدم وقوع الواقع
او ظنه بظن ثابت الحجية وان كان غير موافق واقعا فان تكون العلم والظن بدلا عن الواقع وكان المكلف به اصالة
تحصيل الواقع او اللازم الاتيان بما يوافقه بحسب علمه او ظنه من غير بدلية الظاهر هو الثاني لان التكليف بالواقع
مع قطع النظر عن علم المكلف غير معقول ويظهر الفايدة فيما اذا انكشف فساد اعتقاده فعلى الاول يحتمل وجوب الاتيان
ثانيا بخلاف الثاني وكذا الكلام في الظن الثابت حجيته بالنسبة الى العلم فهل هو بدل عن العلم او هو مرتبة واحدة
للعلم في عرضه الثاني لان الظن المذكور عند عدم العلم اذا كانت حجيته متفرعة على انتفاء العلم ونظير ذلك في الفروع التكليفات
التي لها بدل كالوضوء يبدل منه التيمم عند التعذر فانه يحتمل ان يكون المكلف به الوضوء الا في حال التعذر
وان يكون الوضوء تكليف غير المعذور خاصة واما هو فتكليفه التيمم فعلى الاول يحتمل ان يجب عليه الوضوء لو
وجد الماء في الوقت بعد التيمم والصلوة لان ذمته كانت مشغولة بالوضوء مطلقا الا في حالة العذر وقد
ارتفع فيمكن استصحاب وجوب الوضوء بخلاف الثاني فانه لم يشتغل ذمته بالوضوء اصلا الثانية النزاع
فيما يختلف شرايطه من الاوامر باختلاف الاحوال كالصلوة شرطها مع الماء الوضوء ومع فقده التيمم يتصور
على وجهين احدهما انه اذا اتى المكلف المامور به في حالة الشرايط المعتبرة في هذا الحال كالتيمم فهل يسقط
القضاء مع بقاء هذا الحال او مع زوالها اي يوجب الخروج عن العهدة في هذا الحال ام لا بل يحتمل وجوب هذه
الصلوة بالطهارة الترابية ثانيا وثانيهما انه هل يسقط مع زوال هذه الحالة وعروض الحالة التي تعتبر فيها هذه
الشرط الاكمل اعني ان الاتيان بالبدل في حال كالصلوة مع التيمم هل يوجب سقوط قضاء المبدل
عند زوال العذر فيكون القضاء للصلوة مع الوضوء الا مع التيمم فالثاني ذو بدل قضاء لما فات لا لما اتى به
ومن قبيل ما يختلف شرطه باختلاف الاحوال ما يختلف باعتبار علم المكلف وظنه كالصلوة باعتقاد الطهارة
مع فساد الاعتقاد فان النزاع فيها اما في ان الصلوة مع اعتقاد الطهارة هل يسقط القضاء مع بقاء
هذا الاعتقاد دائما او لا بل يحتمل وجوب صلوة اخرى بدون ظهور فساد الاعتقاد ايضا او في انه هل يسقط قضاها

اذا انكشف فساده ام لا واما ما لا يختلف شرايطه فالنزاع فيه على الوجه الاول خاصة الثالثة قيل محل النزاع مجرد على نوعين
احدهما ان الاتيان بالمامور به على وجهه هل يسقط القضاء الثابت بواسطة هذا الامر اي لا يستلزمه فالعوض عنه
ولو بامر جديد ام لا وثانيهما انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز فالكلام
النزاع في الاول اذ على الثاني يعود لفظيا اذ لا يمكن انكاره فالنزاع في تسميته قضاء ولا يبعد ان يكون مراد الشيخ الاول
ومراد المخالف الثاني فيظهر وجه اخر للفظية النزاع ثم هذا على التقرير ثانيا هو النزاع بالوجه الاول واما على الثاني
فعلى النوع الاول تحريره ان الاتيان بالمامور به الذي هو بدل عن غيره هل يسقط القضاء الثابت للمبدل به
الامر به او بامر جديد ام لا اي الاتيان به موافقا لمراد الامر باعتقاده هل يسقط قضاء الموافق له واقعا بعد
ظهور فساد الاعتقاد الثابت بالامر بالشرط الواقعي ام لا الثاني وعلى الثاني انه هل يسقط بمعنى انه لا يجوز ان يكون
معه امر اخر بفعل مبدله او الموافق للواقع ثانيا قضاء ام لا الرابعة قد عرفت ان النزاع يتصور على وجهين والوجه
الاول على نوعين وظاهر القوم انه في الوجه الاول على النوع الاول ونحن ايضا نتكلم اولا على طبقة ثم في البواقي فنقول
المشهور ايجابه للاجزاء وعبد الجبار وابو هاشم على انه لا يوجبه واختار الرازي العلامة في الاشارات ان المراد ان كان
الاتيان بما وافق المراد الواقع فهو يوجبه وان اريد به بطلان المكلف فقد يوجبه وقد لا يوجبه ولكن هذا القول يناسب
الخلاف على الوجه الثاني والحق هو الاول لوجوه الاول ان المتبادر من القضاء كونه استدراكا لما فات والمفروض
انه لم يفت شيء فان قيل قد يفوت شيء من مصالح الاداء كالوضوء عند عدم الماء قلنا ان كان الوضوء واجبا فلم
يات بالمامور به والا فلم يفت شيء من المامور به مع انه على هذا الوجه لا يستدرك الوضوء فان قيل يمكن ان يامر
الشارع بالوضوء بعد وجدان الماء قلنا يخرج عن النزاع والثاني انه لولاه لم يعلم براءة الذمة ابدا والثالث انه لو
وجب بالامر الاول فعل مثل ما اتى به بعينه كان تحصيلا للحاصل ولو وجب فعل امر اخر غير ما اتى به لم يكن المامور به
ماتيا على وجهه والرابع ان المطلوب بالامر اما الماهية او الفرد والمفروض حصوله فلا يبقى طلب اخر للمخالف الاول انه لو اقتضى
الاتيان بالمامور به سقوط القضاء المترتب عليه فلا يكون بامر جديد مع انه يرد وجوبه للحج الفاسد مع الامر
باتمامه وللصلوة بظن الطهارة اذا تيقن الحدث والجواب عن الاول منع الملازمة الاولى ان اريد به ترتب الوجود
على العدم وبالعكس والثانية ان اريد الثاني فقط وعن الثاني ان القضاء لما فسد والاتمام واجب مستقل وعن
الثالث بانه خارج عن النزاع والاولى الجواب بعينه بالنزاع الاستثناء فاسد وفي الثاني سقوطه في الاول مطلقا فلا
انه فانه قد يسقط وقد يثبت وجوابه ظهر ثم فائدة الخلاف على هذا الوجه قليلة اذ القائل بعدم السقوط
لا يقول بوجوب القضاء بل بتجويزه وينفيه بالاصل وبما يظهر فيما اذا ورد امر بقضائه ثانيا فانه على المخالف
يطرح او يأول القضاء وعلى مذهبه قضاء لما تخيل وجوب قضائه ثم هذا ما يتعلق بالنوع الاول من الوجه
الاول واما الثاني منه فقد عرفت انه لا يمكن الكلام في عدم الاجزاء بطلوكان النزاع فيه فالحق عدم دلالة الاتيان
على الاجزاء وان لم يتسم الملحق ثانيا قضاء واما الوجه الثاني فهو المفيد في النوع الاول فالتحقيق فيه ان يقال
اختلاف الشرط بسبب اختلاف الاعتقاد مع قطع فالحق الاجزاء لما مر من انه لا تكليف بالواقع من حيث هو ما المكلف
ليس على حاله فلا معنى لقضائه ونحوها وان كان الاختلاف بسبب البينة فيبنى على ان الامر بالبدل هل يقتضي

الامر بالمبدل ام لا فعلى الاول يجب الحكم بالاجزاء لان المامور به يصير واحدا وقد اتى به وعود البدل يحتاج الى دليل ولا
استصحاب واصالة العدم يقتضي العدم وعلى الثاني عدم الاجزاء والحق اقتضاء الامر بالبدل سقوط الاول اذا لم
يكن دليل على عدمه بحكم العرف والتبادر وهذه مسئلة نفيسة فيفتقر بحر الفقيه في اثناء الفقه على دليل اخر لسقوط الاول و
فلا يقتضي دليل عدم سقوطه واما على الثاني والحق عدم الايجاب للاجزاء والوجه ظاهر وما ورد من الامر بقضاء
الصلوة المؤداة بظن الطهارة وامثالها من ذلك القبيل فايدة الاجزاء يستلزم القبول بمعنى استحقاق الثواب
لعدم تعقله بدونه في العبادة ولقدم السيد بعدم الاحسان الى عبده الممتثل الموعود به لاجله ولقوله تعالى وما تقرب الي
المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وقال السيد لا يلازمه لبعض الظواهر الحمول على القبول الكامل او على عدم حصول
ما يحصل به الاجزاء منهاج اختلف في جواز الامر والتكليف مع علم الامر انتفاء شرطه بعد وقاته على
الجواز مع جهله وشققه امريه الاول ان كلا من التكليف والامر يطلق تارة ويراد به الظاهري من غير ان يكون
طلب ومصلحة في نفس الفعل بل كانت المصلحة في نفس الامر والتكليف وصدور الخطاب ويسمى تكليفا ابتلائيا وامتحانيا
ولغرض ويراد به الحقيقي وهو على تسميته لانه اما يكون بطلب الفعل حقيقة او ببيان كونه ذا مصلحة في الاعلام به من
غير تعلق طلب به لمانع ومحل النزاع يحتمل الوجهين كما صرح به بعض المحققين وظهر من بعضهم ان النزاع في المحقق الثاني
الشرط اما شرط الوجوب او الوقوع وكل منهما اما مقدور او غير مقدور وفي الظاهر من النهاية وبعض اخر ونقله
في الردود اختصاص النزاع بغير المقدور وربط لو الاخلاف في الجواز مع العلم بانتفاء المقدور بل التكليف بالشرط
والمشروط معا وذلك مناف لما هو على النزاع من وجوب الكفارة على من افطر ثم سقط فرض صومه بسفر ثاني
السفر تبينا وان الاختياري ايضا كما صرح به هنا مع ان كثيرا من الشروط المقدورة شرط للتكليف فلا يصح اطلاق
القول بان التكليف بالشرط والمشروط معا ومنهم من خصه بشرط الوجوب مطلقا وهو المنقول عن صاحب المعالم
وفيه مع مخالفته لما صرح به جماعة من المخالفين انه ينافي ما استدل به المخالف من انه لو لم يصح هذا التكليف لم
يعص احد وصرح صاحب الزبدة وصاحب النزاع في شرط الوقوع الا انه لم يكن شرط الوجوب وبه صرح الباغنوي
وفساده ظاهر كيف وهم بامرهم مثلوا الشرائط المفقودة بالحيوة والطهارة من حيض مانعا لها وايضا على النسخ
الذي استدلوا به في قصة ابراهيم هو شرط التكليف وقد ذهب بعضهم ان في شرط الوقوع الا انه لم يكن شرط الوجوب
مع كونه مقدورا وظهر فساده مما ذكر اذا عرفتها فاعلم ان اكثر اصحابنا على المنع والاشعري على الجواز والحق ان
النزاع ان كان في التكليف الابتلائي فالحق مع المجوز وان كان في الحقيقي فان كان المراد به طلب الفعل حقيقة
فالحق مع المانع مطلقا وان كان مجرد مرغوبية الفعل للامر وكونه ذا مصلحة فالحق معه مع انتفاء شرط الوجوب
مطلقا دون الوقوع فقط لنا على الاول مضافا الى الاصل جواز ترتب مصالح كثيرة على نفس الامر والتكليف من
جهة التوطين على الامتثال لا على المكلف به كالسيد يستصلح بعض عبيده بامر يتجزم مع عزمه على نسخه امتحانا له
وقد يوكل الرجل غيره في فعل مع علمه بانه يعزله قبل الاشكال ان التكليف الابتلائي لا دليل له على حسن المامور به
ولا على وجوبه فلا ستر ولا على النهي عن ضده فلو كان الابتلاء ايضا احد معاني التكليف فيحتمل ذلك
فالامر لم يدل الا على شيء مما ذكر وهو خلاف الاجماع فانا الاصل في الاوامر كونها حقيقة لانه مقتضى حقيقة

اللفظ وللاجماع ولانه لولاه لزم تسد ابواب الاشكالات والايرادات فلا يصار تخصيص الا بالقرينة ولا يلزم
من للزوم عن الاصل في بعض المواضع لاجل قرينة نعم قيل الامتحان لا يتصور في حقه سبحانه لعلمه بالعواقب
قلنا لا يحصر فائدته في علمه بل قد يكون لعلم الغير او المكلف ولاتمام الحجة وايصال النفع بالتوطين قبل الايجاد ذلك
لزم الاغراء بالجهل لاستلزامه اعتقاد المأمور لارادة الامر المأمور به فلا يوطن على الامتثال قلنا يمنع بطلان
مطلق الاغراء لان علم جوازه اما لقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف الواقع وبطلانه مم فانه قد يترتب عليه
مصالح غالبة على مفسدته فيرتفع قبحه بل يقع مثله عن العقلاء لامتحان خواصهم وعبيدهم ولا يذمون بل ولا يجابه
حمله على تركها بل المفسدة او تركه المصلحة فهو ظلم وقبيح وهو مختص باغراء لم ينكشف الحال فيه الى زمان الفعل
واما هنا فلا وعنهم جميع المجازات المنفصلة القرينة ولذا قال المجوز تاخير البيان عن الخطاب وقد يجاب عنه
ذلك بوجهين اخرين احدهما انه لا قبح في ذلك الاغراء اذ لا يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا لاحتمال انتفاء شرط
التمكن بل المدار على الظن ولا يضر الظن مع انكشاف فساده وحاصله ان الاغراء هنا الى اعتقاد علمي بل هو ظني وهو مع انكشاف
فساده لا ضير فيه وفيه ان التفرقة بين العلمي والظني تحكم لانه كما يحكم العقل بقبح حمل الغير على اعتقاد خلاف
الواقع علما كذلك يحكم بقبحه ظنا مع علمه بعدم انكشاف فساده ام لا واما مع المصلحة وانكشاف الفساد فلا قبح مع العلم
ايضا فالظن ولو انكشف فساده لا يكفي في تجويز الاغراء مع المصلحة والانكشاف يجوز مطلقا مع ان احتمال انتفاء شرط
التمكن فقط غير كاف في جعل الاعتقاد ظنيا لانه هنا امرين احدهما بقاء شرط التمكن وكونه مكلفا بالجملة و
الاخر كونه مكلفا بشرطه بقاء التمكن والظني هو الاول دون الثاني فعلى الاخر لا يظهر فساده ايضا وان ظهر انتفاء الشرط
وثانيهما انه لو كان مثل هذا الاغراء قبيحا لاستلزم نفي النسخ لان ظاهره التابيد وفيه منع كون ظاهره
التابيد مطلقا وانما هو في زمان لا يحتمل فيه النسخ كيف وفي عزمه لا موجب لحصول العلم والظن بدوامه فلا يقتضي
لظهوره ولما الاستصحاب فالظنون منه بقاء الحكم الى ان يعلم النسخ ولنا على الثاني اما مع انتفاء شرط الوجوب
مطلقا فللزوم العبث بل اذا علم عدم الشرط في التكاليف المشروط طلبه بشرط وجوده ولاستلزام عدم
اشتراط الامكان في التكليف او خروج الشرط عن الشرطية وجعل الشرط وجوازا التكليف تارة الفعل واشكا...
عند اجتماع الشرائط لا فعليتها تحكم للزوم التكليف بالمحال في الصورتين ولا ينفع امكانه بعد اجتماع الشرائط وسقوط
صحة التكليف بثبوت الامكان في علم المكلف لا في الخارج فلا ينتقض بما اذا جهل الامر انتفاء شرطه واما مع انتفاء
شرط الوقوع فلان من يعلم قطعا ان الفعل لا يتحقق ولو بسبب مقدور للمكلف يستحيل ان يطلبه اذ الطلب ليس
مجرد التلفظ بالالفاظ الطلبية بل هي ذلك مع ارادة ايجاد المطلوب منه وتحقق تلك الارادة مع القطع بان
المأمور لا يوجد ممتنع بل العقلاء ايضا يستحيلون ذلك الطالب فلا يتحمل ان ذلك اذا كان التكليف بالمشروط
فقط دون المتكليف به وبالشرط معا قلنا فينقل الكلام الى شرطه فانه ايضا مما يعلم الطالب انتفائه والحاصل ان
انتفاء شرط الوجوب يستلزم انتفاء الوجوب الذي هو الطلب فيستحيل تحققه اذا علم الطالب وانتفاء شرط
الوقوع يستلزم استحالة الفعل ويستحيل طلب الممتنع ولو وجد طلب فهو مجرد التلفظ بالفاظه وعلى الجزء
الاول عن الثالث ما مر من لزوم العبث لا سيما مع كون الاظهار بصورة الامر كما فيما نحن فيه وعلى الثاني الاصل
بل المستعمل في حكم الظن ...

ذكره من ترتب الفائدة من اتمام الحجة وتعريف المطيع والعاصي وصحة العقاب وغير ذلك احتج المانع مطلقا بعضهم
بما مر من خلوه عن الفائدة لانتفاء الاتيان بالمأمور به وهو منفي واستلزامه خروج الشرط عن الشرطية وعدم اشتراط الامكان في
التكليف واستلزامه الاغراء حيث ان مقتضى التكليف كون المكلف به مطلوبا للامر وهو يتوقف على علم الامر بعدم انتفاء الشرط اذا كان
الامر الله عز شانه فمقتضاه حصول العلم للمأمور بايجابه ممتنعا عن الاتيان بالمأمور به وهو خلاف الواقع والجواب عن الاول منع
انحصار الفائدة فيما ذكرنا مما هو في التكليف الطلبي حقيقة كان الفائدة الى ايضا تختص به وعن الثالث بانه لا يترتب
مفسدة على هذا الاغراء واعتقاده التمكن لا يوجب مفسدة بل قد يكون في ضمنه مصالح كثيرة احتج المجوز مطلقا بوجوه
الاول انه لولاه لم يعص احد ابدا اذ كلما لم يقع من المكلف فقد انتفى شرط منه ولا اقل ارادته والاجماع ... وجوابه
على ما قلنا من امتناع التكليف بمعنى الطلب مع العلم بانتفاء الشرط ظاهرا فانا نقول ان اريد بالعصيان مخالفة المأمور به وجميع
وتفويت المطلوب فنسلم عدمه وعدم الانحصار وان اريد ظاهرا او ترك ما كان ذا مصلحة وحسنا عند الامر ...
فلانم عدمه لانه يلزم عدم استحقاق احد العقاب حيث انه لم يخالف المطلوب حقيقة لانا نقول ان حقيقة استحقاقه
لا يحصر في مخالفة المطلوب الحقيقي فان العقاب انما يكون لاجل تفويت مطلوب الامر من حيث انه طلبه او لاجل نقل مخالفة
وعلم الاطاعة من غير تفويت مطلوب او ترك مصلحة او لاجل تفويت ما فيه المصلحة للامر وهو مرغوب لديه او للمأمور
استحقاق العقاب في الاول يتوقف على الطلب الحقيقي بخلاف البواقي سيما الاخير الا ترى ان الاب يعاقب ولده الصغير بالجناية
لارتكابه القبيح مع انه لا يعقل الطلب منه غاية الامر توقف العقاب في اوامره على اعلامه بكون الفعل او الترك حسنا
او قبيحا او ذا مصلحة او مفسدة وقد يتحقق وان لم يتحقق الطلب وقد يجاب ايضا بتخصيص محل النزاع بشرط الوجوب مع
ان علم الفعل قد يكون بانتفاء شرط الوقوع الذي لم يكن شرطا للوجوب الثاني انه لولاه لم يعلم احد انه في شيء من الازمنة
انه مكلف في ذلك الزمان لان التكليف بالفعل اما قبل وقوعه او بعده او معه والاخيران باطلان حيث ان التكليف
شرطه بفقدان الطلب ورجائه والقبلان مفقودة فيهما فبقي الاول فح نقول فاما يعلم في زمان انه مكلف بالفعل في
هذا الزمان او في زمان بعده وحصول يمكن ان يكون الاول لانه اما ان الوقوع او العدم ويفقد في الاول الفقد
منه الثاني الرجاء اي في الان الذي بعده ولاحتمال انه لا يتحقق فيه شرط التكليف فلا يعلم تحققه واللازم باطل اجماعا
وبدليل على وجوب الشروع بنية الفرض فان قيل قبل الفعل اذا اتسع الوقت وقد وجد شرطه عنده حوله قلنا نفرضه زمانا
زمانا يردد في كل جزء كما مر وجوابه اولا منع انقطاع التكليف في ان المباشرة كما هو مذهب جل الاشاعرة وثانيا
منع انتفاء علم وجود الشرط في كثير من المواضع عادة والاحتمال العقلي غير ضائر لان الاجماع انما هو على كونه مكلفا عادة
وثالثا انه ان اريد باللازم اي عدم العلم بالتكليف ما يشمل الظن ايضا فبطلانه مم ولكن الملازمة ممنوعة لان احتمال
انتفاء الشرط لا يوجب انتفاء هذا العلم وان اريد الاعتقاد الجازم فبطلان اللازم مم اذ لا يعلم احد انه مكلف بما
يجب ان يأتي به بعد ذلك نعم يظنه وهو الموجب للتحرز عن المخالفة صرح به الشيخ ره ومن هنا يعلم دلالة الاجماع
على وجوب الشروع بنية الفرض على العلم بالتكليف ولانا لنسلم انه لولاه لم يعلم الخليل ع وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على مثله ولم يحتج الى الفداء وجوابه اولا انه ان اريد بعلم الخليل الاعتقاد
الجازم فلا نسلم والاقدام على الذبح لا يتوقف على العلم بل يكفي الظن وان اريد ما يعم الظن منع الملازمة بل غاية
يجوز عدم التكليف واقعيا وكونه ابتلاء يامر ارادة الجزم ايضا لعدم وجوب علم الخليل الاعلى الله سبحانه ولم يعلمه

لا تبدلا وثانيا انه يجوز ان لا يكون تكليف بالذبح لا واقعا ولا ظاهرا ولم يعلم الخليل ايضا بل كلف عقلها نه بتجويز اللفظ
بلا دليل فقوله تعم قد صدقت الرؤيا حيث ان الظاهر من قرينة المقام ان المراد التصديق الفعلي دون القولي وهو
لا يكون الا بالاتيان بها امر به في الرؤيا واما جزمه فلا شفا قه منه ان يكون مسببا عن اعتقاد انه يجري بان العادة به واما
الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح وقد اعترض بعض من عاصرناه على الاخير بانه لا ينافي امتحان
مثل ابراهيم فانهما لعله يذبح الله ولما ورد من ان المراد بذبح عظيم هو الحسين عم والا ستثنائه وبتصديق الرؤيا
معارض بانه اذ علم ان المجاز في الاول اظهر ثم قال وقد يجاب ايضا بان ذلك من البداء وهو مشكل الا انها
هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري فيها هو النسخ قال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء
فيما ظهر من الله وعلم من قبل انه يتحتم ويدعليه اجتناب عن حصول هذا الفعل في الخارج بلا دون منع من الله ثم
بداء له فلم يقع في الخارج والاولى جعله اما من باب النسخ الى ان قال مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف جاهلا
والحال الحق واحد مشكل اقول فيه اولا ان بناء هذا الجواب ليس على جعل التكليف امتحانيا بل على ان مقدمات الذبح
مامور به حقيقة فلا يكون فيه امتحان حتى لا ينافيه سبب ذلك امتحان مثل ابرهيم فان حمل المراد من الامتحان ليس الاختبار
بل حمل المحنة والمنع ان مثل هذا امر سهل لا ينافيه سبب تحميل ابراهيم وتكليفه به قلنا لا ينتشر طرفي التكاليف صعوبة كثيرة
فكم من طاعة فليلة مشتملة على غاية عظيمة ولو امر نبينا صلى الله عليه وآله الذي هو اجل من الخليل بتكاليف جزئية وثانيا ان عدم
مناسبة التكليف بالمقدمات لا اشتهار اسمعيل بذبيح الله ان كانت لاجل انه على هذا لا يكون ذبيحا حقيقيا فهو وارد على
جميع التقادير لانه لم يذبح وان كانت لاجل انه ليس ح ذبيحا مجازيا ايضا فهو ممنوع وثالثا انه لست شرعيا وجه علا حقيتها
الجواب لما ورد فيه ورابعا يمكن ان يقال ان استشهاد المجيب بصدقت الرؤيا لاجل انه لا يتم الذبح الحقيقي المستفاد
من ان اذبحك فلا بد من صرف احدهما عن الحقيقة ولا دليل على التعيين فيمكن ان يكون هو الذبح فلا يتعين دفع يجوز
التكليف بالمقدمات بقوله اني اذبحك فلا يضر المعارضة وخامسا ان اظهرية المجاز في الاول بعد تسليم كونه حقيقة
في التكليف بالمقدمات بل هي في الثاني اظهر لان الاول يوجب اما حمل الامر في قوله افعل ما تؤمر ايضا على التجوز او ارتكاب
البداء او النسخ نعم لو قيل بعدم دلالة تصديقها الرؤيا على التكليف بالمقدمات لجواز ارادة التصديق القولي فهو امر حسن
ان جعل حمل قضية الذبح على البداء جوابا لهذا الدليل كما قيل خبط لان مبنى الدليل على تكليف الخليل مع العلم بانتفاء
شرطه سوا قلت ان الشرط عدم البداء او النسخ او غيرهما فعلى القول بالبداء هل لا يكون عدمه شرطا لوجوب الذبح
اولم يكن الله سبحانه عالما بانتفائه وسادسا ان ما ذكره في الفرق بين البداء والنسخ غير صحيح ولا موافق لما ذكره
نفسه في بحث النسخ وثامنا انه لا معنى للتوجيه الذي ذكره لان ما حصل فيه البداء اما صدور الذبح او ظهور صدوره
من قبل الله سبحانه او عدم منعه سبحانه والاول ليس فعله سبحانه والثاني لم يحصل فيه بداء بل وقع الظهور
وان حصل ظهور خلافه ايضا وكذا الثالث لم يتحقق ظهوره عدم منع فعل فيه سبحانه او لا حتى يحصل فيه البداء
بالمنع ثانيا وتاسعا انه لو كان تكليف الواحد بالشرطي مشكلا لا اشكال في تكليف على الواحد لا ولو بشرط
بعدم النسخ والحيوة والقدرة وكانه اخذه من كلام المدقق الشيرواني ولكنه لم يذكره في هذا المقام بل في
تحرير محل النزاع وغرضه المقيد بالشرط المعلوم ترتب فائدة على الشرط ولا شك ان وجوب الذبح لم يكن
مقيدا **فايدتان الاولى** مما فرعوا على هذا النزاع وجوب الكفارة وعدمه على من افطر بما انه حصل

لم المسقط

لم المسقط لوجوب الصوم فانها تجب على قول المجوزين دون المانع وكذا وجوب قضاء الصلوة على من حصل لم المسقط
الفرض قبل مضي ما يسع فعلها من الزمان وهذا مبني على القول بتبعية القضاء والكفارة للاداء والوجوب مطلقا
او بالاول بامر جديد او اما على القول بتبعيتها للاداء والوجوب الذي لم يسقط من قبل الشارع فلا تفريع
اذ لا خلاف في سقوط الوجوب بعد انتفاء شرط التكليف وقد يقال بعدم صحة التفريع على القول الثاني
ايضا لان وجوب القضاء والكفارة ح من جهة الامر الجديد دون الاصل حتى يتفرع عليه وفيه انه
ان كان نابا بامر جديد ولكن ليس ذلك الامر مطلقا بل هو مقيد بوجوب الاصل غالبا او دائما وحل وقد التفريع
الكفارة ايضا بانه انما هي اذا فرض العلم بان الكفارة مترتبة على الصوم المكلف به حقيقة على تقدير الشرع
التكليف الحقيقي او العلم بانها مترتبة على الصوم المكلف به اعم من ان يكون بالتكليف الظاهري ام الحقيقي واما
لو قيل انها للجزاء اي على الغرم حيث لم يعلم عدم التكليف ويكون يجب ظنه مكلفا فالكفارة ثابتة مطلقا ولا يصح
التفريع وفيه ان القادح في التفريع هو العلم بان المعتبر في الكفارة هو ذلك واما بدونه فيصح التفريع نظرا
الى انه لا شك في صحة التفريع على ظاهر الاغراض نادرا ومعدوم الثابتة قال السيد في الفقهاء و
وهو ان لا يكون الامر الحق بل مقيدا
التكليف من يجوز ان يعلم الله تعالى بشرط ان يتحقق وقبح وعدم انه يكون مامورا به لكن صح الحكم فهذا غلط لان
الشروط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم فلا يجوز ذلك بامر بشرطه انتهى وقد صرح
اخر ايضا وبه يعلم ان ظاهر الاشتراط الجهل بتحقق الشرط وعلم صحة ان التكاليف المشروطة في الشريعة بلغت في
الكثرة ما لا يكاد يتحصى ولا يمكن ان يقف بعدم بقائها على ظواهرها من الاشتراط بل يجب حملها على مطلقة بشرط
بالنسبة الى واجد الشرط وسلبي بالنسبة الى فاقده او يقال ان علم صحة الشرط من العالم تختص بما اذا كان التكليف
متوجها الى شخص خاص او اشخاص خاصة متفقة في وجدان الشرط وعدمه واما اذا كان متوجها الى اشخاص
مختلفة من هذه الجهة فلا نم عدم صحة الاشتراط فان الوجه في عدم صحته في الاول اما علم الفائدة حيث ان المكلف
اما واجد للشرط او فاقد له وان ظاهر الاشتراط جهل الامر وشيء منهما لا يجري في الثاني كما لا يخفى او يقال ان المسلم
علم صحة الشرط من العالم اذا علم انتفائه حيث ينتفي الفائدة ح واما اذا علم وجوده فالفائدة متصورة وهي
اعلام المكلف بان تحقق الشرط موجب للمامور به والامر به وايضا لو لم يقيده به لكان في قوة الكذب لكونه موجبا
للوجوب المطلق وعلى هذا فنقول جميع الاوامر الشرطية الشرعية مخصوصة بالواجدين للشرط وان كانت ظواهرها
عامة ومطلقة **منهاج** اذا نسخ الوجوب الشرعي فهل يبقى الجواز ام لا وليس محل النزاع الجواز العقلي او الا با
بمعنى الاعم بالمعنى الاخص لان كل من يقول بالبقاء يستدل بدلالة دليل الوجوب عليه ولا مدخلية للوجوب الشرعي
في الاباحة العقلية لانها ليس من احكام الشرع مع انه لا خلاف في انتفائه بالاخص عند الاصوليين وهو الاباحة
الشرعية لانه قسيم الواجب فلو ظهر مع حوا قبل نسخه فلا معنى لبقائه ولان الجواز الشرعي بالمعنى الاخص بل النزاع
في الجواز بالمعنى الاعم الذي هو الجامع بين الاحكام الاربعة فيجوز الباقي مستفادا من الامر هل هو باق حتى
يكون المكلف في فعله من الشارع وان كان عبادة يقع صحيحا الحرج ام لا بل يرجع الى ما كان قبل
الامر به اي الحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من غير ان يكون له حكم شرعي فيكون كسائر المباحات العقلية

فيتصف بالبراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الوارد لا الحكم السابق مطلقا وان كان شرعيا منسوخا كما توهمه
العلامة في ب والبيضاوي في المنهاج بل اكثرهم الى البقاء والغزالي والعلامة في نه والى العدم بعض
اكثر اصحابنا الى العدم ولا رجوع الى السابق احتج النافون للبقاء بحصول اصل العرف ذلك بحيث لا يشكون فيه
ولنا لو قال الواحد لغيره اعط فلانا ما عندك من مالي ثم قال نسخت ما قلته لا يجوزون اعطائه اياه ولو اعطاه
يحكمون بتفريطه وبان الجواز جنس للوجوب والجنس متقوم بفصل فيزول بزواله وقيل هو متقوم بفصل اخر دون
المعين وارتفاع هذا الفصل اعني المنع من الترك يوجب حدوث اخر وهو رفع الحرج فيه ضرورة امتناع
ارتفاع النقيضين فيتقوم الجنس به قلنا الفصل الاخر انما يخلف الاول في تقوم المهية اذا احدث حال
وجوده ولانه ليس كذلك لان وجوده مقدم على ارتفاع الفصل الاول المقدم على حدوث الثاني ضرورة
امتناع تقوم جنس واحد بفصلين معا فالى الان حصة الجنس باقية وكل منهما انما يتقوم بفصله
دون غيره مع ان حدوث فصل اخر ممنوع لان الاصل حينئذ ان رفع المنع من الترك يكون مع الاذن فيه
السكوت والفصل للحكم الشرعي هو الاول دون الثاني بل هو اخفاء الحكم فلا يتحقق نوع الحكم الشرعي
حتى يكون جنس وفصل ومن هذا يظهر الجواب عما قيل من ان الحصة الاولية من الجنس قد انتفت
والكن حدثت حصة اخرى ضرورة امتناع وجود الفصل الثاني الواجب لامتناع ارتفاع النقيضين بدون
جنس وبان ارتفاع الوجوب يستلزم ارتفاع علته التي هي كون المكلف مامورا بالامر والا يلزم وجود العلة بدون
معلولها وهو يستلزم ارتفاع المعلول الاخر ايضا والا يلزم وجود المع بدون علته واحتمال كون علته
الجواز غير علة الوجوب مردود بانه مستلزم لاجتماع علتين مؤثرتين على معلول واحد لان اثر العلة الايجابية
وهما موجودان بايجاد واحد في الكل نظر اما في الاول فلمعارضته بما اذا قال لو فعلت كذا لاعطيتك
ولو تركته لعاقبتك ثم قال نسخت من العقاب على الترك فانه يرتفع به الوجوب المستفاد من الكلام
الاول ولم يفهم رفع مطلوبية الفعل بل المفهوم بقائه واما في الثاني فلانه يكون الجواز جنسا حقيقيا للايجاب
اذ لو كان جنسا لما امكن تحقق الا بفصل مع انه ممكن ببيان ذكرنا ان كلا من الايجاب والاباحة واخواتهما
حكم للمكلف والحكم هو توجيه الخطاب او الخطاب الموجه فلا يتحقق ما لم يكن خطاب وبيان من الحاكم
ولا تحصيل وجوب او جواز شرعي بدون الايجاب والتجويز مثلا وكما يمكن ان يكون الخطاب دالا على
الجواز مع دخول الفعل او النهي عن الترك والتسوية كذلك يمكن ان يكون دالا على مطلق رفع الحرج من
الفعل كان يقول الحاكم فعل ذلك لك جائز فانه تحقق التجويز من غير تحقق فصل معه فيقال الحكم هو
الجواز فان قلت جواز هذا الفعل في ظرف الواقع وقطع النظر عن الخطاب لا يخلو عن احد الفصول
فان الفعل الذي يرضى احد بوجوده لا يخلو عن انه اما يرضى بتركه ايضا ام لا قلنا ليس الحكم هو الحالة
الواقعية للفعل اولى من شانه ان يحكم به اذ الحكم هو الايجاب مثلا او الوجوب المتوقف تحققه على الايجاب
والايجاب لا يكون الا بعد الخطاب وبيان الحاكم لتلك الحالة ولا شك انه يمكن تعلق الخطاب بالجواز
فقط انتهى فلا يكون جنسا فلا ينتفي بانتفاء المنع من الترك واما في الثالث فلان الامر علة الحدوث

واما البقاء

واما البقاء فعلته الاستصحاب وههنا استصحابان وان كان الموجودين وجودهما واحدا منهما فان
قيل الاستصحاب انما يفيد فيما لولاه لشك في وجود الحكم ولو قطع النظر عنه هنا لا يبقى الجواز قطعا قلنا
نمنع الجواز ان يكون لبقائه علة اخرى لا نعلمها ونفيها انما هو بالاصل وهو مع انه لا يفيد غير الظن لا
يعارض الاستصحاب احتج الباقون بان الوجوب مركب من جواز الفعل ومنع الترك ويكفي في رفع
المركب رفع احد اجزائه فيحكم ببقاء الاخر بالاستصحاب واجيب بان الاستصحاب ههنا مع ما ذكر مع انه
معارض باستصحاب عدم حدوث الفصل الاخر الذي يتوقف بقاء الجنس عليه والقول بتيقن حدوثه
ضعيف كما عرفت واما تسليم تيقن الحدوث والجواب باصالة عدم الارتباط والتقييد ومعارضته
الاستصحاب باصالة عدم انضمام الجواز مع رفع الحرج فيبقى بلا فصل ويلزم فساد لان الارتباط
والتقييد اعتباريان فلا بد من الاعتبار بعد حصول الطرفين واتحاد المورد كما انه يتحقق الانضمام
بعدهما اقول بعد ما عرفت من عدم توقف بقاء الجواز على تحقق فصل يعرف ضعف ذلك الجواب ونحكم
ان الحق ان رفع الوجوب من حيث هو لا يدل على رفع الجواز وان الاستصحاب يدل على بقائه ما لم
يدل قرينة خارجية حالية او مقالية على رفعه ايضا كالمثال الاول كما يدل على بقائه فايدتان
الاولى حقق الصاحب المعالم ما خلاصته ان دليل الخصم لو تم لدل على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط ولا الاعم منهما
كما في كلام بعض ولا منها ومن المكروه كما ذهب اليه اخر لان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل مع
رجحانه والمنع من الترك وكان رفع الاخير كافيا في رفع المركب لا جرم كان الباقي هو الاولان فاذا
انضم اليه الاذن في الترك تحققت حقيقة الندب وهو كما ترى وتحقيقه ان الاذن في الفعل مفهوم كلي له انواع
لانه اما مع طلب الفعل او الترك تنزيها او تساوي الطرفين ثم تحت النوع الاول نوعان اخران الوجوب
والاستحباب وجنسهما الطلب وفصلهما معينا ان يلزم احدهما المنع من الترك والاخر عدمه فالطلب جنس
سافل وكما لا يرتفع الجنس العالي فكذا السافل ايضا للكفاية ارتفاع الفصل الاخير في ارتفاع النوع ثم
السافل ويلزم من خلافه الفصل الاخير ثبت الاستحباب وعلى ما ذكرنا فالامر اظهر الثانية اعلم انه قد ظهر
من ادلة الطرفين ان محل النزاع ما تعلق الوجوب بامر ثم رفع فانه هو الذي يمكن استصحاب الجواز والحكم ببقائه
فيه واما ما لم يتعلق الوجوب به فلا يصح ذلك فيه وعن هذا يظهر ما في كلام جماعة من تعميم العنوان بما يشمل انتفاء
الوجوب بسبب انتفاء الشرط او وجود المانع فان في الشرط لم يتعلق وجوب بغير محل الشرط ولا حتى اذا انتفى
بقي الجواز بل الوجوب مختص بمحله وكذا وجود المانع فان علم انه شرط وعلى هذا فما فرعوه على هذا النزاع من حكم
صلوة الجمعة في زمن الغيبة ليس في محله كما قيل وهو فيما ثبت اشتراطه بدليل منفصل عن دليل الايجاب فمحل
نظر لان بدليل الايجاب يثبت كل من الجواز والمنع من النقيض من غير اشتراط ولم يثبت من الاشتراط الا بدليل
اشتراط النائب فيجري لا اصل لبقاء الجواز على اطلاقه ولا ينتفي بانتفاء الشرط والظاهر ان صلوة الجمعة من ذلك القبيل
فيصح التفريع منهاج ذهب اكثر الامامية الى ان الواجب الكفائي يجب على الكل على كل واحد ويسقط بفعل
البعض وقال بعضهم انه واجب مطلق على واحد لا بعينه مشروط على كل احد والشافعية الى انه يجب على البعض واكثرهم

ضمير انه يرجع الى التعريف ... [illegible]
نعم يعتبر وجود الطرفين ... [illegible]
[illegible]

انه الواحد لا بعينه وقيل بعض يعينه الشيء وقيل معين عند الله بينهم عندنا وقد يقال الوجوب على الجميع من حيث هو وقد
يكن وجود الكفائي وبطلان غير الثلثة الاولى ظ وكذا الاول اذ لا شك ان المقصود في الكفائي هو الفعل الواحد
ولم يتعلق الوجوب بتعدده فكيف يقال بكونه مطلوبا عن كل واحد مع العلم القطعي بانه لم يطلب الا فعل واحد لا
يمكن ان يصدر الا من فاعل واحد فبقي الثاني ولكن ظاهر ان لا شك في ان الطلب من الواحد لا بعينه يستلزم
الطلب المردد عن كل واحد كما يشهد به الوجدان فالحق هو الثاني مع تجزيه الاخير فيندفع الاشكال الوارد
على الوجوب على البعض من منافاته لتاثيم الكل ولا استبعاد في خطاب الواحد لا بعينه فانه يصح ان يخاطب
السيد جماعة من عبيده بان اطلب من واحد منكم خياطة هذا الثوب اي واحد كان فلو لم يخط واحد لا عاقبكم
جميعا **منهاج** الواجب في التخيير هو الواحد لا بعينه لا المرتبة في ضمن اي فرد شاء فلا كل واحد على البدل الا با — التخيير ٣
رجاعها الى الاول ولا واحد معين مختلف بالنسبة الى المكلفين وهو ما يفعله ولا معين عند الله يسقط به عنه ما
وان يسقط به وبغيره ولا الكل مسقطا بالبعض والنية بها ولا امور الاول الفرق بين المهية والواحد لا بعينه
وعلى البدل انه لا بد لاحظ في الاول التشخص اجمالا والثاني هو المهية مع تشخص ما فانهما مشتركان في الكلية
مختلفان في ضم التشخص وعدمه والثالث هو المهية مع التشخص المعين فعلى ان الخصوصيات ملحوظ مع كل واحد
فاذا تعلق الوجوب بالاول يكون تعلقه بالمهية اصالة وبالتشخص تبعا وان تعلق بالثاني يكون تعلقه — المطلق المعاصم
بالاولين اصالة وبالثالث تبعا واذا تعلق بالثالث يكون بالثلثة اصالة فيكون هذا الفرد المعين مطلوبا بلا بدل
عن الاخر وكذلك الاخر الثاني لا شك في تحقق الوجوب التخييري في كل من الثلثة وليس غرضنا ان التخيير بالاول بل ان
الامور المشرعية التي يسمونها واجبا مخيرا وهي التي ورد الامر بها بطريق العطف او بالتصريح بالتخيير كان الثالث لا الاول
بواحد لا بعينه من الاشياء المعينة جائز للاصل ولانه لو قال السيد لعبده افعل احد تلك الامور وعلى ما فعلت فقد امتثلت
لم يلزم منه محذور ولا قبيح وقد يستدل ايضا بوجوب تزويج احد الخاطبين واعتاق واحد من جنس الرقبة
وفيه نظر وقيل لا يجوز لانه غير معين فيستحيل وقوعه وايقاعه ولانه مجهول فلا يعلم الامر والمامور ولانه
لو وجب لكان المخير فيه الجائز تركه ايضا كذلك لو كان معينا لتعين غيره ولو كان الكل لزم عدم الوجوب ثم لا يعلم
تعدد الواجد بين لا بعينها لانه غير معقول فيتخالف ويجتمع جواز الترك وعدم جوازه فيه والجواب عن
الاول ان المحال وقوعه وايقاعه هو بشرط عدم التعيين واما لا بشرط التعيين وعدمه فلا ثم يلزم وجوب
التعيين للايقاع على المكلف تبعا وهو م وعن الثاني منع كونه الواحد بعينه من حيث هو مناط التكليف
مجهولا وعن الثالث ان الجائز تركه هو الواحد المعين اي كل واحد من المعينات ولا يلزم منه وجوب واحد
مخصوص منها وان يعين كون الواحد لا بعينه للوجوب فان قيل فما هو الواجب لا يجوز تركه وما يجوز تركه
ليس بواجب فاين الواجب المخير قلنا هو كل واحد فانه واجب لاشتماله على ما لا يجوز تركه وهو الواحد لا بعينه ومخير
لاشتماله على ما يجوز تركه وهو التشخص او هو المجموع المشتمل على الواحد لا بعينه وعلى كل واحد وجوبه وتخييره بالاعتبارين
وبعد تلك المقدمات فنقول ان الدليل على ما اخترناه منافاته لغير الاولين من الاقوال المخالفة لمعنى التخيير و
لمقتضى ادلته وللاصل والاعتبار وما استدلوا به عليها ضعيف جدا واما الاولان فلا بد ليس فيما يدل على

التخيير

التخيير كونه معينه ولا بدليته والاصل عدم وجوبها وايضا صرح فيه بالفرد والتشخص فجعلهما تبعا وجعل المهية اصلا لا وجه له فان
قيل زيادة لا بعينه ايضا خلاف الاصل قلنا لا يجب هذا القيد بل الواجب واحد من هذه الامور ولكونه غير معين
يكون لا بعينه **فائدتان الاولى** قد يستشكل في الفرق بين الواجبات التخييري والعيني على القولين الاولين حيث انها ايضا
كليه وفي التخييري من افرادها والمهية فالواحد لا بعينه ايضا كلي ودفعه انهما جعلا متعينا من الافراد بخلاف
الكلي في العينيات فانه متعين علة لافراد ما يصدق عليها فانا وايضا لا ينكر الافراد بعد الامر في العيني ولا يتعلق
الوجوب التخييري بالتردد بينهما صريحا بخلاف التخيير فانه لا بد فيه من التصريح بالافراد بعضها على الاصطلاح — والعيني م
وايضا على القول بالواحد لا بعينه يكون التشخص واجبا اصليا بخلاف العيني هذا كله على تعلق الامر في العيني
بالمهية واما على تعلقه بالفرد فالفرق هو الثاني خاصة الثانية افراد المخير اما امور متباينة فلا اشكال انها
او متفقة في الحقيقة مختلفة بالزيادة والنقصان كالتخيير في المسح بالاصبع الواحدة وبثلث اصابع وبين
التثليث والا يجب في بعض المترو حات وبين التسبيح الواحد وثلث تسبيحات وقد وقع الخلاف فيها اذا
اتى بالفرد الاكمل هل يقع الكل الزايد على الفرد الناقص واجبا ام لا فقيل بالوجوب مطلقا وقيل بعدمه كذلك
وقيل بالتفصيل بين ما كان وجوده دفعيا كالمثال الاول ولا يجب فيما كان تدريجيا كالثانيين في العبادات واعتبه
طائفة منهم والمرجح العلامة في بعض فوائده الفضل يجب ح فيصل الامتثال بالاكمل ولا يجب قصده بالانقص ومعه
الحق في العبادات اذا قصد احدهما بخصوصه واما اذا لم يقصده وفي غيرها فوجوب الانقص خاصة في التدريجي
وواحد من الاجزاء والكل ما يحصل به المرجح الدفعي اما الاول فلانه لا بد في الامتثال في العبادات من نية الفعل
والتقرب به وما يميزه عن غيره فلا يتمثل بالجزء الا مع قصد كونه العبادة المعينة المطلوبة فاذا لم يقصد وقصد
كونه جزء عبادة لا يوافق الامر بالجزء بل الامر التبعي الذي دل عليه الامر التخييري بالكل فلا يصح اراد الى ما القايل
من غير فرق بين التدريجي والدفعي ولانه ذلك انه لو رجع عن القصد في الاثناء لم يكن متمثلا بلا قصد الجزء اولا
ورجع بعد تمامه يحصل الامتثال الا ان قصد الكل ورجع بعد تمام الجزء لم يحصل الامتثال ثم لما كان الواجب الذي لا يجوز
تركه في المخير هو الواحد لا بعينه ولم يكن خصوصيات التشخصات واجبة بعينها يجوز ان لا يتعلق القصد
بها تفصيلا من حيث الامتثال بل قصد الامتثال بفرد من هذه المهية كان يقصد ايجاد فرد المسح من
غير التفات الى الفرد الناقص والزائد ولعدم كون الخصوصيات بعينها واجبة فلا حرج في عدم قصدها
بعين كغير العبادات واما الثاني فلتحقق المطلوب في ضمن الناقص فلا وجه لوجوب الزائد واما الثالث
فلانه لا شك في ان كل جزء من الاكمل اذا حصل في الخارج منفردا يوجد حصة من المهية في ضمنه ويحصل الواجب
به فيكون فردا من الكلي والاجتماع لا يوجب عدم حصول المهية في ضمنه بل يحصل لا محالة ايضا يصح حمل المهية
على كل جزء فيقال في المسح بثلث اصابع بكلا اصبع انه مسح وايضا لا شك انه مسح كل جزء من اجزاء مقدم الراس بجزء من
الاصبع غير ما مسح به الاخر ولم يمسح كل جزء بالمجموع مع انه يصدق عليه انه مسح كالكل فيتعدد الحصص الحاصلة من
المهية في ضمن الاكمل ولا تعيين خصوص ما حصل الامتثال منها فيكون واحد منها لا بعينه هو الواجب ثم ان
ما ذكر لا يختص بالمخير بل يجري في افراد الطبيعة الكلية الواجبة مع بنا ايضا هذا وجه ما ذكرنا يعلم دليل الاقوال

الاخر وجوابه **منهاج** المامور به اما غير موقت فالتاخير فيه جائز ما لم يخف الفوت واما موقت فان ساوى وقته الفعل فلا خلاف في جوازه ووقوعه او ينقص عنه فلا نزاع في عدم جوازه او يزيد عليه ويسمى بالواجب الموسع وقد وقع الخلاف فيه فذهب الاكثر الى جوازه اذ ما يلزم من فرضه وقوعه محال لذاته وبيانه ما يدل عليه فيطالب بها ان الحكم فيه بالمكلف في اي جزء شاء من وقته وثبت وقوعه وانكره جماعة لان الامر يقتضي عدم جواز الترك والتوسعة جوازه فيلزم التنافي ويدفعه ان مقتضى الاول عدم جواز الترك في جميع الوقت ومقتضى الثاني جوازه في بعضه فلا تنافي فظهر ان النافين اخرجوا ما دل عليه عن ظاهره فمنهم من خص الوجوب باول الوقت وجعل فعله بعده قضاء ويسمى معجلا تفرقة منه وبين غيره بان المعجل بالتاخير هنا حتى ولنسب ذلك الى الشافعية وهو غلط من كلام المفيد على ما ذكره العلامة ومنهم من خصه بالاخر وجعل الفعل في الاول نفلا مسقطا للفرض وهو مذهب الحنفية وقال الكرخي ان الفعل في الاول مراعى الى الاخر ولما كان مبنى هذه الاقوال على عدم الجواز بنفسه وكون الالفاظ ظاهرة في التوسعة بكون هذه الاقوال مخالفة للاصل فلا سيما الحنفي منها الا اذا دل دليل خارجي على صرف الاولى في التوسعة كلا او بعضا عن ظاهره فيتبع ما يدل عليه الدليل من الاول او الاخر او غيرهما والدليل المخصص اما يكون في كل جزئيه مخصوص ونحن لا ننكر امكانه ووجوده والمسلم فقهية وليس كلام فيها هنا وقد يكون في الجميع اي يكون دليل ما على ان كل ما ظاهره التوسعة فهو مخصوص بجزء معين من الوقت وهو الذي يطلبونه فيه هنا ولم يذكروا له وجها الا هذه الوجوه الواهية التي ذكرها واما ما روي من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فمع اختصاصه بالصلوة ودلالته القرينة الاضافية على كون كل من الاخر والاول وقتا فمعارض بما هو اقوى منه كما في الحجاج جعل كل من التروك بدلية العزم على اداء الفعل في الان الثاني او في جزء من الوقت بعده على الاحتمالين ويتضيق فيتعين الفعل في الاخر والحق المشهور التابع للاصل واطلاق الامر وذهب السيد المرتضى وابو الحسين والقاضي ابن البراج وجماعة من المعتزلة الى الاول لانه لولاه لم يكن فرق بين الواجب والمندوب لانه يجوز تركه قبل الاخر بلا اثم واذا لم يكن بدل في غير الجزء الاخير لكان مثله ولا قائل بدلية غير العزم فيجب ان يكون كذلك ويلزم عليهم انه من مات فجاءة في اثناء الوقت من غير عزم فيكون تاركا للواجب الا انه لا يأثم وهو يرفع الوجوب وايضا يثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارات وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى والجواب عن الاول منع انه لا بد له الا العزم بل الفعل في جزء اخر بدل عنه ولا يمكن جعله بدلا عن فعل الوقت المتقدم بدليل عنه فرع جوازه فعله فيه ايضا بل يجب به فيسقط بالبدل وايضا قد يترتب الاثم بالترك في اول الوقت اذا علم عدم التمكن في غيره وليس كذلك قبله وايضا اذا اتى بالفعل في اول الوقت كان صحيحا بخلاف ما قبله وعن الثاني منع توقف الوجوب على الاثم بتركه لا الى بدل مطلقا بل يوجب ما هو هنا حاصل وعن الثالث ان العصيان بالاخلال بالعزم ليس للتخيير بينه وبين المامور به حتى يكون هذا من خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا او تفصيلا من احكام الايمان فلا اختصاص له بالموسع ولا بما بعد دخول الوقت مع انه لو ثبت بدلية العزم بدلا عن الفعل يكفي اثبات بدل الجزء في بعض الاحيان كالعزم على صوم رمضان او اختيارا بعضهم ولم يقل به احد على ان من علامات لو قضى في اصل وجوبه ايضا اذ غاية الامر وجوب علم العزم على الترك حتى الاتفاق واما وجوب

العزم على الفعل فلا دلالة لازم بينهما لتعقب الواسطة والمنزل في موضع فذكل من يطلب منه ايطلب وقصد امتثاله كلما يذكره ولا الواسطة الموضى عنه بفعل في الغد فاطلع على ان العبد قال لا اعزم على فعله بل يضربه العقلاء بل لو ضربه المولى لا يذمونه ولولاه لزمه انه لو قال المولى افعل غدا فقال العبد لا اعزم لم يجز ذمه مع انه جائز قطعا فيكون الامر دالا عليه بالالتزام وفي المستفيضة من الاخبار دلالة عليه ولان عليه لا ينفك عن استحقاق عقاب وعلم ايمان نعم لا اثم على تركه لا عفي عنه لا يجعله بل معقول للاجماع والاخبار **فائدة الاولى قال صاحب المعالم** الفرق بين التخيير في مثل خصال الكفارة وفي الواجب الموسع من حيث ان متعلق التخيير في الاول الجزئيات المخالفة الحقائق وفي الثاني المتفقة الحقائق الى ان قال او قيل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت اقول لا شك انه لو قال صم اول رجب او اول شعبان كان من قبيل الخصال دون الموسع بل كذا لو قال صم اول رجب او ثانيه مع انها متفقان حقيقة ولو قال صم يوما من اول رجب الى اخره كان موسعا مع عدم تغاير الاول من الحقيقة الذكورة فالفرق ان غير جيد بين فالتقوات تامة من ان الفرق بالتصريح بالتخيير وعدمه الثانية ان الشك في ان من ادرك وقت الموسع وعلم موته او عدم تمكنه بعد جزء منه يتضيق الوقت ويجب عليه الفعل قبل خروج هذا الجزء وانما اختلفوا فيمن ظن ذلك فالاكثر على التضيق والتاخير بالعصيان وان ظهر خطاء ظنه وان قالوا بكونه اداء لو فعله بعد ظهور الخطاء والدليل غير تام وفي شرح العضدي الاتفاق عليه واختاره والنعيمي في التجريد فلا يبعد ان التوقف ولكن الاخرجعه بما اذا ظهر الخطاء ومرجح والذي العلامة في حاشية التجريد بعض التضيق وعدم العصيان مطلقا لعدم دليل على اعتبار هذا الظن مع مخالفته للاصل وهو كما لو ظن الفجر والتراخي ويصل من قبيل من جامع امرأته بظن الاجنبية في قبل قابل انه مع ظن البرائة فاسق لان الوجوب فرع علم كونها امرأته والاصل عدم الزوجية وحلية الفعل فالعصيان من علم كونها امرأته والذي يجوز قبله من علم كونها قابلة وان الاصل عدم الزوجية وكذا ظن الحلال المالين لعدم العلم لا للظن نعم هو من قبيل من شرب ماء مع ظن نجاسته او ما علم كونه خلا او خمرا جمع القائلون بالتضيق بالاجماع المنقول عن العضدي وبحجية الظن وبان بعد اخذ حد الوقت والبقاء على شرايط التكليف يتعلق ذمته بالمامور به يقينا فيجب تحصيل اليقين بالاطاعة ولا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء المفروض لامكان عدم تمكنه بعده والجواب عن الاول ظاهر وعن الثاني منع وجوب تحصيل هذا اليقين في الوجوب للفعل في اول الوقت مطلقا لاحتمال عدم التمكن في جميع الاحوال فيتنفي الموسع راسا فتدبر الثالث هل فان امتثال الامر بالفعل يقتضي تحصيل اليقين بموافقة الخطاب واجب وهو لا يحصل الا بالفعل قبل مضي الجزء اذ لو فرض خطاء الظن وفعل الفعل وان نوجب ذمته ولكن لم يحصل اليقين بالاجابة الواجبة الجواز لكون الفعل بعد الجزء مسقطا للوجوب قبله كاستيفاء الحق تقاصيا وكان الحكم الفعل اولا وجوابه منع ذلك للاحتمال للاصل المتقدم وان ظن السلامة اي التمكن قبل فعل المامور به لم يعصا لاجماع ويتبع الفقهاء لمن يعاقب لاني وعدم صحة ويمابين معهم العقاب عنه وكونه ترك الواجب مثل ذلك وجوبا لا استحقاق تجويزه وقد ينزل لعدم العصيان بان الواجب ما يلزم تاركه في جميع وقته بالحنفية وهو ليس هنا كذلك بل تركه في بعضه باختياره وفي بعضه لا باختياره وبانه لا يعلم الوقت

لا يقتضي اتفاقا فانا على تقدير ان الموت لا يصلح سببا له وفي الاول ان ما ترك في بعض الوقت بالاختيار يصدق عليه
انه ترك في الجميع بالاختيار اذ يمكن في الجميع من الفعل ولو باعتبار بعضه وفي الثاني انه على تقدير علم الموت لا يعصي لو لم
يفعل الفعل ثم لا فرق فيما ذكرنا بين الموسع الذي وقته تمام العمر وغيره وفرق ابن الحاجب بينهما فحكم بالعصيان مع الموت في
في الاول اذ يصدق عليه ترك الواجب في جميع وقته المقدر له بخلاف الثاني فانه ترك في بعض وقته ولا عصيان وفيه منع تحقق
العصيان في ترك الواجب في جميع وقته مطلقا وانما هو مع العلم بالتضييق او الظن على الخلاف الثالث لما عرفت ان
ايقاع الفعل الموسع في جزء من معين ليس واجبا بخصوصه بحيث انه لا يمكن التمسك بالاستصحاب بانه لو فعل في اول
الوقت في جزء جزء فلو كان في الاول حاضرا وسافر قبل الصلوة لا يمكن التمسك في وجوب الاتمام بالاستصحاب فوجوبه في
الاول لانه لم يجب في الوقت الا الصلوة التي هي تتحقق مع اربع ركعات وركعتين ولم يجب الصلوة في اول الوقت التي
هي اربع لكونه حاضرا حتى يستصحب والحاصل ان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الصلوة في اي جزء من الاجزاء
ويمكن المخالفة في لوازم الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والتيمم والوضوء والغسل وغيرها وتخيير المكلف في ايقاعها
في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فلا يتحقق وجوب احد اللوازم قبل القضاء تمام الوقت حتى يستصحب البحث الثاني في
النهي **منهاج** قد عرفت في الامر الخلاف في مواضع منها الاول في انه هل هو القول المخصوص خاصة او مشترك
والثاني في ان هذا القول هل هو الطالب مطلقا او مع العلو والاستعلاء او معهما والثالث في انه هل هو الدال على الطلب
الحتمي او مطلقا والرابع في انه الطالب بالوضع او مطلقا والخامس في ان معنى صيغة افعل ما هو اما الاول فلا يجري
هنا اذ لم يقل احد بكون النهي لغير القول واما البواقي فيجري بتبديل الفعل بالترك وصيغة افعل بلا تفعل جارية
هنا باعيانها في غير الاخير واما هو فمحل الخلاف في الموضعين واحد فان في الاول الاقوال غير منحصرة هنا بل المشهور
هنا انها للتحريم وقيل للكراهة وقيل بالاشتراك اللفظي بينهما وقيل بالمعنوي وقيل اقوال اخر شاذة لا فائدة في
ذكرها فالحق هو الاول لمثل ما مر في الامر وقد يستدل له ايضا بقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا حيث اوجب الامتناع
عما نهى عنه النبي ص ولو تجرد عن القرينة ولو لم يكن حقيقة في التحريم لم يجز تعليق وجوب الانتهاء على مجرد
النهي ويرد عليه اولا انه يدل على تحريم ما نهى النبي عنه لا على دلالة صيغة لا تفعل وانما يتم لو ثبت ان كل صيغة
لا تفعل نهي وهو موقوف على ثبوت كونها للتحريم حيث ان حقيقة النهي وهو اصل النزاع وثانيا انه لا يدل على
كون الحظر للتحريم وانه يجب لولا بل يكون ذلك سببا لحرمة ما نهى عنه فيكون ذلك من باب الاسباب والعلامات
وثالثا انه لو كان المراد بعضهم النهي بصيغة لا تفعل لشمل المكروه ايضا فيجب تخصيص ما نهاكم بغير المكروه وحمل
الامر على مطلق الطلب اولى الاستحباب واورد عليه ايضا بان معنى الانتهاء عن الفعل مقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق
الحرمة والكراهة اي العمل بمقتضى كراهته فانه ايضا واجب وبانه لو كان مجرد نهيه ع مفيدا للتحريم فاي
فائدة في الامر بالانتهاء بل هو مشعر بعدم الافادة وفي الاول ان معنى الانتهاء ليس العمل بمقتضى النهي بل هو الكف
والامتناع كما صرح به الجوهري والبيضاوي وغيرهما وقال الله سبحانه وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن
الذين كفروا منهم عذاب اليم وفي الثاني ان الفائدة حث العباد على اطاعة النبي وتنبيههم عليه كالتحريص والترغيب
على المحرمات فلو اجتنب المعلوم انه لا شرف ان الوعظ والخطاب يامر مما امر الله وكف عما نهى عنه

وفائدته

وفائدته ان التاثير في النفوس ابلغ وفائدة السابق وربما استدل ايضا بقوله سبحانه فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم
كونوا قردة خاسئين وبقوله عز شانه ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم
يعودون لما نهوا عنه ويظهر ما فيها مما سبق ثم انك بعد ما حققت لك مما مر في الامر تحيط بادلة ساير الاقوال واجوبتها
منهاج حال النهي الواقع بعد الايجاب بعينه حال ما مر في الامر **منهاج** ذهب الاكثر الى ان النهي للدوام والتكرار وهو الحق
ويلزمه الفورية وذهب السيد والشيخ والعلامة في احد قوليه والرازي الى انه كالامر وقيل انه على طلب ترك
الماهية مطلقا معري عن القيدين وح فيمكن القول بالفورية كالشيخ وبعدمه كبعض اخر وما يشعر به كلام بعضهم من
التلازم في الجنبين كليا سهو وربما يقال بالاشتراك اللفظي بين التكرار والمرة لنا التبادر فانا اذا نهى السيد
عبده عن فعل فانتهى مدة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عده العرف عاصيا مخالفا وحسن عقابه وكان عند
العقلاء مذموما ولو اعتذر بالامتثال لم يقبل منه وترجيح تلك مكابرة وايضا نرى ان جميع اهل العرف يستفهمون من قال لعبده
اضرب لا تضرب ويعدون الاول منافيا للثاني او هم الثاني ناسخا للاول ولولا افادة الثاني للتكرار لما كان كذلك فان حمله
لهما ليس فوريا والاثبات في وقت لا ينافي النفي في الاخر وربما يستدل ايضا بان النهي لمنع ايجاد الماهية والعود وطلب نفيها
ولا يتحقق شيء كذا الا بترك جميع الافراد اذ لو اتى بفرد يصدق عليها انه لم يترك وبان التخصيص بوقت معين تحكم وبغير معين
اغراء وتوعد في كلام الحكيم فيقتضي حمله على العموم ويرد على الاول ان هنا كلاما غير ... العموم ...
كل منهما الطلب والترك دائما او الفرد والثابت من الدليل التحريم الثالث واما الاول فلان الاصل عدم تقييد
من العموم والخصوص فيكون مطلقا والمطلق لا دلالة له على المقيد فيكون المدلول مطلق طلب الترك لجميع افراده
الطلب اللازم لترك الجميع او طلب الترك الذي لا يدرى هو لم ينتقض والحاصل ان لترك جميع الافراد ... عنه
والمطلق لا يدل على شيء من الفردين بل يتحقق على كل منهما وعلى الثاني انه لو صح لجرى في الامر ايضا فان طلب نحو
وتحصيل الامتثال ... اللغوي ... على طلب ترك ... افراد الترك ... منحصر ...
وقت فتخصيص امتثال امر لا يمكن ترك الوقت ... لان الترك في وقت لا يتحقق ... جميع الافراد ...
التحكم ... بالدوام ... ولو كان للدوام لكان الاول تكرارا والثاني نقضا ... الاشتراك ...
خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك وبانه لو كان ... لكان لا تضرب ... مجاز ... من النهي
... الاصل ... وبانه ... التكرار ... تحقق الامتثال ... ان الظن
... قبله وتقدم الجواب عن الاول في الامر وعن الثالث ان المتبادر طلب الترك ... عن ...
... عليه وان كان ... مطلقا فيكون ... طلب ترك ... المطلق ... وان كان ... طلب ترك
الفعل دائما بحسب ما يصلح التقييد ... في المثال ... العموم لا الفرد ... وعن الرابع بان الاصل ... ما ذكرنا
وعن الخامس ان ... التصريح ... العموم ...
... في قوة ... المتعددة ... في قوة ...
الفعل في هذا الوقت ... وكان ... بعضا ... يكون ممتثلا من وجه عاصيا من اخر
نكلف هنا نقول ... تحقق الامتثال ... تمام ... من جميع الوجوه ... الظن ...

ومع ذلك كم

بخصوصه

معنى تمام العموم

والمبادرة

التصريح بارادة

وان اراد من نعض الوجوه فالثاني م والاول ممنوع **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد ولا بل من مقدمات الاول
الفساد الاولى انه اذا استعمل في العبادات يراد به عدم موافقة المامور به واذا استعمل في المعاملات يراد به عدم استتباع الاثر
الاثر والمراد بالعبادات ما يتوقف صحته على النية وبالمعاملات غيره وان لم يطلق عليه المعاملة عرفا كالاستنجاء ونحوها
اخص من العبادة ما لم ينحصر المطلوب منه وصوره في تحصيل معلم حلو منه وكان المطلوب منه الطاعة والامتثال للاوامر والمعاملة
ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة معتبرة معلومة ومن يكون بينهما عبادة ومعاملة فالحكم فساده يحسب
بحسب باحد الاعتبارين وقد يفصل بينهما باقي منها بل تحقيق لذلك في بحث الاحكام الثانية الاصل في العبادات و
الفساد لا يخفى انه اذا علم كون الشيء اما عبادة او معاملة شرعية فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور به او مستتبعا للاثر
بل نحوها انه اذا لم يعلم كون الشيء ما موسا به او تعلق به ما اوجب سببا للاصل فالاصل عدم كونه موافقا للمامور به وعدم ترتب
ذلك الاثر عليه لاصالة عدم تعلق الامر به ومن ثم حمل الشارح هذا الاثر متى يترتب عليه وتوهم ان الفساد
توقيفي فالاصل عدم تبعية لمنع كونه توقيفيا ثم انه يمكن جميع العبادات والمعاملة عن ناسخ حاصل في الخارج فذلك
احدهما فهل الاصل كونه من الصحيح اما الاشتباه الحق هو الثاني لا لاصالة عدم تحقق الصحيح
عدم تحقق الاشتباه بل لاصالة تحقق الامتثال ومن ثم حمل الثاني وقد نص بالاول
عن مسلم لوجوب حمل افعال المسلمين على الصحة بحيث يشتمل جميع موارد المقام لم يثبت عندي الاتفاق
المراد بل لان النهي على الفساد انه اذا اما صحة لها اما د اد حمل لانه اما د سببا لانه فتعلق النهي لوجوده
بواسطة او بل ومنها على التفصيل الاتي في ذلك دليل على ان صحة الفساد غيرها موافق لما امر به او كان سببا لذلك الاثر
محل النزاع ما اذا لم يتعلق النهي به كان حكم ما عليه بالصحة فانه فالنهي ما امر به ولا سببا فليس من محل النزاع لانه
ناسخ لو قطع النظر عن النهي ايضا ثم المراد بدلالة عليه لغة او شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعملونه فيها
كان ناسخا او ان الفساد لازم معناه اللغوي او الشرعي عقلا او عرفا او شرعا والقول الجامع ان المانع
شرعا ان الثالثة مشترك المنع عنه ناسخ فيحكم بالفساد في خصوص من اوامر الشرع النهي تعلق النهي بها
من امر الشيء ان كان تعبديا اذا تعلق به نهيه يدل على عدم موافقته المطلوب به وعدم استتباعه الاثر الرابعة
معنى تعلق النهي هنا بالشيء خصوص تعلقه بعينه بل اعم منه ومن تعلقه بجزئه او بشرطه او بوصفه او بخارجه
الحاصل ان يرتكب المنهي عنه يتحقق بسبب ارتكاب هذا الشيء والاتيان به والتفصيل انه اما ان يتعلق النهي بشيء فاما
ان يكون متعلقا بنفسه او بجزئه او بشرطه والشرط اما شرط عرض صحته او وجوبه او وجوده او بوصفه العارض له وهو
اما عرضي ذاتي اي وصف لازم مساو او اعم غير ذاتي اي مفارق مساو او اعم او اخص او بخارج عن الاربعة وهو
اما لازم او غير لازم ثم وجه الحصر ان المنهي عنه اما نفس الشيء اولا وعلى الثاني اما جزئه اولا وعلى الثاني اما يتوقف
وجوده او صحة به او وجوبه عليه اولا وعلى الثاني اما يكون عارضا ذاتيا او غيره اولا وعلى الثالث اما يكون
لازما له اولا فكذلك يندرج الوصف الخارج في اقسام التعلق بالخارج فيتصور المنهي عنه اما نفس الشيء او جزئه او
او لازمه او خارجه والتابع اما عارض له اي متحد معه في الوجود الخارجي اولا وعليك باستخراج امثلة الكل وقد ذكرناها
في شرح تجريد الاصول ولا يخفى ان المراد بالجزء والوصف للشيء ما كان كذلك في الواقع او يجعل الاسلام خاصة المكلف
فلو صلى مع الناس مثلا فالمنهي عنه ليس جزء وان كان صلاته هذه مركبة مع النامي ايضا **الخامس** المراد بتعلق

النهي بشيء او بجزئه الى اخر المحتملات ان يكون المنهي عنه هو ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر اخر وهنا
امر اخر يقال له تعلق النهي بالشيء لنفسه او لجزئه وهكذا فيكون مدخول اللام علة لتعلق النهي بالمنهي عنه ففي الاول لا يكون
المنهي عنه نفس الشيء في جميع المحتملات بل يكون نفسه يتعلق بنفسه وجزئه ان يتعلق بجزئه وهكذا وفي الثاني يكون المنهي
عنه نفس الا انه يختلف علة النهي وهما يفترقان فقد يكون الشيء منهيا عنه لامر ولا يكون الاخر منهيا عنه وقد يكون
بالعكس ومراد الاصوليين في ذلك المقام من هذا التقسيم هو الاول وان عبر احيانا باللام كما صرح به شارح
الشرح وقد خلط بعضهم في هذا المقام وكلام كثير من القوم غير واف بالمراد السادسة ما ذكرنا من الاقسام
انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطها والا فلا يتحقق في المعاملة شرط وجوب وكيف تعلق النهي بالخارج
الغير العارض ولا اللازم للشيء ليس تعلقا للنهي بذلك الشيء وعلى هذا فالنهي المتعلق به خارج عن محل النزاع واما
حكم بعض فقهائنا بالفساد مطلقا او في صورة خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل باعتبار اخر كما يأتي في اخر
المنهاج ومن هذا يندفع ما يورد على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا دلالة النهي على الفساد
في العبادة والمعاملة احدهما شرعا او لغة وشرعا ولغة من غير تقييد بغير الخارج المفارق ح ان الظاهر من
امثلتهم وادلتهم التقييد ويظهر ايضا ان من قال بالفساد مطلقا او في غير ذلك فالظاهر ان مراده من يقول با
لفساد في المعاملات مطلقا غرضه العقود والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرهما فلم نعثر على قول
بالفساد فيه بل لا يمكن القول به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول دلالته
عليه في العبادات والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسبه الرازي الى بعض اصحابه والثاني عدمها كذلك نقله عن
اكثرهم ونسبه الامدي الى اكثر محققي اصحابه والثالث دلالته عليه شرعا لا لغة اختاره السيد ونسبه الى ابن الحاجب
والرابع دلالته عليه في العبادة بالوضعين مطلقا وفي المعاملة شرعا خاصة كذلك اختاره والد العلامة في التهذيب
ولكنه لم يتعرض للشرط والخامس دلالته عليه بالوضعين فيهما ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان
ام غيره دون الوصف العارض والخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح
القواعد والرازي في المعالم والعدة ونقله في البحر عن الشافعي وهو مذهب الشيخ في العدة وان كان كلامه في
العنوان علما والسادس دلالته عليه شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان رجع الى احد الثلاثة
ذهب اليه البيضاوي في المنهاج والسابع دلالته عليه في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان كان مقتضى
التحريم منها منحصرا فيما يناقض التحريم والثامن دلالته في العبادات مطلقا دون المعاملات وهو مذهب
الفاضلين المحقق والعلامة وصاحب المعالم واكثر متأخري اصحابنا واختاره والدي في الانيس والرازي
في المحصول والتاسع دلالته عليه في العبادات شرعا خاصة نسبه بعض اصحابنا الى اكثرهم والحق عندي دلالته
على الفساد في العبادة بالوضعين وفي المعاملة اي العقود والايقاعات خاصة شرعا اذا تعلق بالعين او الجزء
او الوصف او الخارج اللازم او الشرط اذا كان مما يفسد بالنهي او مما يوجب مع المشروط بامحاد واحد وتعين في
العبادة ايضا ما اذا اختص الشرط فالمنهي عنه كما به يصير الفساد في المعاملة ظاهر انما علم انحصار الدال على جعلها في
وتاثيرها فيما يناقض تحريم العقد باحد الوجوه ويمكن ارجاع مختار التجريد الى ذلك بادنى عناية نظرا من سياق

بان ابناد من بعض الوجوه فالثاني م والاول ممنوع **منهاج** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد ولا بد من مقدمات
الفساد الاول اذا استعمل في العبادات يراد به عدم موافقة المامور به فاذا استعمل في المعاملات يراد به عدم استتباع
الاثر والمراد بالعبادات ما يتوقف صحته على النية وبالمعاملات غيره وان لم يطلق عليه المعاملة عرفا كالاستيفاء وبعبارة
اخرى العبادة ما لم يتضح المطلوب منه وجه في تحصيل مصلحته وكان المطلوب منه الاطاعة والامتثال لا غير والمعاملة
ما كان وضعه للتوصل الى مصلحة معتبرة معلومة وقد يكون الشيء عبادة ومعاملة باعتبارين فصحة كل عبادة بحسبه وفساده
الغسل باحد الاعتبارين وقد يتصل بهما باقي ما يرى تحقيق ذلك في مبحث الاحكام الثانية الاصل في العبادات و
الفساد لا يحتاج الى انه اذا علم كونه اما عبادة او معاملة شرعية فالاصل فيه عدم كونه موافقا للمامور به او مستتبعا للاثر
بل يحتاج الى انه لم يعلم كونه مامورا به او متعلقا للامر او سببا للاثر فالاصل عدم كونه موافقا للمامور به وعدم ترتب
ذلك الاثر عليه لاصالة عدم تعلق الامر به وعدم جعل الشارع هذا الامر مترتبا عليه وتوهم ان الفساد والفراغ
توقيفي فالاصل عدم [illegible] كونه توقيفيا اذ تمييز جميع العبادات والمعاملة عن غيرها مخصوص بمحض الشارع فيه
اعلاها فهل الاصل كونه كذلك من الصحيح اما الفاسد فهو الثاني لا لاصالة عدم تحقق الصحيح [illegible]
عدم تحقق الفاسد بل لاصالة تحقق الامتثال وعدم تحقق الثاني وقد [illegible] بالاول [illegible]
عن مسلم لوجوب حمل افعال المسلمين على الصحيح كما هو ما ذكر بحيث يشتمل جميع موارد المقام لم يثبت عندي التاكيد
المراد بل لان النهي على الفساد انه اذا كانت العبادة لها افراد وحصل [illegible] افراد سببا لان متعلق النهي بوجوده
بواسطة او بل وجها على التفصيل الاتي فذلك دليل على ان هذا الفرد غير موافق لما امر به او لا يكون سببا لذلك الاثر
محل النزاع ما اذا لم يتعلق النهي به كان حكمه ما عليه بالصحيح وما عنه فالبين مامور به ولا سببا فليس من محل النزاع لانه
فاسد لو قطع النظر عن النهي ايضا ثم المراد بل لانه عليه لغة او شرعا ان اهل اللغة او الشرع لا يستعمل الا فيما
كان فاسدا او ان الفساد لازم معناه اللغوي او الشرعي عقلا او عرفا او شرعا والفرق المانع ان المانع
منهما ان الثاني منه كونه المنهي عنه فاسدا فيحكم بالفساد في خصوص ما اهل الشرع النهي تعلق النهي به لغة انه
من امر النهي وان كان تعويليا اذا تعلق به نهيه بدل على عدم موافقته لمطلوبه وعدم اعتنائه لاجله الثالث الرابعة
معنى تعلق النهي بشيء ليس خصوص تعلقه بعينه بل اعم منه ومن تعلقه بجزئه او بشرطه او وصفه او خارجه و
الحاصل انه يراد المنهي عنه في التحريم مع ارتكاب هذا الشيء والاتيان به والتفصيل انه قد يحصل النهي مع شيء فاما
يكون متعلقا بنفسه او بجزئه او بشرطه والشرط اما شرط عرض صحته او وجوبه او وجوده او في صفة العارض له وهو
اما عرض ذاتي اي وصف لازم مساو او اعم غير ذاتي اي مفارق مساو او اعم او اخص او خارج عن الاربعة وهو
اما لازم او غير لازم ثم وجه الحصر ان المنهي عنه اما نفس الشيء اولا وعلى الثاني اما جزئه اولا وعلى الثاني اما يتوقف
وجوده او صحته او وجوبه عليه او لا وعلى الثاني اما يكون عارضا ذاتيا او غير ذاتي له اولا وعلى الثاني اما يكون
لازما له اولا فكذلك يندرج الوصف الخارج في اقسام التعلق بالخارج فتقول المنهي عنه اما نفس الشيء او جزئه او شرطه
او لازمه او خارجه والتابع اما عارض له اي متحد معه في الوجود او خارج او عليك باستخراج امثلة الكل وقد ذكرناها
في شرح تجريد الاصول ولا يخفى ان المراد بالجزء والوصف للشيء ما كان كذلك في الواقع او بجعل الاسلام المخالف معه
فلو صلى مع الغاصب مثلا فالمنهي عنه ليس جزء وان كان صلاته متحدة مركبة مع الباقي ايضا **الخامس** المراد بتعلق

النهي بشيء او بجزئه الى اخر المحتملات ان يكون المنهي عنه هو ذلك الشيء او الجزء سواء كان تعلقه به لاجل نفسه او لامر اخر وهنا
امر اخر يقال له تعلق النهي بالشيء لنفسه او لجزئه وهكذا فيكون مدخول اللام علة لتعلق النهي بالمنهي عنه ففي الاول لا يكون
المنهي عنه نفس الشيء في جميع المحتملات بل يكون نفسه او يتعلق بنفسه وجزئه ان يتعلق بجزئه وهكذا وفي الثاني يكون المنهي
عنه نفسه الا انه يختلف علة النهي وهما يفترقان فقد يكون الشيء منهيا عنه لاخر ولا يكون الاخر منهيا عنه وقد يكون
بالعكس ومراد الاصوليين في ذلك المقام من هذا التقسيم هو الاول وان عبر احيانا باللام كما صرح به شارح
الشرح وقد خلط بعضهم في هذا المقام وكلام كثير من القوم غير واف بالمراد **السادس** ما ذكرنا من الاقسام
انما هو لبيان جميع الاحتمالات وضبطها والا فلا يتحقق في المعاملة شرط وجوب وايضا تعلق النهي بالخارج
الغير العارض ولا اللازم للشيء ليس تعلقا للنهي بذلك الشيء وعلى هذا فالنهي المتعلق به خارج عن محل النزاع واما
حكم بعض فقهائنا بالفساد مطلقا او في صورة خاصة فليس باعتبار النهي عنه بل باعتبار اخر كما ياتي في اخر
المنهاج ومن هذا يندفع ما يورد على بعضهم كالسيد والفاضلين وغيرهم حيث اطلقوا دلالة النهي على الفساد
في العبادة والمعاملة واحدهما شرعا او لغة او شرعا ولغة من غير تقييد بغير الخارج المفارق ثم ان الظاهر من
امثلتهم وادلتهم التقييد ويظهر ايضا ان من قال بالفساد مطلقا او غير ذلك فالظاهر ان مراد من يقول بالفساد
في المعاملات مطلقا غرضه العقود والايقاعات كما يدل عليه الادلة والامثلة واما غيرهما فلم نعرف لهم
بالفساد فيه بل لا يمكن القول به اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في الدلالة على اقوال الاول دلالته
عليه في العبادات والمعاملات شرعا ولغة مطلقا نسبه الرازي الى بعض اصحابه والثاني عدمها كذلك نقله عن
اكثرهم ونسبه الامدي الى اكثر محققي اصحابه والثالث دلالته عليه شرعا لا لغة اختاره السيد ونسب الى ابن الحاجب
والرابع دلالته عليه في العبادة بالوضعين مطلقا وفي المعاملة شرعا خاصة كذلك اختاره والد العلامة في التجريد
ولكنه لم يتعرض للشرط والخامس دلالته عليه بالوضعين فيهما ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وصفا كان
ام غيره دون الوصف العارض والخارج الغير اللازم وهو مختار الشهيد في قواعده والمحقق الشيخ علي في شرح
القواعد والرازي في المعالم والعدة ونقله في الوجيز عن الشافعي وهو مذهب الشيخ في العدة وان كان كلامه في
العنوان عاما والسادس دلالته عليه شرعا خاصة في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان رجع الى احد الثلاثة
ذهب اليه البيضاوي في المنهاج والسابع دلالته عليه في العبادات مطلقا وفي المعاملات ان كان مقتضى
التحريم منها منحصرا فيما يناقض التحريم والثامن دلالته في العبادات مطلقا دون المعاملات وهو مذهب
الفاضلين المحقق والعلامة وصاحب المعالم واكثر متاخري اصحابنا واختاره والدي في الانيس والرازي
في المحصول والتاسع دلالته عليه في العبادات شرعا خاصة نسبه بعض اصحابنا الى اكثرهم والحق عندي دلالته
على الفساد في العبادة بالوضعين وفي المعاملة اي العقود والايقاعات خاصة شرعا اذا تعلق بالعين او الجزء
او الوصف او الخارج اللازم او الشرط اذا كان مما يفسد بالنهي او ما يوجب المشروط بايجاد واحد في
العبادة ايضا ما اذا انحصر الشرط في المنهي عنه كما به يحصل الفساد في المعاملة اظهر انا علم انحصار الدال على جعلها في
وتاثيرها فيما يناقض تحريم العقد باحد الوجوه ويمكن ارجاع مختار التجريد الى ذلك بادنى عناية نظرا الى سياقه

مايأتي بل ان جاع مختار التجريد الى ذلك بادنى عناية يظهر من سياق ما يأتي بل ارجاع بعض الاقوال الى بعض اخر
ايضا لنا على الفساد في العبادات بالوصفين مع التعلق بالاول بعينه الاولى انها لو كانت صحيحة لكانت موافقة
للمامور به وهو فرع كونها مامورا بها وهو مستلزم لكون شيء واحد مامورا به منهيا عنه اما مع التعلق بالعين
فظ واما بالجزء فلان الامر بالعبادة امر بجميع اجزائها ولوازمها معا فلو كانت هذه العبادة صحيحة لكان
جزئها مامورا به وكان منهيا عنه مع ان العبادة التي كان هذا النهي عنه جزئها ملزومة لهذا الجزء وملزوم
الحرام يمتنع ان يكون واجبا لاستلزامه التكليف بما لا يطاق بل هو حرام مطلقا اما ان كان علة لفظ واما
بدون العلية فلان ايجاده سبب لايجاده لانه ضروري امتناع تخلف اللازم عن الملزوم والتكاليف
متعلقة بالايجادات ثم ان النهي عن الجزء يعني ان يجعل شيء جزء العبادة وينهى عنه في فرد من هذه العبادة
اي بنفي جزئيته لها كان يقول صل ركعتين ولا تقرأ فيهما السورة فليس من باب النهي عن الجزء بل يرجع الى الخارج
فلا يفسد العبادة من هذه الجهة وان امكن الفساد من جهة اخرى واما مع التعلق بالوصف او الخارج
اللازم فلما ذكر ايضا فان قيل هذا يصح في الاثم الخارج الاعم والوصف اللازم اما اللازم كالناطق للانسان
او للوجود كالسواد فلا يجيء في الوصف الغير اللازم فلانه ليس لازما قلنا وان لم يكن لازما للجميع
الافراد ولكنه لازم لمعروضه حال معروضيته له بمعنى ان ايجاده الذي هو محط التكليف يتلازم مستلزم
لايجاده فان الخياطة ليست لازمة للبصري ولكنها لازمة للخياط البصري فاذا قال اكرم البصريين ولا تكرم
الخياطين فاكرام البصري الخياط يستلزم اكرام الخياط ايضا بل وكذلك في العوارض السريعة الزوال فانه
اذا امر برؤية البصري ونهى عن رؤية السواد فرؤية البصري الذي اسود وجهه بالجمر مستلزم لرؤية
السواد فان قيل يجري مثله في غير الاوصاف واللوازم من المقارنات حيث ان الصلوة مع النظر الى
الاجنبية لا ينفك عن النظر اليها فيلزم فسادها قلنا لا نم ذلك عدم كون الصلوة مع النظر موافقا للمامور به
اي هذا المجموع ونحن نقول به ولكنه لا ينافي ان يكون جزئه الذي هو الصلوة موافقا له لا يقال نقول بمثله
في المنهي عنه بوصفه لانا نقول بينهما فرق ظاهر فان ايجاد الوصف والموصوف الذي هو فعل المكلف
مورد التكليف بايجاد واحد وليس هيهنا ايجادان يوجد باحدهما رؤية البصري مثلا وبالاخر رؤية
سواده فيجتمع الامر والنهي في ايجاد واحد بخلاف المقارنات الغير العارضة لان الصلوة موجودة بايجاد
مغاير لايجاد النظر فان هيهنا فعلين ولنا على ما ذكر ايضا ان المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص
يعني ان العرف يفهم ان هذا الفرد من العبادة خارج عن المط غير متعلق به الامر فلا يكون صحيحا مثلا
اذا قال الامر صل ولا تقرأ العزيمة يفهم ان مراده غير الصلوة المشتملة على العزايم واذا قال صل ولا تجهر يفهم
ان مراده غير الصلوة الجهرية وهكذا وباصالة عدم النقل يتم المط ولنا ايضا تناقض حكمي الامر و
النهي وامتناع الامر بجان حكم النهي والنهي تنافيهما في حرجية حكمة ويؤيده ايضا في الجملة
احتجاج السلف والخلف بالنهي المطلق المتعلق باحد الامور المذكورة بالفساد ويمايتدل ل
ايضا بان الامر يقتضي الصحة والنهي نقيضه فيقتضي الفساد لتناقض مقتضيات المتناقضات

[illegible]

ولنا ايضا الاجماع المركب

وفيه منع لزوم تناقض المقتضيات اولا ومنع تناقض اقتضاء الفساد لاقتضاء الصحة ثانيا التنبيه الواسطة ومما على عدم
الفساد بتعلق النهي بمطلق الشرط ما مر مرارا من ان الامر التبعي المتعلق بالمقدمة متعلق بافرادها المباحة دون
المحرمة فلا يلزم من كون المشروط مامورا به كون الشرط المنهي عنه ايضا كذلك لعدم التوقف عليه بخصوصه بل غاية الامر
غاية الامر سقوط الوجوب التبعي المتعلق بالشرط المباح بالاتيان بالمنهي عنه فيمكن صحة الشرط مع تعلق
النهي بشرطه وعلى الفساد اذا كان الشرط عبادة يفسد بتعلق النهي به ان الشرط يكون ح في حكم المعدوم فيفسد المشروط
لانتفاء شرطه كالصلوة بالوضوء الفاسد وعليه في صورة انحصار شرطه بالمنهي عنه انه لو كان صحيحا لكان
مقدمة المقدور ايضا مامورا بها والمفروض كون المقدور منحصرا في المنهي عنه فيلزم اجتماع الامر والنهي في
الشرط وعليه مع وجودهما بايجاد واحد ما سبق من ان التكاليف متعلقة بالايجاد فيجتمع فيه الامر والنهي و
لكان تندرج ذينك القسمين من الشرط في اللازم لان المراد منه هنا ما لا ينفك عن الشيء سواء تقدم عليه
او تاخر ولنا على عدم الفساد في غيرها ذكر من العبادات عدم مقتضي له وغاية ما يلزم منه اجتماع المامور
به والمنهي عنه في حالة واحدة ولا يلزم منه الاجتماع في فرد حقيقي كاجتماع النطق والنهق في زيد الصاحب
للحمار ولنا على الفساد في العقود والايقاعات مع التعلق بالعين او الجزء او الوصف شرعا حسنة زرارة
عن ابي جعفر ع قال سالته عن المملوك يتزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه
وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان حكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون
اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه
فهو جائز له وفي رواية اخرى فقلت لابي جعفر ع فان اصل النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما
اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله انما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله
عليه من نكاح في عدة واشباهه يدل على فساد النكاح اذا كان عصى به الله سبحانه واتى بما حرم الله
عليه والمنهي عنه باحد الوجوه المذكورة معصيته واتيان بالمحرم وحسنة محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع انما
الطلاق الذي امر الله به عز وجل فمن خالف لم يكن له طلاق فانه ليس المراد بالامر معناه الحقيقي لظهور
عدم انحصار الطلاق فيما اوجبه سبحانه بل المراد منه الاذن والرخصة ولا شك ان المنهي عنه باحد الوجوه
ليس ماذونا فيه واختصاصها بالنكاح والطلاق غير ضائر بعدم القول بالفصل بينهما وبين ساير العقود
والايقاعات مع ان قوله ع واشباهه اي اشباه النكاح في العدة فيما حرم الله يعم الجميع ولا يراد على
الاولين بان المعصية محمولة على ارتكاب ما لا اذن فيه من الله سبحانه بوجه دون ارتكاب المحرم وما ورد
من الله تحريم لا اثر عليه يكون ذو ناقيه ولو تعلق النهي بفرد من افراده مدفوع بانه خلاف المعنى
الحقيقي للمعصية فلا يصار اليه مع انه ايضا كاف لان المنهي عنه ليس ماذونا فيه واما الحمل على ما لم يكن
نوعه ماذونا فيه فهو مما لا وجه له نعم يجب حمل العصيان في قوله عصى سيده على هذا المعنى والا لينافي
نفي معصية الله لان معصية السيد معصيته ايضا اذ لم يرتكب مخالفة السيد فان مخالفته ان يرتكب ما
نهى عنه اما ارتكاب ما لم يعلم اذنه فيه فليس مخالفة له ولذا لا يعد الفضولي مخالفا للمالك ولا يمكن ان يقال له

[illegible]

ويمكن ان يحمل على ان الاول الاول واحد لها
لكن لان القائل بالتوقف يقول
لا ادري ... مورد ... الحكم
ولا لكن لا ... لا نعلم ... بل الاحتياط
لانه ليس احتمال الضرر في عدم فعل
... العقل ... بادفع ضرر
المحتمل بالتوقف لا نفعل ... كما
كما ... الظاهر ... والحكم
يحكم بحرمة ... والاصل ...
الواقع ولكل ... واحد ... لا به
بعد ان ... بالحكم ...
... واقع ...
ويمكن ان ... يقول ... بالتوقف
والقول بالاحتياط ... واحد
والقول بالحرمة ... الواقع ...
ويمكن ان ... بثلاث ... القول
واحد ... التوقف والاحتياط والحرمة
... في ... بعدم
ويمكن جعل كل منهما ... مستقل و...
بان لا ادري ... القائل بالتوقف يقول
ولا احكم ... التوقف ...
... واما القائل بالاحتياط
يقول يجب الاحتياط بعدم
فعله من ادلة الاحتياط ...
... الحرام ...
... لا على ...
... الاحتياط ...
... لو ...
... والحق ...
... بانه ... واقع

بخصوصه

بيان ان ملزوم الحرام حرام مطلقا سواء كان علة ام لا

امام

عقد العبد لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه معصية لان التصرف لا يشمل العقد فلا يأثم الفضولي وبذلك يندفع
ما يتوهم من ان معصية السيد ايضا معصية الله فيكون المورد متعلق النهي وقد يتايد باخبار اخر ولكنا عثرنا على ما
يدل على المط في المعاملة ايضا اجماع العلماء كما يدل عليه قولهم نهى رسول الله عن بيع الملامسة والمحاقلة والغرر ونكاح الشغار
الى غير ذلك حيث استدلوا فيها للفساد بمجرد النهي من غير تمسك بقرينة خارجية وقد ادعى الاجماع السيد والشيخ
العدة والذريعة وهو الذي العلامة ره وطائفة اخرى من متاخري اصحابنا وجماعة من العامة وربما يتمسك بوجوه
اخر غير تامة لا فائدة في ذكرها ويظهر ما ذكرنا في شرط العبادات وجه الفساد مع النهي عن الشرطين المذكورين
فيفسد المتوقع فساد شراء العبد الطلاق الصادر عن امرة وكالة اذا سمعت صوته لعدلي من غير المحارم
وكذا يظهر ما ذكر من عدم اجتماع ما ينافض التحريم معه وجه اظهرية الفساد مع انحصار الدلالة على ترتب الاثر فيما
يناقضه لكن لا يترتب على ذلك كثير فائدة لندرة العلم بالانحصار واما ما مثل له من قولهم واحل الله البيع حيث
ان الحلية يناقض التحريم ففيه ان الانحصار فيه ممنوع لجواز ان يكون مثل قوله عم البيعان بالخيار ما لم يفترقا واصالة
تاخر الحادث فيهم المقتضي للصحة ولا قوله احل الله دون البيعان بالخيار غير مفيدة لكونهما حادثين ولا تعارض
بينهما حتى ساقطان ويرجع الى اصل الفساد اذ حلية بعض افراد البيع لا ينافي ترتب الاثر على جميع افراده فيخص
النهي عموم الاول ويبقى الثاني مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما مع انه لا يتم في حق المتاخر عنهما
مع انه لا يجوز حملنا على عدم الفساد شرعا في غير ما ذكر الاصل وعدم الدليل وعليه لغة مطلقا انتفاء الدلالات
باسرها وكون الصحة فيما ترتب الاثر والحرمة لا ينافيه ولذا يترتب اثار كثيرة على افعال محرمة ثم المخالف اما في جانب
الاثبات فبعض ما عرفت من عدم القول بالفساد مع تعلق النهي بالخارج الا بوجه غير جهة كونه منهيا عنه كما ياتي وان
غير ما ذكرنا الفساد فيه من اقسام الشرط من الخارج وان الظ عدم قول بفساد غير العقود والايقاعات من
المعاملات نعم في انحصاره فيثبت الدلالة اللغوية في المعاملة في دليله استدلال العلماء على الفساد فيها بالنهي فيكون
مستندا الى ضميمة الاصل وتنافي الحكمين وجريان تضاد الاحكام المستدل به في العبادات هنا ايضا فان
التجارة ايضا قد يكون واجبة ومستحبة فلا يجتمع مع النهي بل كذلك مع اباحتها ايضا والجواب عن الاول تجويز
كون فهمهم من القرينة واصالة عدمها معارضة باصالة عدم التبادر وعن الثاني منع التنافي في المعاملات
وعن الثالث لا كلام في حرمة التجارة المنهي عنها وانما الكلام في عدم ترتب الاثر واما في جانب النفي فللنافي في
الدلالة مطلقا انه لو دل النهي على الفساد لكان منافيا للجواز التصريح بالصحة واللازم بط وجوابه تسليم الملازمة
في الدلالة بالالتزام العقلي كالعبادات ومنع بطلان اللازم والعكس في الدلالة بالالتزام الشرعي كالمعاملات
وللنافي مخالفة في العبادات استعمال النهي في الصحيح والفاسد فهو حقيقة فيهما وكون فساد الشيء عبارة عن
سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه وجوابهما المنع في العبادة والتسليم في المعاملة وللنافي في المعا
مطلقا ما ذكر مضافا الى نفي دلالة الاضداد وعدم حجية عمل الاصحاب وجوابه ظاهر مما ذكر كادلة سائر
الاقوال واجوبتها **فوائد الاولى** نقل بعض المتاخرين عن بعض فقهائنا فساد العبادة بتعلق النهي
بالخارج الغير اللازم اي اذا كان النهي في العبادة كالنهي عن التامين بعد الحمد والتكفير في الصلوة [illegible]

متمسكا بانه يفهم من

النهي

النهي ان متعلق الامر والنهي يتعاكسان وجودا وعدما في المانعية والشرطية مطلقا فحصول المنهي عنه مع العبادة
يمنع الشرط ويثبت المانع شرعا فيفسد العبادة من هذه الجهة وفيه منع ظاهر واعتبار هو الفساد في صورة
علم دليل شرعي يعلم به جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها ولا يكون المنهي عنه منها اذ الظ ان الماهية اذ
جميع اجزاء العبادة وموانعها انما يعلم بالاوامر والنواهي ولولاه لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة
والصوم بترك اجل اجزائهما وشرائطها وفيه منع الظهور والاستدلال دون تتبع في ذلك والذي العلامة ره
في ذلك بين عملنا بان النهي عن ايقاع فعل في عبادة مركبة عند بيان حقيقتها يدل على جزئية الترك او
فيه مع كونه اخص من المدعى لا نزاع من ان يكون عند بيان حقيقة الفعل او لا منع الدلالة على
الاطلاق ولكن يثبت اصالة عدم كون ما فعل مع المنهي عنه مامورا به فلا يكون صحيحا ويرده باصالة
عدم الشرطية والمانعية مع منع بان هذا انما يصح على كون الالفاظ اسامي للاعم كما هو الحق واما
على كونها اسامي للصحيحة كما هو مختاره ره فلا اذ القائلين بهذا القول بين قائل بعدم جريان
الاصل في الماهيات وقائل بجريانه فيها اما لاجل ان بعد الفحص وعدم وجدان ما يظن منه الشرطية يحصل
الظن بعدم كونه شرطا او لاجل ان الشرطية موجبة للوجوب والاصل عدمه ويتوسطه يسري الحكم الى
الشرطية فلا يتم الاصل على شيء منها اما على الاولين فظ واما الثالث فلان المفروض تعلق النهي به فيكون
تركه واجبا في هذه العبادة فلا يجري فيه اصالة عدم الوجوب فالمط حق عند عدم الاصل وان لم نقل
به لمخالفتنا في الاصل الثالثة فيه موضع الفساد ما علم تعلق النهي به بلا معارض وعم ويترجح النهي عن
مقتضى التعارض لا بمجرد ورود النهي الثالث المبحوث عنه في كلام القوم هو النهي التحريمي واما التنزيهي
بمعنى الكراهة بالمعنى المصطلح فلم يتعرضوا له الا نادرا والتحقيق فيه دلالته على الفساد في العبادة مع ايدلاله
على التحريم وعدم دلالته عليه فيما سواها مطلقا والوجه بعد ما ذكرنا ظاهر الرابعة قد يتوهم عدم الفرق بين هذه
المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي حيث ان معنى فساد المنهي عنه عدم كونه مامورا به فيكون المفاد ان المنهي عنه
هل يكون مامورا به ام لا وقد يفرق بينهما بان الكلام فيما تقدم في النفي والاثبات لغة وهنا انه مطلقا
وبان الاول مبني على الامر العقلي والثاني على اللفظي وبان الكلام في الاول فيما كان النهي متعلقا بعنوان غير
عنوان العبادة لكنهما اجتمعا باختيار المكلف وفي الثاني فيما وقع النهي عن نفس العبادة وبان المحكوم عليه
في الاول كان شيئين الوجوب والتحريم او غيرهما وهنا شيء واحد هو النهي وشيء منها الاثم والصواب
ان مبنى الاول على اجتماع حكمين من الاحكام الخمسة والثاني على اجتماع التحريم والصحة فيكون الفرق بينهما كال
فرق بين شيئين بينهما عموم من وجه الخامسة النهي في المنهي عنه لوصفه هل هو راجع الى الموصوف او الوصف
الاكثر على الاول وابو حنيفة على الثاني ويضعفه ان كون علة النهي عن الشيء وصفه لا يستلزم ان يكون النهي
عنه ايضا هو الوصف حتى يصرف اللفظ عن ظاهره **الفصل التاسع** في العام والخاص وفيه مقدمات وابحاث
المقدمة الاولى قد عرفوا العام بتعريفات لا يخلو شيء منها عن النقض في الطرد او العكس وفيها مثل انه
لفظ يستغرق ما يصلح له بوضع واحد او هو اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة او مع

لان الصحة في العبادات بمعنى موافقة الامر الراجع الى الوجوب او الاستحباب وفي المعاملات بمعنى ترتب الاثر

فيلزم تعدد موارده انهو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته ونحو ذلك والظاكما يكثر عليه بعض
المتاخرين ان معنى العموم بديهى للداخل في الفن وان اشكل تعريفه بما يسلم من النقض فاذا اردنا تمييزه من غيره
واختصاره بالبال يكفي ان نقول هو اللفظ الدال على جميع افراد مهية المقدمة الثانية هيهنا امور يطلب معرفتها
ومعرفة فرق بعضها عن بعض فمنها العام وقد عرفته ومنها اسم الجنس وقد مر بيانه والخلاف في كونه موضوعا
للمهية او الفرد وهو اما اسم جنس افرادي وهو ما ذكره يصدق على القليل والكثير او اسم جنس جمعي وهو ما وضع
اما للمهية بشرط وجودها في ضمن اكثر من فردين او لاكثر منها وهو كالاول الفاظ كالجمع وعدوا منه الكلم ويجوز
ان يعامل معه معاملة المذكر والمؤنث ومنها المعرف الذهني وقد اختلفت كلماتهم في افادة ما هو المراد منه فالظ
من كلام جماعة انه بعض افراد المهية وكلامهم في ذلك البعض مختلف فالظ من الايضاح ومواضع من شرح التلخيص و
الشريف في موضع من حواشيه عليه وابن هشام انه بعض معين من الافراد معهود في الذهن وهو البث في تعيينه
لا وضع اللفظ لهذا المعنى ولا من كونه معينا عند المخاطبين ويستفاد من التلخيص وبعض الائمة وبعض كلمات الشريف
علم تعيين ذلك البعض بل هو بعض من الافراد غير معين ولكن اشترطوا فيه ان يكون فيهم الفرد بقرينة خارجية فكل
من قال انه في المعنى كالنكرة نظر الى ذلك والفرق بينه على الاول وبين كل من اسم الجنس والنكرة ظ واما على الثاني
ففرقوا بينه وبين النكرة بان دلالتها على الفرد بمجرد اللفظ بنفسه من غير قرينة ودلالته عليها بسبب الاحكام الثابتة
للجنس فهي بنفسها موضوع للفرد وهذا موضوع للحقيقة والقرينة بجعله للفرد وهذا بعينه هو الفرق بينه وبين
اسم الجنس على وضعه للفرد واما على الوضع للمهية فالفرق واضح ويظهر من بعض اخر انه مستعمل في حصة المهية الموجودة
في الخارج وبيانه ان للمهية وجودا في الذهن ووجودا في الخارج وليس الثاني الا في ضمن الفرد وبوجوده
وهو يتعدد بتعدد الافراد واما الاول فهو امر واحد ينطبق عليه كل من الحصص الخارجية فالمعرف بلام الحقيقة قد
يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة المطلقة من غير اعتبار وجودها نحو الرجل خير من المرأة وهو المعرف بلام الجنس
وقد يطلق ويشار به الى تلك الحقيقة الموجودة في الخارج في ضمن بعض الافراد ويفهم وجودها من القراين
الخارجية نحو ادخل السوق حيث ان الدخول قرينة على ارادة الحقيقة الموجودة ويقال انه هو المعهود الذهني
وهذا هو الذي ذكره التفتازاني في بحث تعريف المسند اليه من شرح التلخيص وعلى الاولين يكون المعرف الذهني حقيقة
في الاستعمال المعرف بلام الجنس الذي هو موضوع للمهية في الفرد بخلاف الثالث فانه لا يكون ح والظ من استقراء كلماتهم
وتتبع موارد الاستعمالات والموافق لمعنى المعهود الذهني هو الاول ومنها المعرفة والنكرة فالاول هو الدال بحسب
الوضع على شيء معين لا بمعنى ان الواضع قصد في حال وضعه واحدا معينا والا لم يكن معرفة الا الاعلام بل بمعنى انه
قصد استعماله في واحد معين عند المخاطب باعتقاد المتكلم والثاني هو الدال كذلك على واحد غير معين وان
كان وحدة كل شيء بحسبه فرجل يدل على واحد من الرجال ورجال على جماعة واحدة من الرجال بل كذلك ساير الالفاظ
المتواردة على الفرد من الجنس والمعهود والعموم الحاصل تنزلا اختصاص لشيء منها في المفردات بل قد يحصل
في الجمع والتثنية في الجمع والتثنية وان كان بعضها يختص بالجمع فقط ولم يكن علامة لفظية ملحقة دالة عليه
ثم هم علم حصول الجمع في التثنية عدم حصول الجنسية فيه فاسد فان كل التثنية الاثنين لا بشرط الرجل مثلا يكون

بينهما قلة مشترك هو اشياء من الرجل وهو معناه الجنسي ثم المراد بواحد غير معين ليس ان يكون علم التعيين جزء المعنى
بان يكون معنى جنسي رجل اي رجل بشرط علم تعيينه بل ان لا يكون المستعمل فيه معينا عند المتكلم والسامع فيشترط
فيها علم ارادة المعين لا ارادة غير المعين ومنه يظهر الفرق بينها وبين اسم الجنس على القول بوضعه للفرد المنتشر
فانه الفرد لا بشرط ولذا يوجد في ضمن المعين ايضا فيتحقق مع ارادة المعين كالمهية ومنها المعهود الخارجي
وهو الدال على فرد معين او افراد معينة مذكورة تحقيقا او تقديرا او معلوم للمخاطب بالقراين او حاضر و
يلزم فيه ان يكون سبب التعيين هو ذلك الحضور او المعلومية او الحضور دون نفس اللفظ ومنها المطلق
وهو الدال على فرد لا بشرط اي المنتشر او على المهية لا بشرط فعلى الاول لا يكون بينه وبين اسم الجنس فرق على القول
بوضعه للفرد وكذا على الثاني على القول بوضعه للمهية والتحقيق ان كلا من الجنسية والعموم والخصوص والتنكير
والعهد والتثنية والجمع وغير ذلك امور عارضة للمعروض واحد باعتبارات مختلفة فان اللفظ الواحد
كرجل باعتبار مادته اسم الجنس فاذا دخلته اللام فان كانت لام الاستغراق يصير عاما وان كانت للعهد
يصير معهودا ومع التنوين يكون نكرة الى غير ذلك وهو مع قطع النظر عن جميع الملحقات اسم جنس واما كونه
لفظا مطلقا فليس باعتبار لحوق شيء له فهو مساوق لاسم الجنس باي معنى كان والظ ان علماء الادب يسمونه اسم جنس و
الاصوليين مطلقا لاطلاقه بالنسبة الى الوحدة والكثرة وغيرهما من الاوصاف نعم لو قلنا بان اسم الجنس هو
المهية والمطلق هو الفرد الغير المعين يظهر بينهما فرق ولكن دلالته على الفرد ح كدلالة المعهود الذهني عليه على القول
بوضعه للفرد الغير المعين اي باعتبار القرينة كما صرح به صاحب المعالم في حاشيته حيث اعتذر عن اخذ الحصة في تعريف
المطلق بان المطلق متعلق الاحكام والاحكام يتعلق بالافراد دون الطبايع ثم المطلق على قسمين حقيقي وهو
ما كان باقيا على اطلاقه من جميع الوجوه واضافي وهو ما كان مطلقا من جهة مقيدا من اخرى واعلم ان مدلول
المطلق اما المهية او الفرد من غير ارادة تعلق الحكم بشيء منهما لا ينافي تعلقه بالخصوصيات المعينات ايضا بل
يوكده وايضا كل منهما يتعلق به ما فرضنا معين خاص ولا بشرطه والمقسم لا يدل على احد القسمين فنفي الحكم عن الخصوصيات
انما هو بالاصل لا باللفظ ولا ينافي نفي ذلك الحكم عن بعض الافراد بخلاف العام وذلك فايدة مهمة ياتي
توضيحها في بحث المطلق ومنها علم الجنس وفيه اقوال الاول انه موضوع للمهية بشرط الوحدة الذهنية وهو المنقول
عن ابن الحاجب قال فاذا اطلق على المهية الخارجية فليس بالوضع بل لمطابقتها الحقيقة الذهنية والثاني انه موضوع
للمهية من حيث هي وهو المنقول عن الارتشاف وهو ظاهر نجم الائمة وهو اجاب عن اشتراكه مع الاعلام
في حكمها بان علمية تلك الالفاظ لفظية قال ما يكون للفظ تانيث لفظي كغرفة فلا باس بان يكون له تعريف
لفظي اما باللام كالمعهود الذهني واما بالعلمية كما في اسامة وثعالة والثالث انه موضوع للمهية المعهودة من حيث
هي معهودة نسبه الى الشريف وعلى الاول لا يمكن اطلاقه على الفرد الخارجي حقيقة بخلاف الباقيين ثم الفرق
بين اسم الجنس وعلمه اما على الاول والثالث فظ اذ لا يشترط في اسم الجنس الذهنية ولا العهدية وكذا
على الثاني اذا قلنا بوضع اسم الجنس للفرد واما على القول بوضعه للمهية فلا فرق بينهما الا بحسب اللفظ فعلم الجنس
معرفة لا يضاف ولا يعرف باللام ولا يوصف بالنكرة دون اسمه ومنها المعرف باللام وهو اما معرف بلام

الاستغراق او العهد او الجنس والحقيقة اما الاولان فظاهران واما الثالث فمعناه الاشارة الى المهية من حيث هي فالفرق
بينه وبين اسم الجنس الغير المعرف على القول بوضعه للمهية الاشارة ماخوذة في المعرف وكذا تعيينها عن ساير المهيات عند
المخاطب وحضورها في الذهن دون غير المعرف فيكون هو كالمعهود الذهني من حيث العهدية والاشارة ويغاير قالهم
قالهم من جعل المعهود في المعرف المهية المطلقة وفي المعهود بشرط وجودها في ضمن الفرد واما على القول بوضع اسم
الجنس للفرد والفرق واضح وقيل ان يكون المعرف بلام الجنس مجازا ويكون اللام قرينته المقدمة الثالثة قد
عرفت ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع الملحقات معنى واذا لحقه الملحقات يختلف معناه باختلافها وان دلالته على المعنى
في الاول بالوضع الشخصي وفي الثاني بالنوعي بقي ان هذا الوضع النوعي هل هو حقيقي ام مجازي اما الوضع في غير ما
يلحقه اللام والاضافة والتنوين من علامات التثنية والجمع والتصغير وامثالها فلا شك كونه حقيقيا واما في حق الحال
فيما يلحقه اللام والاضافة فيأتي في تمام الكلام فيما يلحقه تنوين التنكير فان مدلوله هل هو حقيقي ام مجازي وعلى التقدير
فهل هو التنكير في الفرد الذي هو النكرة المصطلح او مشترك بينه وبين تنكير الطبيعة لفظا او معنى الظاهر هو كونه حقيقيا
وانه هو التنكير في الفرد لانه المتبادر منه ومع ضم اصالة عدم النقل يثبت تمام المطلوب وتوهم ان النقل معلوم لغاية
هذا الوضع لوضع المفردات والاصل تاخر الحادث مدفوع بما مر فلو اول الكتاب المقدمة الرابعة العام على قسمين افرادي
ويعبر عنه بالكلي التفصيلي والعددي وهو ما يدل على ان الحكم ثابت لكل واحد من الافراد بحيث يكون كل منها متعلقا
للحكم ومناطا للنفي والاثبات ومجموعي وهو ما يدل على انه ثابت للمجموع من حيث هو مجموع وهل كل من القسمين مستفاد
من اللفظ العام ومدلول له بان يكون معنى هذا اللفظ العموم الافرادي ومعنى ذلك المجموعي او معنى كل لفظ عام
واحد هو مجموع الافراد واما ان الحكم الثابت للمجموع هل هو ثابت لكل فرد منها او للمجموع بما هو فهو مستفاد لا من اللفظ
بل من جهة القرائن قد يتوهم ان الظاهر هو الثاني ففي الرجال جميع افراد الرجال ولكن تعلق الحكم بذلك الجميع على نوعين
فانا قلت اكرم الرجال اي اكرم جميعهم فاكرام الجميع اما باكرام كل فرد او المهية المجموعية فبعض انما يحصل فرد فالظاهر الاول وان قلت
اعط كل فقير ما يشترى به واعط الفقراء مائة درهم ولو فرضنا ونحوها بالنسبة الى جميع الامور الخارجية فالحق ان
من الفاظ العموم ما يفيد العموم الافرادي بنفسه ومنها ما يفيد مجموع الافراد وهو مع وروده موردا للحكم يحتمل المعنيين
يعني ان تعلق الحكم بالمجموع يحتمل ان يكون باعتبار تعلقه بكل فرد منه وان يكون باعتبار تعلقه بالمجموع من حيث
هو وتعيين احد الاحتمالين انما هو من غير جهة اللفظ ومع انتفاء المعين يرجع الى الاصل وهو العموم المجموعي
على هذا فكل لفظ بحث عن عمومه يجب الفحص عن معناه بالنسبة الى هذين القسمين ثم ان المراد بالعام الافرادي
كما عرفت هو ما يتعلق الحكم المتعلق به بكل فرد منه وهل العام الذي معناه ذلك يكون كذلك في حالتي النفي والاثبات
ام يختص بالثاني فقيل الظاهر هو الثاني لان معنى العام الافرادي كل فرد فرد واذا وقع ذلك في سياق النفي لا تفيد الا
النفي عن المهية المجموعية وارادة تعلق النفي بكل فرد يحتاج الى دليل خارجي وعلى هذا يرد الاشكال فيما يأتي من ان مراد
الاصوليين هو الافرادي وكل لفظ يثبت عمومه فالغرض ذلك العموم دون المجموعي والفائدة تظهر فيما اذا وقع موقع النفي
كما في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم فلا يجوز قتل شيء من الاولاد وعلى كونه مجموعيا لا يجوز قتل الجميع دون البعض ثم الازم
ذلك القول انه ليس هنا لفظ عام كان مدلوله بنفسه العموم الافرادي مطلقا اي في حالتي النفي والاثبات من جنبة هو

بل كل لفظ يدل على العموم الافرادي فانما هو في الاثبات خاصة وقد يدفع الاشكال بان مرادهم ليس ان العموم الافرادي مدلول
اللفظ العام حتى ينقلب في النفي مجموعيا بل ان المبحوث عنه هو ذلك سواء كان مفهوما من اللفظ او من الخارج
يابى عنه ظواهر كلماتهم والتحقيق ان الالفاظ الدالة على العموم على ثلاثة اقسام قسم يدل على الافرادي مطلقا سواء وقع
في الايجاب او النفي وقسم يدل عليه في الاثبات دون النفي وقسم يدل على العموم المجموعي الافرادي منه والمجموعي
يستفاد من الخارج واما ان معنى العام الافرادي ينقلب مجموعيا اذا وقع موقع النفي ففيه ان العام الافرادي ما كان عمومه
على ان يثبت الحكم الثابت له لكل فرد ايجابيا كان او سلبيا فلو جاء مثله ومعنى ولمعناه وصفه هو العموم الافرادي
اي هو بحيث كلما علق عليه حكم ايجابي او سلبي يتعلق على كل فرد منه غاية الامر انه لا يمكن ان يعبر عن معناه المتصف
عند الوصف بلفظ مطرد في جميع الحالات بل هو المعبر عنه بكل فرد في الاثبات وبشيء من الافراد في النفي والا
صوليون لا يقولون ان معنى العام كل فرد حتى يختص عمومه الافرادي بالاثبات بل مرادهم انه يفيد العموم
الافرادي سواء كان في موقع النفي او الاثبات من غير التفات الى ان ما يعبر به عن معناه اي شيء هو وعلى
هذا فاللازم على المتفحص عن الفاظ العموم ان يتفحص او لا عن عمومها وعدمه فاذا ثبت عموم لفظ يتفحص عن
ان عمومه من اي قسم من الثلثة ثم ان كان من الثالث يتفحص في كل مورد عن القراين والامارات على تعيين
احد العمومين وان لم يتعين فيعمل بمقتضى الاصل المقدمة الخامسة دلالة العام على كل فرد فرد بخصوصه قد
يكون بالمطابقة وقد يكون تضمنا وقد يكون التزاما والتوضيح ان كل فرد بخصوصه قد يكون جزءا لمعنى العام وقد
يكون فردا منه وقد لا يكون فردا ولا جزءا بل يكون لازما له فالاول كما في العام المجموعي والثاني كالنكرة في سياق
النفي ولكنه انما هو على قول بعضهم من ان افادتها العموم باعتبار كونها لازما لمعناها وانها مستعملة في معناها الحقيقي
كما يأتي والثالث كلفظ الكل المضاف الى النكرة والجمع المعرف والمضاف وامثالها مما يفيد العموم الافرادي غير النكرة
في سياق النفي فانك اذا قلت اكرم كل رجل فان زيدا بخصوصه ليس جزءا لكل رجل اذ المجموع هناك حتى يكون زيد ذلك
جزءا له فانه لا يصدق على المجموع شيء كل رجل ولا جزئيا له اذ لا يصح ان يقال زيد كل رجل بل هو خارج عن المعنى
الموضوع له لازم له بمعنى انه يلزم الحكم المتعلق بمدلولات هذه الالفاظ تعلقه بكل فرد بخصوصه ونظيره من
الباغنوي كون دلالة الجمع المعرف على كل فرد مطابقة ولا وجه له المقدمة السادسة ما ذكر من معنى العام هو على
مصطلح الاصوليين واما المنطقيون فيطلقون العام والخاص على مفهومين يصدق احدهما على كل ما يصدق
على الاخر من غير عكس او كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر واعلم بعض ان فهم العموم اما بالعقل كترتب الحكم على
الوصف او بالعرف والعادة كما اذا اخبر احد بالامطار المتواترة في ارض مخصوصة في زمان يعتد به فالعادة تحكم
بوصول المطر الى كل جزء منها غير ممنوع منه او من اللفظ وهو المقصود هنا البحث الاول في ما يتعلق بالفاظ
العموم منهاج اختلفوا في انه هل للعموم لفظ موضوع له بخصوصه ام لا فذهب الاكثر الى الاول وقيل بالثاني
وهو بين قائل بعدم الوضع له اصلا وقائل بان كل ما يفيده فهو مشترك بينه وبين الخصوص وهو مذهب السيد و
جماعة الا ان السيد صرح بان الالفاظ المفيدة له خصت في عرف الشرع به وقيل بالوقف مطلقا وقيل به في
الاخبار دون الامر والنهي لنا ما يأتي من كون بعض الالفاظ حقيقة في العموم وكونه متبادرا منه ثم بعضها تعدد

عموم الاحكام الثابتة بعد الاذن ... ان مراد الاصوليين من العموم الافرادي ... ذلك ان هذا العموم ... واثبتوا لذلك الالفاظ هو الافرادي ... منه دام ظله

النقل والاشتراك بتم المط احتج المخالف الاول بوجهين احدهما ان المقصود من الوضع هو الفهم والخصوص معلوم البتة واما
العموم ففيه التردد اما لوقوع الخلاف او لان شمول جميع الافراد مظنون ظنيا والذي يغلب عليه كثير من الظنون
عند التعارض فالمناسب للغرض القول بكونه موضوعا للخصوص لكونه متيقن الارادة وبذلك التقرير يندفع
ما اورد على الدليل من انه يدل على تيقن الارادة دون الوضع وجوابه اولا انه اثبات اللغة بالترجيح العقلي
وهو غير جائز وثانيا منع عدم تيقن العموم بعد الوضع لما اذا وقع في كلام الحكيم ومنع تيقن الخصوص في كلام غير
الحكيم لجواز ان يراد به معنى اخر غير الموضوع له وقد يجاب ايضا بالمعارضة بان الحمل بالعموم احوط ورد بانه يتم في الايجاب
واما في الاباحة فهو بعكس الاحتياط بل ولا يتم في الايجاب مطلقا ايضا انه ربما كان الخصوص فيه احوط كما في
اقتل البصريين فان احتمال مخالفة الامر اهون من قتل النفس المحرم وثانيهما ما اشتهر من انه ما من عام الا وقد خص
وجه الاستدلال اما انه قد اعترف القائلون بالوضع للعموم حتى اشتهر بينهم ان اغلب العمومات مخصص فلو قلنا بالعموم
حقيقة لزم التجوز في الاغلب لان الغرض من العام في المثل ما ليس به من حيث كونه موضوعا للبعض ما صدق عليه من غير
تعيين وبالتخصيص بيان المراد فيقول ان غالب استعمال ما يدل على عموم مثلا هو بالعام في البعض فلو كان
عاما لزم التجوز في الاغلب والمراد ان المستفاد من المثل غلبة الاستعمال في الخصوص والغلبة علامة الحقيقة و
من هذه التقادير يظهر ضعف ما اجيب عن ان احتياج خروج البعض الى التخصيص ظاهر في الوضع للعموم وقد يجاب ايضا
بان مراده من المثل اما المبالغة وهي لا يكون الا مع وجود عام غير مخصوص فيثبت خلاف مطلوبه او العموم منفيا فيقتضي
نفسه فلا يصح للتمسك الا بناقض مطلوبه وفيه ان مراده العموم خارج نفسه وهو فيبقى الباقي وعموم ما هو مستفاد من
القرائن فلا ينافي مطلوبه فالتحقيق في الجواب منع اولوية تقليل المجاز وكون الغلبة علامة الحقيقة سلمنا لكن اذا
لم يكن دليل هناك على كون اللفظ حقيقة في الاقل احتج الثاني بالاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة والجواب منع
الاصل وبانه لو كان للعموم لعلم اما بالعقل ولا مجال له او النقل واحاده لا يفيد ومتواتره لم يوجد والا لاستوى
الكل فيه وجوابه مضافا الى المعارضة منع الانحصار اولا ووجوب القطع ثانيا واقتضاء التواتر الاستواء
ثالثا وبانه لولا الاشتراك لما حسن الاستفهام عن المراد لتبادر المطلوب ح وجوابه منع لزوم التبادر اولا
لعدم اشتراط الانعكاس ومنع عدم حسن الاستفهام ثانيا لانه لا يفيد غير الظن ودليل المتوقف يجري ابه
ظم ومن خصه بغير الامر والنهي استدل بالعموم فيهما بالاجماع على عموم التكليف وهو يكون بهما وفيه نظر من وجوه
منهاج الجمع المعرف يفيد العموم وقيل لا استدلال تقدم مقدمات الاولى ذكر جماعة من الاصوليين ان صحة
الاستثناء دليل العموم وظهر من بعضهم العلم وبنوا ذلك على ان الاستثناء هل هو اخراج ما لولاه لوجب الدخول
او لجاز فجمهور النحاة على ان الاستثناء اخراج شيء عن مدلول اللفظ بحيث انه راجع فيه لولاه والمبرد على كفاية
جواز الدخول ورد بانه لو صح لجاز الاستثناء عن الجمع المنكر ولكنه لم يجز باتفاق ائمة النحو ولذلك حملوا الا في
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله على غير وكونه وصفا وفيه منع عدم الجواز ومنع اتفاق النحاة والحمل في الاية
مبني على القول الاول فالاولى ان يرد بانه لا شك ان الاستثناء هو الاخراج كما هو المتبادر وبه صرح ائمة
اللغة والاخراج لا يكون الا بعد الدخول واما جواز فهو يكون اخراجا لا اخراجا بل نقول المتبادر من

الاستثناء

الاستثناء اي هذا الفعل دخول المستثنى منه فان كل من سمع قولك اكرم الرهط الا عمرا والشعراء الا زيدا يقطع المستثنى منه
بكون عمرو من الرهط وزيد من الشعراء وان لم يعرفهما ولا عموم اللفظي فيصح مبنى الاكثر ويثبت منه ان صحة دليل
العموم واعترض عليه بصحة اكرم عالما الا زيدا او جاءني رجال الا زيدا وبانه لو كان الاستثناء معيار العموم لكان غير
الواحد من اسماء العدد عاما وبان غاية ما ثبت هو وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه لا فيما يصح الاستثناء
فلا يكون صحة الاستثناء دليل العموم نعم يكون دليل صحته فيمكن ان يكون ما يصح الاستثناء منه مشتركا بين العموم
والخصوص فاذا استثنى منه يكون ذلك قرينة ارادة العموم وبانه المراد بصحة الاستثناء اما صحته عند المتكلم
او السامع ولا يعلم شيء منهما الا بعد العلم بالعموم والجواب عن الاول انه يرد لو لم يجز استعمال الا الاستثناء و
لكنهم جعلوها على وجوه منها الاستثناء ومنها ان يكون صفة بمعنى الغير وقالوا ان الثاني يكون اذا كان قبلها جمع
منكر او شبهه بل قال سيبويه بعدم اشتراط كون الموصوف جمعا او شبهه وصحة ان يقال لو كان معنا رجل
الا زيد لغلبنا ومن اشترط الجمعية علله بانه ليوافق حالها صفة حالها اداة استثناء من حيث تعدد ما
ما قبلها نعم جعلوا الاصل هو الاول فكلما يجوز ارادته لا يحمل الا عليه وكلما لا يجوز ارادته يحمل على الثاني كالجمع المنكر
والحاصل انه ان اريد صحة اكرم عالما الا زيدا صحته مع كون الا محمولة على اصلها فهي ممنوعة ولم يصرح احد بها وان
اريد مع خروجها عن الاصل كما صرح به فلا يضر ولا يخفى ان معنى الا صفة هو معنى الغير فالوصف بها بعدها
عندي ٣ اما مخصصة كجاءني رجل الا زيد اي رجل موصوف بانه غير زيد او مؤكدة نحو له علي ثلثة الا درهما اي موصوفة بانها
غير درهم فان كل ثلثة غير درهم واحد وبهذا يندفع ما يتوهم من عدم تفاوت معنى الا صفة والاستثناء فان
معنى ثلثة الا درهما على الاستثناء انها اثنان وعلى الصفة انها ثلثة وعن الثاني ان مرادهم من كون صحة الاستثناء
دليل فيما يجوز عمومه لا مطلقا بيانه انهم يقولون ان صحة الاستثناء دليل الدخول وهو قد توجب العموم وقد
لا يوجبه فانا كان المورد مما لو دخل كان عاما دل فيه على العموم والا فلا والحاصل انه دليل على العموم اللغوي اي
الشمول المتعدد ولكنه لا يوجب الاصطلاحي الا فيما اذا ثبت فيه اللغوي كان عاما اصطلاحيا ايضا ومرادهم ان كل
لفظ لو يشتمل على جميع الافراد كان عاما اذا صح الاستثناء منه يحكم بعمومه لا ان كل ما يصح الاستثناء منه يكون عاما
وعن الثالث ان الغرض من التمسك بصحة الاستثناء اثبات العموم لا نفي غيره وانما هو بالاصل وكلما يصح استعماله في
العموم لغة فهو موضوع له فلا يضر تحقق صحة العموم في المشترك ايضا وعن الرابع بان المراد صحته عند اهل العرف نظرا الى ثبات
وصحة السلب هذا غاية ما يمكن ان يقال في تصحيح كون صحة الاستثناء دليل العموم وبعد فلا يخلو عن البحث اذ لم يثبت
الا وجوب دخول المستثنى في المستثنى منه اي في مدلوله او المراد منه ولا يمكن ان يكون المراد من الدخول الجزئية
للاتفاق على صحة استثناء ما ليس بجزء ولا انه يستلزم عدم صحته عن العام الافرادي بل هو اعم منها ومن دخوله
في المصداق او الارادة ولو على البدلية والقول الجامع ان يكون داخلا في الحكم المتعلق به خصوصا او بدلا
لصدق الاخراج على استثناء ما كان كذلك حينئذ انه يدخل بدونه في حكمه يخرج معه ويختص على الدخول كا
بالبعض لا شاهد له فيصح الاستثناء من العام والكل والمطلق فلا يثبت منه العموم بل الافرادي الذي هو
المط الثانية للفظ المركب الشخصي اما النوعي اما يعم لكل من مفرداته وهي اجزائه المادية ووضعا مستقلا

وكذا الهيئة التركيبية التي هي جزئها الصوري ويعلم ان معنى الصورة هو ربط معاني المفردات بعضها ببعض على طريق
خاص بهذا التركيب كالتوصيف او التقييد او غيرهما وح فالازم حمل هذا المركب بدون القرينة الصارفة عن هذا
المعنى ولو كان لتلك الهيئة معنى اخر في العرف يخالف ذلك بأي نوع كان يعمل فيه بمقتضى اصالة تاخر الحادث
او يعلم معنى المفردات ويعلم ايضا ان لها هيئة تركيبية لها معنى ولكن لا يعلم ان معنى الهيئة التركيبية هل هو تركيب
معنى المفردات على نحو خاص من غير تغيير فيها اولا بل معناها يتضمن تغيير معنى المفردات او تجريدها عن المعنى بالمرة
كعبد الله علما وح لا يمكن الحكم بكون معناها هو الاول لان الهيئة التركيبية ايضا امر مفيد للمعنى توقيفي فلا يحكم
بمعناه الا مع العلم ثم اذا ثبت لها في العرف معنى يعمل فيه بمقتضى اصالة عدم النقل ولا يمكن اجراء اصالة تاخر الحادث
من جهة مخالفته لمقتضى معاني المفردات لان الوضع التركيبي غير الافرادي ولا يلزم من كون شيء معنى للفظ حال
الافراد كونه معناه حال التركيب ايضا وقد يكون ح في العرف لتركيب جزء من هذا المركب مع لفظ معنى ولتركيبه مع
اخر معنى اخر والازم ح حمل كل مركب على معناه لان الهيئة التركيبية الاولى غير الثانية فلا يثبت ما يثبت لاحديهما
من المعنى للاخرى ولو لم يعلم المفردات كلا او بعضا منفردا وعلم للتركيب معنى فيعمل معه معاملة ساير الالفاظ
المعلومة للالفاظ في اجراء الاصول المقررة نعم اذا صلح المعنى المركب لان يطابق اجزائه على اجزاء اللفظ بان يق
هذا الجزء من المعنى معنى ذلك الجزء من اللفظ فهل يحمل عليه او يجعل المعنى للمجموع المركب كل محتمل ولا دليل تام
على شيء منهما الثالثة قد سبق ان لاسم الجنس مع قطع النظر عن جميع اللحقات وضعا شخصيا وبالنظر اليها
وضعا نوعيا وان من الملحقات اللام وان المعنى بعد لحوقها اما الاشارة الى الحقيقة او الاستغراق او
احد العهود وقد عرفت اختلافهم فيما يستفاد من كل منها في المراد بها من المعهود الذهني بل الاستغراق ايضا
فاعلم ان ههنا بحثا اخر وهو في كون استعمال المعرف باللام في هذه المعاني كلها حقيقة او مجازا وهذا البحث تارة
يكون لتعيين المعنى الحقيقي من هذه المعاني مع تسليم اختلافها الاخر وفي ثبوت الوضع الاخر للهيئة التركيبية وعدمه واخرى لاجل البحث في
لاجل البحث في تعيين المستعمل فيه مع تعيين المعنى الحقيقي اما البحث الاول فياتي واما البيان الحق في الثاني
فنقول بعد البناء على كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الماهية والحقيقة خاصة انه لا ينبغي الريب في مجازيته
المعهود الذهني على الاولين المتقدمين في بيان المعهود الذهني ولا في كونه حقيقة على القول الاخير واما
على القول الثالث فالمصرح به في كلام التفتازاني انه حقيقة وهو لايخ عن الاشكال لان المفروض
ان المستعمل فيه هو الماهية الموجودة في ضمن بعض الافراد لا بمعنى ان يكون العوارض الفردية داخلة في المدلول بل
بمعنى ان المدلول مقارن لها وهو اللفظ بواسطة القرينة دال على تلك المقارنة زائدا على الوجود فهذا زائد معهاص
على الموضوع له واما الاستغراق فان قلنا ان المستعمل فيه مجموع الافراد فيكون مجازا قطعا وان قلنا انه الحقيقة
والعموم من القرينة اي هي الدالة عليه فيكون حقيقة لكن ان قلنا ان المستعمل فيه الحصص الموجودة من الماهية كما على
القول الثالث في المعهود الذهني فقيل بكونه حقيقة ايضا ويرد عليه الاشكال المتقدم بل هو هنا اظهر لفهم التعدد
ايضا واما المعهود الخارجي فالمصرح به في كلام الاكثر ان المراد منه الفرد فيكون على هذا مجازا الرابعة المعرف
باللام باقسامه لفظ مركب من اللام ومدخولها وهما جزآن ماديان له وله جزء صوري هو هيئته التركيبية

ولم يثبت

ولم يثبت لنا ان لكل من جزئيه معنى معلوما وضع له على حدة وان معنى هيئته التركيبية هو تركيب هذين المعنيين للمفردين
وضمها على نحو خاص من دون تغيير فيهما فان وضع هذه الهيئة التركيبية الحاصلة من ضم اللام ومدخولها المجرد ذلك غير
معلوم بل علمه معلوم حيث انهم يثبتون للتركيب معنى مغايرا لذلك كما هو ظاهر من معنى الجمع المعرف واسم الجنس على القول
بوضعه للمفرد بل وضع كل من المفردين على حدة ايضا غير معلوم اذ لم يثبت ان ما يقال انه معنى اللام هل هو معناها
بوصفها لها منفردة او الموضوع هو المجموع المركب من اللام ومدخولها او وضع المجموع المعنى المركب على هذا فالمعرف باللام
اما من قبيل القسم الثاني من اقسام المركب المذكورة في المقدمة الثانية او من القسم الاخير ويكون اللازم فيه
في تعيين الحقيقة والمجاز هو الفحص عن معنى المركب بخصوصه ولاختلاف الهيئات التركيبية فيه حيث ان المفرد المعرف
هيئته غير هيئة الجمع المعرف والتثنية كذلك فهكذا فاللازم هو التكلم في كل هيئة تركيبية منه اذا عرفت تلك
المقدمات واعلم ان المبحوث عنه في هذا المنهاج هو الجمع المعرف فنقول انه لا خلاف في افادته العموم وعليه
الاجماع في كلام جمع من الاصوليين ونبه في شرح التلخيص على اتفاق ائمة التفسير بل اللغة عليه تبادر العموم منه فان
السيد لو قال لعبده اكنس الحجرات فلم يكنس حجرة فضربه مولاه لم يستحق اللوم ولو لم يضع اعتذار العبد بعدم فهم
العموم ويؤكده احتجاج العلماء قديما وحديثا بعمومه في جميع موارده وتمسك الصحابة به كتمسكهم بقوله ع
الائمة من قريش واحتجاج ابي بكر بقوله نحن معاشر الانبياء وغيرها ويدل ايضا صحة الاستثناء عنه في
ما يقتضي العموم نحو قوله عز شانه فسجد الملائكة كلهم ويخلو ادخال الاستثناء عن الفائدة لولاه اذ المنكر ايضا يفيد
الجمعية وقد عرفت ضعف الاول وفي الثاني انه يجوز كونه مؤكدا لفظيا او معنويا ويكون التاكيد للتعيين
وفي الثالث جواز كون الاشارة الى الجنس او احد العهدين هو الفائدة فان قيل لو كان للعموم لوجبت
صرف المال الى جميع الفقراء لو اوصى بمال للفقراء قلنا لا يصرف للقرينة على عدم ارادة العموم في صورة علم حصرهم بل
جمع وعلم امكانه ولذا لو حصرهم بان اوصى للفقراء من اولاده يصرف الى الجميع ثم لا يخفى ان عمومه لا يختص
باحدى حالتي الاثبات والنفي ولذا لو قال لا تشتر الى النساء فنظر الجاحد بعض يستحق اللوم والعقاب في عمومه
في حال النفي عموم افراديكما هو ظ وهل كذلك في الاثبات ايضا المصرح به في كلام الاكثر ذلك وهو لايخ عن
اشكال اذ لا يفهم ذلك من قول القائل اعط الفقراء مائة درهم من مالي والقطع بالاكرام كل واحد من العلماء
في اكرم العلماء ليس للتبادر الافرادي بل لان اكرام الجميع لا يتحقق الا باكرام كل فرد والتحقيق ان الجمع المعرف
الواقع في الاثبات على قسمين احدهما ما لا يتفاوت فيه ارادة العموم الافرادي او الجمعي وهو ما يتوقف ثبوت
الحكم للجميع على ثبوته لكل فرد نحو اقتل المشركين واضرب الفاسقين وهذا اكثر الموارد وثانيهما ما ليس كذلك
كاعط الرجال عشرة دراهم وامثاله فان وجد دليل على ارادة احد العمومين والا ففي الحمل على احدهما نظر
مقتضى الاصل الحمل على المجموعي فوائد الاولى اسم الجمع وهو ما دل على احاد ولم يكن له مفرد من لفظه كالناس و
القوم اذا كان معرفا كالجمع بلا خلاف والماخذ الثانية الاضافة كاللام من ملحقات اسم الجنس في تقييد ما منحل ص
ما تقدم اللام من المعاني المذكورة من غير تفاوت والكلام فيها كالكلام فيه والتبادر الحاصل للجمع المعرف حاصل
للجمع المضاف ايضا واحتجاج الصحابة والعلماء والتفاتهم متحقق فيه فهو ايضا مثله الثالثة اذا ثبت عموم الجمع حقيقة

فهل يختص حقيقتها به او مشترك بينه وبين غيره والحق هو الاول للاصالة وعدم الاشتراك وقد صرح بعض المتاخرين
بالاشتراكها بينه وبين العهد وكلام العالم يحتمله ومنهم من قال بان العهد قرينة على ارادة المعهود فيمكن حمل كلام
العالم عليه وهو ايضا ممنوع نعم قد يفهم معه امر اخر موجب لظهور ارادته **منهاج عموم** مثل الكل والجميع وما تصرف
عنه وتوابعهما المشهورة وما يرادفها ظاهر حتى صرح التفتازانى والباغنوى وبعض اخر بخروجها عن محل النزاع
المتقدم ولكن صرح جماعة منهم الشيخ والرازى وصاحب المعالم بدخولها فيه وكيف كان لا ريب فى عمومها اى
التبادر بالتصريح اهل اللغة كاف فى اثباته وقد يستدل عليه ايضا بانها لو لم تكن للعموم بل اشتركت لكان نحو رايت
الناس كلهم اجمعين من كل للاشتباه مع انا نعلم ان مقصود اهل اللغة ازالة الاشتباه بتكريرها وبانهم [illegible]
جعلوا الكل نقيض الجزء وبانهم جعلوه سور للايجاب الكلى وهو عام لان نقيض السلب الجزئى ولولا عمومه لكانت
القضية محملة وهى فى قوة الجزئية والثانية ايضا جزئية والجزئيتان لا يتناقضان ثم انهم قالوا ان الغالب فى
لفظ الكل دلالته على التفصيل اى العموم الافرادى فيحمل عليه لما الحاقا بالاغلب وقد يثبت بالتبادر وجهة الاول
كثبوت الثانى ثم والتحقيق ان كل لفظة كلما يكون منونا ومضافا الى غير المعرف او الى المعرف وتبادر العموم
الافرادى عن الاولين واضح ومثلهما المضاف الى اسما الموصول واما الثالث فلا بل لا يبعد دعوى فهم المجموعى منه فا
للازم فيه الرجوع الى القرينة وبدونها الى الاصل هذا فى الاثبات واما فى النفى فالظاهر التبادر العموم الجمعى مطلقا
واما غير الكل مما ذكر فهو كالثالث فى جميع الحالات **منهاج** اسما الاستفهام نحو من وما واين وحيثما ومتى
واى يفيد العموم لانه لو كان للخصوص لما حسن الجواب بالعموم مطلقا مع انه يصح ان يجاب بكل العقلاء عن سؤال
من دخل دارك ولو كان مشتركا لما حسن للجواب مطلقا الا بعد السؤال عن ارادة العموم والخصوص لاختلاف
الجواب باختلاف الموارد ولا بالعموم الا بعد السؤال وبعبارة المستفهم العموم فان قيل لما كان العموم مفيد الخطر على جميع
التقادير حسن الجواب به قلنا لا يكفى ذلك بل تطابق الجواب للسؤال لازم ولذا لو قال من عندك من الرجال
لا يحسن ان يجاب بالنساء والرجال وقد يعارض بانها لو كانت للعموم لما حسن الجواب الا بلا او نعم لانه يصير بمعنى
على هذا اكل الناس عندك وجوابه ما ذكره الرازى من ان السؤال ما وقع عن التصديق بل عن التصور ففى من
عندك اذكر لى جميع من عندك ومعلوم انه لا يحسن الجواب عنه بلا ونعم ومن هذا يظهر معنى عموم اسماء الاستفهام و
هو ان الاستفهام يعم جميع من يتصف على تعلق لا يختص ببعض ففى عموم من ضربك ان الاستفهام يتعلق بكل من
صدر عنه الضرب ويسئل عن الجميع لا عن بعضه وعلى هذا ابتنى على عمومها التبادر ايضا فانه لو قال من اكرمت اليوم
يتبادر انه سئل عن جميع من اكرمته ولذا لو اقتصر على بعضهم يصح ان يقال له ما استوفيت الجواب وظهر
عما ذكرنا دفع توهم ان عمومها مع البدل وظهر عدم الحاجة الى ما ذكره الباغنوى بعد نقل توجيه عمومها بان من
ابوك يعنى زيد ابوك ام عمرو ام بكر الى اخرهم ورده بان العموم ح بدلى واحتماله من ان تامل من لهم فهى لا
على سبيل التردد يعنى ان من هذه الاشخاص جميعا من ابوك مع ان ما ذكره لا يوجب عموما فى معنى من فان قيل
يكون المعنى على ما ذكرت اذكر لى كل من هو ابوك فالاب لا يكون الا واحدا فكيف يتحمل العموم قلنا علم
الاب للحق لا ينافى قبولها الاستفهام عنه له كما فى من رحم الله كل من كان اباكم مع انه لو سلم فغير ضاير لانه يكون ح
قرينة على ارادة الخصوص **منهاج** اسماء الشرط مثل من وما واى واينما وايما ومتى ولو ما وكيفما

واخويتها

واى وحيث وحيثما مفيدة للعموم بالاجماع كما صرح به جماعة منهم والدى العلامة هو التبادر فان العرف يفهم من قولنا
من يعمل سوءا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن دخل دارى فاكرمه وما تصنع اصنع وايما الاجلين
قضيت فلا عدوان ومهما جئتنى اعطيتك ومتى جائنى زيد فاكرمه الى غير ذلك العموم ولذا لو قال السيد من دخل الدار
فاكرمه فلم يكرم بعض الداخلين استحق اللوم وكذا اذا قال ما يصنع زيد اصنع فلم يصنع بعض صنعه ومما يدل ايضا
بجواز الامتثال قبل السؤال فيمن دخل دارى فاكرمه ولولا العموم لم يجز لجواز ارادة الخصوص ولا يحصل الامتثال الا
مع العلم بالخصوص وفيه انه يجوز ان يكون مثل اكرم رجلا دخل الدار ثم العموم المستفاد منها افرادى بحكم التبادر فى حالة الاثبات
دون النفى الاثبات واعلم انه صرح جماعة منهم والدى العلامة طاب ثراه فى الانيس بان اى الشرطية ليست للتكرار و
فرعوا عليه ما لو قال اى رجل دخل المسجد فاعطه درهما انه الاقتصار على واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه
يعطى الجميع فيكون عمومها بدليا وقال فى التمهيد بعد التفريع المذكور وعلم انه يأتى اى فى كل فرق فالظاهر انه يصح ان
يقال اى اولادك اسن ولا يصح فى كل وكذا اى اولادك ضرب ان زيدا ام عمرو ام بكر ولا يصح مع كل اقول ما ذكره
من الفرق يصح فى اى الاستفهامية واما الشرطية فلا فرق بينها وبين كل فان المتبادر من اى رجل دخل فاكرمه
ليس الا كل رجل ولذا يحسن اللوم من ترك اكرام واحد من الداخلين فكان الاشتباه حصل من جهة الاستفهامية
مع ان عمومها ايضا ليس بدليا كما مر والظاهر ان الغفلة عن معنى عموم الاستفهام اوجبت ذلك كما وقعت لكثيرة
منهاج اسماء الموصول وهى من وما واى واية واللام والذى والتى وما يشتق منهما لا يفيد العموم الا اذا تضمنت
معنى الشرط وفاقا لجماعة منهم الشهيد الثانى والرازى وهو ظاهر العلامة خلافا للوالد والعضدى وبعض اخر و
قال الشريف والباغنوى المعانى الاربعة للام جارية لنا على الاول عدم التبادر ولذا يحسن السؤال بانه من
كان بعد قولك ضربت من اجنبيه وعدم دليل اخر ولنا على الثانى تبادر منه الا مع قرينة كوجود معهود غير الذى يتبادر
العموم من قوله نعم ما عندكم ينفد وما عند الله باق وما اعطاك الجند حرام ويدل عليه ان سياق الاية مفيدة
سببية الصلة للحكم وهى يقتضى العموم عرفا ولعدم تخلف المعلول عن علته وعن ذلك يظهر وجه اخر لافادة اسماء الشرط
العموم ايضا احتج المخالف بالتبادر وهو ممنوع وبقصة ابن الزبعرى وجوابها انها مختصة بما تضمن معنى الشرط مضافا الى
ان الرواية غير ثابتة ومعارضة برواية اخرى دلت على عدم العموم فايدة قد ظهر مما سبق ان لفظ ما يقع على وجه الاستفهامية
والشرطية والموصولة المحضة والمتضمنة معنى الشرط وان غير الثالثة مفيدة للعموم ولها ثلثة اوجه اخرى الزمانية والمصدرية والنكرة
الموصوفة اما الاولى فهى داخلة فى المصدرية والظاهر فيها العموم بحكم التبادر سواء كانت شرطية كما فى قوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم او غير شرطية كقوله ولى مقيم ما اقام عسيب واما الثانية كقوله نعم ما يبحث الجز ما سمعت فصل بافادتها العموم وهو
مشكوك فيه واما الثالثة فلا يفيده وقد علم الفرق بين الاستفهامية والموافق ظ واما فرق الشرطية والموصولة المحضة
ان الشرطية ما كان متعلقها سببا له وملزوما على اختلاف القولين وليست الموصولة كذلك بل يكون الاتيان بصلتها
لاعتقاد المتكلم ان المخاطب يعرف الموصول بهذا الوصف واما فرق المتضمنة لمعنى الشرط مع الموصولة ان المتضمنة هى الموصولة بالفعل او
الظرف المفيدة لسببية لما بعدها فى الحكم بالجزم وبهذا الوجه شابه الشرطية والموصولة ليست كذلك نعم يشبهها فى انه يشترط
البطلان يكون المتكلم بحيث يعتقد ان المخاطب يعرف الموصول باتصافه بهذا الوصف المستفاد من الصلة فعلى هذا الوجه

يفترق عن الشرطية وبينها فرقا اخر من حيث العمل حيث ان الشرطية تجزم مدخولها دون المتضمنة واما المصدرية فهي ما يأول الفعل الذي بعده بالمصدر واما الزمانية ما ينوب المدة والموصوفة ما ينوب بشيء وقد يتردد في بعض المواضع انها من اي الاقسام كما قيل في قوله عم خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه الحديث فشان الاصولي الفحص عن القراين فان وجدت والا فيعمل بمقتضى الاصل واعلم ان لفظ من ايضا يقع على غير الزمانية والمصدرية من الوجوه المذكورة ويظهر حكمها مما ذكر في ما **منهاج** النكرة المنفية على قسمين لا خلاف في افادتها العموم وهو الواقع بعد لا لنفي الجنس والصادقة على القليل والكثير كشيء واللازمة للنفي كاحد وديار والمدخولة لمن سواء كان النافي لا او غيرها وقسم وقع الخلاف فيه والمشهور العموم وهي الواقعة بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس والحق في الجميع العموم للتبادر فانه اذا قال لا رجل في الدار او ما رأيت رجلا فيها او لم يكن فيها رجل وليس فيها رجل يتبادر خلو الدار عن جميع الافراد ولذا لو وجد فيها واحد يصح التكذيب والتناقض الحكم كلمت اليوم شيئا ما كلمت اليوم شيئا ولذا يكذب الاول بالثاني ولقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ردا على قول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء وللاجماع على اسلام من تكلم بكلمة التوحيد واما قولك ليس رجل في الدار بل رجلان فقرينة التخصيص موجودة ولا فرق في ذلك بين المفرد والتثنية والجمع الا ان الاخيرين ظاهران في نفي جميع افراد التثنية والجمع دون الوحدات والمراد بالنفي هنا ما يعم النهي ايضا وقد اورد عليه مثل ما كل عدد زوجا واجيب بانه تخرج عن القاعدة ولا يخفى ما في الايراد والجواب من الغفلة فان ما وقع في سياق النفي وهو كل عدد ليس نكرة بل هو عام فيفيد نفي العموم واما زوجا ولئن كان نكرة الا انه غير مراد من النكرة المنفية لان المراد بها ما كان محكوما عليه بنفي حكم فانك اذا قلت لا رجل قائما فالنكرة المنفية رجل لا قائما واما النكرة الغير المنفية فهي اما واقعة في سياق الشرط او الاستفهام او غيرهما اما الاولى فالمشهور افادتها العموم وانكره بعضهم والحق المشهور ايجابا كان الشرط او سلبيا لاجل التبادر فانه اذا قال المولى ان رأيت عالما فاكرمه او ان جاءك فاسق فاضربه فلم يكرم واحدا او جلس فاسقا فضربه السيد لم يكن ملوما وكذا الوكال لو كسب بها فلك نصفه وكذا الوكال ان لم تكسب علما فاضربه فانه يتبادر ان الضرب تعلق بعدم كسب شخص من العلوم كما هو معنى العموم في النكرة المنفية واما انه لو كسب علما واحدا لم يستحق الضرب هو ليس من المنطوق الذي كلامنا فيه واما في مثل ان كسب درهما فانت حر فالقرينة وهي عدم تكرر الحرية قائمة فمن الاحتجاج بالتبادر فظهر ان عمومه من جهة اللفظ لا من خصوص تعلق الحكم بالطبيعة وان افادة من هذه الحيثية ولذا الحكم باستفادة عموم النكرة المنفية من اللفظ مع عدم الفرق بينها وبين الشرطية واما الثانية فهو اما في سياق الاستفهام الانكاري او غيره والاول يفيد العموم لكنه اذا كان ايجابيا كان عمومه من جهة الانكار دون اللفظ وان كان سلبيا فبالعكس واما الثاني فلا يفيده ان كان ايجابيا فان قول السائل هل دخل رجل في الدار لا يفهم منه السؤال عن جميع الداخلين ويفيده ان كان سلبيا فانه اذا قيل هل لم تعلم شيئا كان المعنى هل تعلق علم علمك بجميع الاشياء واما الثالث فالحق عدم عمومه مطلقا وقيل بالعموم اذا كان في محل الامتنان وقيل اذا كان في سياق الامر تمسكا بما ضعف **منهاج فائدة اصول** مراد الاصوليين من النكرة هنا ليس معناها المصطلح عند النحاة وهو لو احد لا بشرط علم التعيين فانه لا عموم فيه وان كان منفيا بل ما

الواقع في الامتنان نحو ونزلنا عليكم من السماء ماء ليطهركم به وفي مقام الامر نحو اعتق رقبة واستدل القائل بالعموم في الاول وهو والد العلامة في الانيس بان الامتنان مع العموم اكثر ولا يخفى ما فيه فان الكثرة في الامتنان مع العموم ممنوعة مع انها لو سلمت فالمعلوم في مقام الامتنان هو مجرده او قيد معتد به منه واما انه يجب ان يكون الامتنان بكل ان فيه فلا دليل عليه واحتج القائل بالعموم في الثاني وهو الرازي في المحصول ونسبه الى الاكثر بانه اذا قال الامر اعتق رقبة يخرج المامور عن العهدة باتيانه بكل ما صدق عليه الرقبة اي فرد كان ولا يخفى ان الثابت منها هو العموم البدلي دون الاستغراقي الذي كلامنا فيه وهذا العموم ايضا انما نشأ من جهة اصالة البراءة لا من جهة اللفظ فقط كما يقتضي كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد كان كما في تحقيقه في بحث المطلق منه دام ظله

بيانه انه اذا قال احد في مقام الانكار اعلمت شيئا او رجلا يفهم منه انه يريد ان الحق لم يعلم شيئا ... في قوة النكرة المنفية ... رجلا فمعناها بعينه هو معناها ... ومن جهة الانكار ... منه دام ظله

يراد

يرادف اسم الجنس وان كان مشابها للنكرة في كونه منونا ويظهر مما ذكرنا كلام الباعنوي ايضا **الثانية** صرح جماعة منهم البيضاوي في المنهاج بان افادة النكرة المنفية العموم بالقرينة وهي النفي وقال الباعنوي انها مستعملة في معناها الحقيقي عند الاثبات ولكن يلزمها العموم بالنسبة الى المفهوم وحاصله انها مستعملة في الاثبات والنفي في معنى واحد ويلزمها في النفي ما لا يلزمها في الاثبات ولازم الكلامين عدم كونها حقيقة في العموم لانه اما تكون مستندا الى القرينة او يكون لازما للمعنى الحقيقي ويكون دلالتها على العموم دلالة التزامية بتبعيته لكن هذه القرينة واللزوم لما لم يكن منفكا عن هذه النكرة يثبت منها العموم دائما وقعت ثم الظاهر من كلام الباعنوي لعدم تفاوت معناها في حالتي الاثبات والنفي فان معنى رأيت رجلا رأيت هذا الفرد وهو بعينه معنى ما رأيت رجلا ثم يلزم عدم رؤية العموم دون رؤيته ولكنه على القول بوضع اسم الجنس للماهية او الفرد المنتشر وبناء على كونه موضوعا للخصوصيات الافراد فلا اذ لا يلزم نفي الفرد العموم فلا بد فيه من القول بوضع المركب لما يفيد العموم **منهاج** قد وقع الخلاف في المفرد المعرف والنزاع فيه في ثلث مقامات الاول ان المفرد المعرف باللام الذي يستعمل في المعاني الثلثة المتقدمة هل هو يفيد العموم حقيقة مشتركا ام لا الثاني انه على تقدير افادته له ولغيره مع عدم القرينة هل يحمل عليه او على غيره او لا يحمل على شيء منها الثالث ان المعرف بلام الجنس الذي هو احد اقسام المعرف هل يفيد العموم ام لا بمعنى انه معناه كيف فالعموم فيتم للماهية بمعنى انه هل يلزم من ارادة الجنس عموم افراده ام لا اما المقام الاول ففيه قوال افادته العموم ولكل من المعنيين الاخرين حقيقة بالاشتراك وهو الظاهر من كلام بعضهم وكونه حقيقة في الجنس خاصة وهو الظاهر من كلام جماعة وكونه حقيقة فيه وفي العهد نقله في العدة عن ابي هاشم ونسبه الباعنوي الى علماء المعاني وبعض المتاخرين الى اكثر البيانيين والاصوليين ونظر من المعالم وجود القول بكونه حقيقة في العموم خاصة ايضا بل صرح بانه لا نزاع في افادته العموم وانما النزاع في غيره وعن المحصول انكار مجيئه له بل النزاع في تعيين الحقيقة من ساير المعاني فالحق هو الثاني اذ لا ريب في دلالته على الجنس حقيقة والتصريح به ونفي الريب عنه في كلام الادباء والاصوليين متكرر بحيث يستفاد منه اجماعهم عليه فالاصل عدم الاشتراك ولانه المتبادر منه عند عدم القرينة وكذا يفهم الاختصاص من قولنا العالم زيد وزيد هو العالم بخلاف زيد عالم ولم اعثر لساير الاقوال على دليل ومن هذا يظهر وجوب الحمل على الجنس بدون القرينة للاصل بل صرح بعضهم بالحمل عليه مع الاشتراك او الحمل بالمعنى ايضا لتحقق الجنس مع الفرد او الافراد فهو مراد قطعا فينفي الزائد بالاصل الا مع القرينة نعم قال في التمهيد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة ومن فروعها لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها انه اذا حلف ان لا يأكل البطيخ قال بعضهم لم يحنث بالهندي وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها انه لو حلف لا يأكل الجوز لا يحنث بالهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان الطلاق عليه معهودا في عرفه حنث منه الحاق الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس انتهى وفيه ان تقدم العهد ان كان محصلا للعلم او الظن المعتبر بالمراد فينفي احتمال غير العهد وان لم يكن كذلك وكان مراده انه يصح ارادته فلا يصلح دليلا للحمل وايضا اصالة البراءة قد لا يقتضي الحمل على العهد او تقتضي غيره ثم المستفاد من امثلته ان مراده بالمعهود

كما اذا حلفوا ان يعتق رقبة ... الماء ... ما لم ...

ما عدا استعمال اللفظ فيه هو تبادرة وعلى هذا فيرجع الى ما اشبه من انصراف المطلق الى الشايع فح فان كان الحمل على
العهد وجب ولكنه غير العهد الذى فيه الكلام ويقتضيه اللام مع ما فى استدلاله ما قاله البراشرح ايضا وما ذكر ظهر
قولهم فى المقام الثانى ايضا واما الثالث ففيه اقوال عدم افادته العموم مطلقا وافادته له كك والتفصيل بعدم الافادة
لغة والافادة شرعا دليل الاول وجوه الاول عدم منافاته للحقيقة للوحدة والكثرة وتحققها مع كل منهما فلا
تدل على شئ منهما الثانى عدم توصيفه بالجمع ولا تاكيده به فلا يقال جاء الفقيه العلماء ولا انفسهم واحتمال ان
يكون ذلك لعدم التشاكل اللفظى مردود بان الوصف والتوكيد يتبعان المعنى لا اللفظ ولان من سمى رجلا بالعلماء
لا يوصف بالجمع ولا يوكد ولو سمى طايفة بالعالم يوصف به ويوكد والثالث عدم اطراد صحة الاستثناء
منه ودليل الثانى وجهان احدهما ما حكى عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وثانيهما
قوله تعم ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا وفيها ان الاستعمال اعم من الحقيقة وان المفيد اطراد صحة التوصيف
والاستثناء وهو ممنوع مع ان فى دلالة الاستثناء على العموم ما عرفت وقد يرد الاول ايضا بانه لا يدل على العموم الذى
مدلول العام كل فرد ومدلول الجميع مجموع الافراد وفيه ما مر من ان عموم الجمع ايضا افرادى ودليل الثالث اما
على الجزء الاول فدليل الاولين واما على الثانى فانه اذا ورد فى كلام الشارع فالمراد منه اما الماهية من حيث هى
او الفرد والثانى اما يراد به البعض او الكل وارادة الماهية ممتنعة فى الاحكام الشرعية لانها تجرى على الكليات باعتبار
وجودها وكذا البعض لانه اما المبهم او المعين الثانى مفقود لان الفرض عدم التعيين والاول يوجب الاغراء المبهم صح
بالجهل والتكليف بما لا يعلم فتعين الثالث فلا يراد عليه من وجهين الاول انه مبنى على امتناع تعلق الاحكام
بالطبايع وهو غير صحيح بل الحق تعلقها بها وصيرورتها بنفسها متعلقة للاحكام وان توقف وجودها على الافراد
وفيه انه خلط بين تعلق الحكم بالفرد وتعلقه بالطبيعة باعتبار الوجود ومبنى الدليل على الثانى وبناء الايراد
على الاول والتوضيح ان ههنا امرين احدهما ان الحكم هل يتعلق بالطبيعة او الفرد والثانى انه اذا قلنا بتعلقه
بالطبيعة فهل هو متعلق بالطبيعة الموجودة فى الخارج كالحوضية للحل والافتراق البعد للسواد او متعلق بها مع قطع | تفريق ربا
النظر عن وجودها الخارجى ايضا كالعارض لماهية الحيوان الناسية لماهية الانسان ولا شك ان الاحكام الشرعية ثابتة
للماهيات الموجودة فى الخارج فان السببية والشرطية والطهارة والنجاسة والجواز والوجوب والحل والحرمة وغيرها
متعلقة للطبايع الموجودة بل ههنا امر اخر وهو انه اذا قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة الموجودة فهل هو متعلق بها باعتبار
اعتبار انفسها او باعتبار وجوداتها ولا يمكن انكار الثانى فان معنى حلية البيع حلية ايجاده وحرمة الزنا حرمة
ايجاده ومعنى سببية العقد ان وجوده سبب وهكذا ولا دخل لذلك بتعلق الحكم بالافراد وعلى هذا فراد المستدل انه
اذا كان التعلق بالماهية الموجودة باعتبار وجودها فهو اما يتعلق بها اينما وجدت وكيف وجدت وبعبارة
اخرى باعتبار جميع وجوداتها او يتعلق بها باعتبار بعض وجوداتها الى اخر الدليل والثانى ان المراد بالبعض
المبهم ان كان لشرط الابهام فامتناع ارادته مسلم وان كان فردا ما فلا نم امتناع ارادته كيف مع انه يتعلق التكليف
به فى مثل اعتق رقبة وحج يوما وهذا وان كان واردا ولكنه لا يجوز ارادة فرد ما فى جميع الموارد بل يختص بالاطلاق
فان ارادة فرد ما من قوله خلق الله الماء طهورا واحل البيع الماء قدر كر وللذكر مثل حظ الانثيين واحل

البيع وامثالها غير جايزة لجعلها الكلام لغوا بل قبيحا ومستهجنا والاسعف ومنه يظهر عدم جريان الدليل فى جميع
الموارد بل ههنا كلام اخر وهو ان الكل ايضا كالبعض المعين فى فقد الدليل على تعيينه فلا مرجح له عليه بل ههنا احتمال
اخر وهو الاجمال وليس مثله فى كلام الشارع لتعزير ولزوم اللغو انما هو اذا لم يكن هناك مبين ولعله كان ولم يصل
الينا واصالة عدم معارضة باصالة عدم ارادة شئ واحد معين من المعانى المذكورة مع انه قد يكون فى المجمل
ايضا فايدة وعدم ظهورها علينا لا ينفيها وبذلك ظهر ضعف هذا الدليل نعم ههنا مسلك اخر حسن وهو انه
اذا تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هى هى يجب تحققه انما تحققت والا لم يكن الحكم ثابتا لها وهى لا ينفك عن شئ من
الافراد فيثبت الحكم للماهية المتحققة فى ضمن جميعها وهو معنى العموم والتوضيح انه لا شك ان الطبيعة وجودها فى الخارج
انما المتعدد هو الافراد فلا يمكن ان يثبت لها حكم وعدمه لاستلزامه اجتماع النقيضين فيكون الثابت لها احدهما
فقط فاذا ثبت لها من حيث هى هى حكم لا يمكن انفكاكه عنها ما دام هو ثابت لها ومقتضاه تحققه تحقق الطبيعة وبعبارة
اخرى انا نحكم للطبيعة من حيث هى هى لا يمكن ثبوت عدمه لها ما دام ثبوت الحكم لها ولذا يجعل قولك الرجل خير من المرة
منافيا لقولك المرة خير من الرجل اذا اريد بهما الجنس فكلما تحقق الجنس تحقق الحكم وهو العموم فان قيل وان كان
مقتضى ثبوت الحكم للجنس ذلك الا انه يمكن ان يكون مقتضى التشخص عدمه فى بعض الموارد فيعارض مقتضى الجنس فلا يمكن
الحكم بالعموم قلنا ان ثبت اقتضاء بعض التشخصات العدم فلا نحكم بالعموم وانما الكلام فيما لم يثبت والاصل العدم فان قيل
اذا كان الحكم مقتضى الجنس فلا يمكن التخلف مع انه قد يتخلف عنه فى الشرعيات قلنا لا يتخلف اذا لم تعارضه مانع والتخلف مع
المانع جايز وقد يعارضه مقتضى العدم فى بعض التشخصات فيتخلف ولا يخفى ان الثابت من هذا الدليل لزوم العموم لتعلق الحكم
بالطبيعة عقلا فلا يختص بالشرعيات بل يفيد لغة ايضا لانه لازم مدلوله اللغوى ولا ينافى ذلك ما سبق من عدم اطراد
جواز الوصف والتاكيد بالجمع ولا الاستثناء لانها من توابع نفس المدلول لا لوازمه ثم لا يخفى ان هذا الدليل وان كان
تاما ولكنه لا يثبت العموم كليا فى كل لان الاحكام المتعلقة بالطبايع على قسمين قسم يسقط ويرتفع بمجرد ايجاد للماهية
وهو الوجوب والندب فانه اذا وجب ايجاد ماهية وهى يوجد بايجاد فرد واحد والوجوب يسقط بايجادها
فبمجرد ايجاد فرد يرتفع الوجوب وكذا الندب فلا يجب ولا يندب غيره وقسم ليس كذلك كساير الاحكام فانها لا يرتفع
الا برافع شرعى اخر والعموم انما يلزم الثانى دون الاول وثبوت العموم البدلى للاول غير المطلوب والقول بانه ايضا
كان عاما ولكن سقط وان جدا ولنا ان نستدل على استلزام المعرف بلام الجنس للعموم بالتبادر فانه مما لا شك فيه انه
اذا قال الطبيب الغفونية مسهل او الماء بارد يفهم منه كل احد العموم ولذا ترتهم يتعجبون كل من نصيره الاسهال عن شرب
كل فرد من الغفونيات وهذا امر ظاهر جدا لا شك فيه من دخل العرف وليس المراد انهم يفهمون العموم من ذلك اللفظ
حتى تقابل الجنس بل المراد ان المتبادر من اثبات الحكم للجنس هو العموم لذا يكون بالعموم وقيل جنس السقمونيا مسهل فالعموم لازم معنى
المعرف بلام الجنس ويتبادر كتبادر المفاهيم ولكن هذا يختص بغير الوجوب والندب من الاحكام واما الامر بل
بقرينة الحال وهى عدم امكان الاتيان بجميع الافراد لا يمكن ارادة معنى يلزمه العموم تتميم لا شك فى افادة المفرد
المعرف بلام الجنس الواقع فى موقع النفى او النهى العموم اذ لا يتحقق الاجتناب عن الجنس ولا انتفاؤه الا بالاجتناب عن جميع الافراد
وانتفائها منهاج لا خلاف فى ان الجمع المنكر يصح اطلاقه على العموم ولا فى انه ليس موضوعا له خاصة بل هو مشترك بين جميع
مراتب الجموع لفظا او معنى وانما الخلاف فى انه اذا وقع مطلقا فهل يحمل على العموم ام لا فالاكثر الى الثانى فى السبع الى الاول

وهو مختار القاضي الباقلاني وجعل مختارهما قولين خطاء والحق هو الاول لان دلالته على احاد الجماعات على السواء ولا
دليل على تعيين الجمع الا ان تيقن ارادة الاقل وتعلق الحكم به اوجب الحكم به فينتفي الزايد بالاصل والاستدلال الاول يصح
تفسيره باقل الجمع وبقياسه على الواحد المشترك لفظا او معنى ممنوع فيه لصحة التفسير بالمجاز وباحد معنيي المشترك
وان قلنا يحمل المشترك على الجميع والحق عند الاطلاق ولان دليل الخصم على حمله على العموم جار في الواحد وهو تقول به وفيه
ايضا اجمع المخالف بين جمعيا احدهما انه حقيقة في جميع المراتب فيلزم حمله عليه اما لان المشترك يحمل على الجميع عند
الاطلاق او لانه ايضا احدى حقايقه المتناوله لسائر الحقايق وهو موجب للترجيح والجواب منع حمل المشترك
على جميع معانيه سلمنا ولكن المشترك الذي يقال فيه ذلك هو اللفظي وكونه مشتركا لفظيا ممنوع واما التعليل
الثاني ففيه منع صلاحيته للترجيح ومعارضته مع تيقن الاقل وثانيهما دليل الحكمة المتقدم في المفرد المعروف
قد عرفت ضعفه **منهاج** اقل مراتب الجمع ثلثة خلافا لجماعة منهم القاضي ابو بكر وابو اسحاق فقالا انه اثنان
وقيل واحد وليس الخلاف في لفظ بل في صيغته الموضوعة له سواء كانت لجمع العقلاء او لكثرة المكسرة والسالم وكذا ضمايرها
واما صيغ المتكلم مع الغير فهي تطلق على الاثنين حقيقة بلا خلاف فلنا تبادر الزايد عن الاثنين وعدم تبادرهما
ولذا لو قال السيد لعبيده الثلثة قوموا فلم يقم واحد منهم يلام ويذم ولذا يكذب القائل رايت رجالا بما رايت
الا رجلين ويؤيده قصة ابن عباس وعثمان واختلاف صيغة التثنية والجمع بانفسها وبالتوابع والضماير والموصول
والاشارة والعلامات وانما جعلناهما مؤيدين لا دليلين لجماعة لعدم ثبوت الاول وعدم دلالة الثاني دلالة
كافية وقد يستدل ايضا بان الوضع لما فوق الاثنين معلوم والاصل عدم الوضع له وهو يصلح لدفع الاشتراك
اللفظي دون المعنوي لاستواء نسبة الاصل الى القدر المشترك بين الثلثة فما فوقها والاثنين فما فوقهما
احتج المخالف اولا باستعمالها في الاثنين وارجاع ضميرها اليهما في ايات كثيرة وبقوله سبحانه فان كن نساء فوق
اثنتين بجعل القيد احترازيا بجعل معنى الاجتماع فيهما وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن
الاول بمنع الاستعمال اولا ومنع دلالته على الحقيقة مطلقا ثانيا وهو الجواب عن الثاني مضافا الى عدم امكان
جعل القيد للاحتراز لان حكم الاثنتين ايضا حكم ما فوقهما فهو توضيح لمعنى النساء وعن الثالث ان النزاع ليس
في لفظ الاجتماع بل في صيغة الجمع وهو الجواب عن الرابع مضافا الى عدم ثبوت الخبر واحتمال ارادة كونهما في
حكم الجماعة في الفضل والثواب بل هو الظاهر لبعد تعلم اللغة عن مرتبته ووظيفته مع انه لو دل لكان دليلا على
ان الاثنين ليس جماعة لغوية والا لم يكن حاجة الى البيان ولم اعثر للمخالف الثالث على دليل الا ما روي ان
المؤمن وحده جماعة ويعلم جوابه مما سبق هذا هو الكلام في الحقيقة واما على التجوز فالظاهر صحة الاطلاق على
الاثنين بل الواحد ايضا لعلاقة المشابهة في التعظيم او مثلها ويستعمل في العرف كثيرا وقد يمنع ذلك وهو
شاذ نادر **منهاج** نفي الفعل نحو لا اكل ولا استعمل الماء يعم جميع انواع الاكل والاستعمال للتبادر ولانه
نفي على نكرة لان النحاة كلهم متفقون على ان الجمل نكرات اما لاتصافها بالتنكير باعتبار نفس الجملة كما هو
ظاهر عباراتهم او باعتبار المفرد الذي يسبك منها على ما اختاره المحققون الذاهبون الى ان التعريف و
التنكير من خواص الاسم وكذا اذا كان الفعل متعديا فهو عام في مفعوله لما ذكر وخلافا لابي حنيفة
في الاول مطلقا وفي الثاني في الحلف ضعيف ودليله سقيم **منهاج** ان الترادلة في الاول مختص بنفي الاستواء

اختلفوا فيما اذا حكى الراوي عن المعصوم حالا بلفظ مدلوله العموم كما في قوله قضى بالشفعة للجار وبنهي عن
الغرر في انه هل يحمل على العموم ام لا ذهب ابن الحاجب والعضدي الى الاول والاكثر ومنهم السيد والشيخ الى
الثاني ونقلوا عن بعض الناس تفصيلا وهو الفرق بين ما اذا حكى ما يدل بظاهره على وقوع فعل منه
كقوله قضى بالشاهد واليمين وقتل المسلم بالكافر وما يدل على صدور قول منه كقوله قضى بان الشفعة للجار
وامر بقتل المسلمين بالكفار فحكم بالعموم في الثاني دون الاول وهو الاظهر اما عدم عموم الاول فلانه محتمل
حيث ان فعله عليه السلام لا يقع الا على وجه خاص ووقع مخصوصه واما عموم الثاني فلان المفروض حجيته وايقاعه انما
دال على العموم فلا وجه لرده منه بنقل الحكم بالعموم ولو كان الكلام محتملا للوجهين اذ لا يخصص علم الا بمخصص معلوم
واحتمال كونه على وجه يقتضي التخصيص لا يخصص احتج بانه الناقل للعموم مطلقا باحتمال التوهم والاجتهاد من
الراوي وجوابه ظاهر واحتج المنكر بكونه عدل عارف فالظاهر عموم ما حكاه مما يدل بظاهره عليه وجوابه
انه لولا المخصص القطعي وهو ما مر في الاول **منهاج** قد يكون الكلام بحيث لا يستقيم الا بتقدير ويسمى مقتضيا
وهو اما لا يحتمل الا تقديرا واحدا فالحكم ظاهر او يحتمل تقديرات متعددة فان تعين واحد لحجة فيتعين والا
فاختلفوا فيه فالمشهور انه يحمل لاحتمال الكل واحد فالكل وقيل بالاول وقيل بتقدير الكل للتفهيم استواء الجميع و
بطلان الترجيح بلا مرجح وترجيح البعض على الكل بتيقن تقديره فينفي الزايد بالاصل ورد بانه هذا لو
اعتبر كل من المقدرات على حدة اما لو اعتبر واحد عام للجميع فنسبته الى مخالفة الاصل مع كل واحد مساوية
والثاني اصالة عدم تعلق اصل الحكم بالزايد على البعض وللثالث بطلان اعتماد البعض المعين لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح ولزوم الاجمال في غير المعين فتعين الكل ويتبادر من مثل لا ملك لنا وليس للبلد
سلطان اذا وجد اصل الملك والسلطان وكونه اقرب المجازات الى الحقيقة حيث ان اثبات امر
لجميع الاحكام التي اقرب الى اثباته لنفسه من اثباته لبعض احكامه ونفي كل الاحكام اقرب في نفي ذاته من نفي
بعضها وصحة الاستثناء والجواب عن الاول بان ترجيح الكل ايضا ترجيح بلا مرجح مع ان بطلان الاجمال بالاطلاق
غير مسلم وكونه خلاف الظاهر لو سلم لا يرجحه على خلاف مرجح الاصل لترجيح الاصل على الظاهر الا في
مواضع منصوصة وعن الثاني بمنع التبادر وخروجه عن البحث لو سلم وعن الثالث منع وجوب
حمل اللفظ على اقرب المجازات مطلقا كما مر وعن الرابع منع صحة الاستثناء مطلقا ومنع دلالتها على
العموم لو سلمت واعلم انه قد لا يستقيم مثل هذا الكلام بان يكون تجوز في الملك ومن غير تقدير فيرجح
في تقديم الاضمار او المجاز الى حكم تعارضهما فان رجح الاضمار يبقى الاجمال بحاله وكذا ان رجح المجاز و
تعدد فلا مرجح وان اتحد يحمل عليه ثم الفرق بين هذه المسئلة وما سيأتي في بحث المجمل من ان قوله
لا صلوة الا بطهور والتحريم المضاف الى الاعيان هل هو مجمل ام لا ان الكلام هيهنا في ان هذه الاشياء
هل هي عامة ام لا بل مجملة اذا لم يتعين احد محتملاتها وما يأتي في انه مع عدم كونها عامة هل يتعين
احد محتملاتها بدليل ام لا **منهاج** قالوا ترك الاستفصال في مقام الاحتمال يفيد العموم ولتوضيح
العنوان نقدم مقدمة هي انه نقل في تمهيد القواعد حكما وبنيهما الى الشافعي احدهما ان

ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزله منزلة العموم وثانيهما ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الا
حتمال كساها ثوب الاجمال ويسقط بها الاستدلال ويظهر من الاسنوي والوافية ان هذين الكلامين واردان
في محل واحد فيتعارض احدهما الآخر ونسب في التمهيد ذلك الى بعض اصحاب الشافعي ايضا وذكر السيد و
الشيخ في الذريعة والعدة الحكمين في محلين قال في الاول بعد في بيان حكم حكاية فعله صلى الله عليه وآله ما
خلاصته وفعله اما يكون الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان يا خذ من بين رجل ملكا من غير ان يعلم
جهة خذه فيكون مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها
وكذلك لا يجوز ان يحتج في من افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره فعليه الكفارة بما روى
ان رجلا افطر فيه فامره بالكفارة لان ذلك كما قلنا قضية في عين لا يجب تعديها فان قيل فما قولكم
في جوابه عن سؤال سائل هل يكون عاما او خاصا قلنا اذا سئل عن حكم المفطر فجوابه لا يخلو عن ثلثة
اما يكون عام اللفظ كان يقول كل مفطر عليه الكفارة او يكون في المعنى عاما نحو ان يسئل عن رجل
افطر فيقع الاستكشاف عما به افطر ويقول عليه الكفارة فكانه قال من افطر فعليه الكفارة او يكون
السؤال خاصا والجواب مثله فيحمل على الفعل الذي يحكم في حكاية فعله بعدم العموم وفي حكم بعد سؤال من
غير استفصال بالعموم وقريب منه قول العدة فقال او لا بعدم العموم في حكاية افعاله ثم قال فاما اذا سئل
عن امر فاجاب ينظر فيه فان كان عاما حمل على عمومه وان كان يفيد الحكم فيما سئل عنه نظر فيما
سئل فان كان واقعا على وجه واحد فالجواب يحمله واذا كان ذلك غير معلوم من حاله كان الجواب
في حكم العموم نحو ان يسئل عن رجل افطر في رمضان ولا يعلم بما ذا افطر فيجاب بايجاب الكفارة صار
كانه قال كل من افطر فعليه الكفارة ومتى كان المعلوم للرسول انه افطر بوجه واحد وكان سؤاله
منبئ عن ذلك فجوابه مصروف اليه انتهى وظهر من كلامهما اختلاف المورد فيها وعليها يحمل كلام الشا فعي
ويصرح بذلك شيخنا الشهيد في قواعده قال والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال
ان الاول ما كان لفظا وحكم بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيرسل
الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية واما قضايا الاحوال فهي الوقائع التي حكاها الصحابي ليس
فيها سوى مجرد فعله ص ويحتمل ذلك الفعل وقوعه على وجوه متعددة انتهى خلاصة كلامه
وظهر بما ذكرنا ان هيهنا مسألتين احديهما انه اذا حكيت فعلا او حالا عن المعصوم من غير بيان كيفيته
وجهته فهل يفيد العموم لا وثانيتهما انه اذا حكم بحكم بعد سؤال من غير استفصال هل يفيد ام لا
والاولى لا خلاف حكمها في مثل حكاية الراوي والثانية هي المذكورة هنا اذا عرفت ذلك فنقول
ان السائل اذا سئل عن واقعة فاما يكون السؤال عن واقعة وقعت وهي محتملة لان يقع على
وجوه او عن واقعة على تقدير وقوعها ولها وجوه وعلى الاول اما يعلم ان المسؤول عالم با
لوجه الذي وقع او يعلم انه غير عالم او لا يعلم حاله وعلى التقادير اما يكون احد الوجوه ارجح
من حيث الوقوع بحيث ينصرف السؤال عند الاطلاق اليه عرفا او لا فنقول ومن هذه الصور ان ظاهر

المنقول

٧

المنقول عن الشافعي والسيد وعميد الدين في شرح التهذيب افادة العموم في جميع الصور وان امكن تخصيص كلما تهم بما
اذا لم ينصرف السؤال الى بعض الوجوه وصرح الشيخ المفرد بين ما اذا علم المسؤول حال الواقعة وبين غيره وهو
ظاهر وصرح طائفة من المتاخرين بحكم بالعموم في الثاني وبعدمه في الاول ولكن كلام اكثرهم صريح بالفرق بين
ما اذا تساوت الوجوه او لم يتساو وحاصله يرجع الى الحكم بالعموم في غير الصور الشامل و معه في جميع منها
وهو الحق لنا على العموم في الثلثة الاولى تبادر العموم منها وفهمه عرفا فانه لو سئل سائل عن حكم ماء وقع فيه نجس فاجاب
عليه السلام بالطهارة وجواز الوضوء ثم وقع فيه ثانيا نجس ايضا منه لم يرد عليه اعتراض ولذا لو تكلم بما هذا السؤال
منه بحسب الوقائع بعد لعوا مستهجنا ويجد المسؤول ثانيا ان يجيب بانه سبق حكمه ولذا لو اختص الحكم ببعض الوجوه
يفصل عالم اخر بعد الاطلاق عالم يقال بين الثاني خطاء الاول بل قد يجعل الاول ايضا ولنا ايضا انه لو لم يرد المسؤول
العموم لزم الاغراء اذ لا شك ان السائل لو لم يفهم العموم يفهم ان حكم الواقعة والمفروضة عامة او خاصة ما ذكره
والمفروض ان المسؤول لا يعلم وجه الواقعة المخصوص ويحكم بما يختص بوجه معين اغراء ومما ذكرنا من الدليل
يندفع ما استشكله بعضهم في الواقعة المفروضة من احتمال اقتضاء المقام للاجمال وترك البيان الى وقت الحاجة نعم هو
يرد على من استدل بان المسؤول ان لم يرد الحمل على العموم فاما ان يريد حمله على البعض المعين وهو ترجيح بلا مرجح او لا
يريد حمله على شيء من العموم والخصوص وهو اجمال يخلو عنه كلام الحكيم وقد يجاب ح بان اقتضاء المقام للابهام وجود
مصلحة في التاخير وكون التاخير لعدم حضور وقت الحاجة امور مخالفة للاصل اقول لا اشك في مخالفة
الاولين له واما الثالث فهو بخلاف ما توهم من ان الاصل في الفعل ان يكون وقت الحاجة والمراد بالاصل هنا
الظاهر من عادات الناس واحوالهم انهم لا يسئلون عن شيء الا وقت حاجتهم اليه وفيه ان الناس
مختلفون في السؤال فانه اذا كان احد من الجماعة في مسائلهم فليس ظاهر سؤاله كونه وقت الحاجة بل يحتمل
احتمالا ان يكون للتعليم حين الاحتياج وكذا من يجمع فتاوى عالم في كتاب او كان من شانه التنازع مع غيره في
المسائل وكذا من يكون حاضرا عند سؤال السائل فانه كثيرا ما يسئل عما يناسب ما سئله غيره بالفرض و
كثير من اصحاب الائمة كانوا ارباب التعليم والاصول والبحث مع المخالفين ومن لم يكن كذلك فيمكن حضوره في
مجلس سؤال الغير فيسئل عما يناسب سؤاله نعم كلما ينتفي فيه هذه الاحتمالات خلا بعد ادعاء ظهور الحاجة
ولكن الكلام في هذا النفي وحجية هذا الظهور لو تحقق ولنا على عدم العموم في الباقي انصراف الحكم الى الراجح
مع رجحان بعض المحتملات ولكن لا ينبغي من كونه بحيث يوجب انصراف السؤال عند الاطلاق اليه و
انصرافه الى الواقع مع كون السؤال عن الواقعة المحققة وكان المسؤول عالما بوجه وقوعها ولا يلزم
في الجواب بحكم الواقع اغراء ولا يفهم العرف عموما ثم ينبغي التقييد بغير ما اذا لم يعلم السائل علم المسؤول
وعلم المسؤول علمه بعدم علمه الا اذا كان مع علمه بالواقع منصرفا اليه فاذا لم يعلم علمه وعلمه بعدمه يحكم بعدم
العموم لجواز علمه بالواقع اليقيني والزائد المشكوك فيه ينفي بالاصل ولهذا الاصل عدم العلم فاعلم المعصوم في
ايضا حادثة فائدة اذا احتمل السؤال ان يكون عن واقعة او مقدرة فهل الاصل فيه الاول
او الثاني الظاهر الرجوع الى اللفظ فان كان حقيقة في الواقعة كقوله وقع في بئر دم فالاصل الوقوع

وان كان حقيقة في غيرها كقوله لم يقع في بني آدم فالاصل عدم الوقوع وان لم يظهر من جهة اللفظ فالاصل العدم ايضا

منهاج قد وقع الخلاف في صيغ الخطاب الواردة في كلام الشارع اي في خطاباته بالالفاظ الموضوعة للمخاطبة كصيغ النداء مثل يا ايها الناس ويا عبادي ويا ايها المسلمون وكلمة الخطاب مفردة ككاف الخطاب وتاؤه او تثنية او جمعا وصيغ الاوامر المخاطب بها والنواهي كذلك امثالها فمثل يا عبادي اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم ولا تصلوا في المكان المغصوب او يا ايها المصلي افعل كذا او يا ايها المؤمن لا تفعل كذا او امثال ذلك هل هي مختصة بالموجودين في مجلس التخاطب او في زمن الوحي مطلقا او يشمل المعدوم ومن يأتي ايضا ولا بد اولا من تقديم مقدمات الاولى لا نزاع في ان هذه الالفاظ موضوعة للمخاطبة ولا يجوز استعمالها في غيرها انما النزاع في انها لمخاطبة الحاضرين فقط او الموجودين ولو كانوا غائبين او يصلح لمخاطبة المعدومين ايضا الثانية اعلم ان النزاع ههنا في مواضع الاول في الوضع الحقيقي اي هذه الالفاظ هل هي حقيقة في الموجودين في مجلس التخاطب خاصة او في زمن الوحي كذلك او حقيقة في الاعم منهم ومن المعدومين والثاني في انه على اختصاص الوضع الحقيقي بالاول هل يجوز استعمالها في البواقي مجازا ام لا الثالث انه هل هذه الخطابات الواردة في كلام الشارع مستعملة في المعنى العام او لا بل يعلم اشتراك غير المخاطبين بدليل من الخارج الثالثة لا يخفى ان النزاع في هذه الخطابات من جهة اوضاعها الخطابية والا فقد يعرض لها ما يخصص بالحاضر مثل يا ايها الحضار او بطائفة معينة مثل يا اهل بيتي او بشخص مخصوص مثل يا زيد وكذا غير صيغة النداء مثل اغسل في جواب شخص معين حاضر وامثال ذلك وما كان كذلك وعلمنا اشتراك غير المخاطب معه فهو بدليل من الخارج المحض ومن ذلك القبيل الخطاب الى شخص بعد سؤاله كقوله كفر لمن قال افطرت فالنزاع انما هو في الخطابات التي لم يعرض لها جهة اختصاص سوى الخطابية الرابعة اعلم ان معنى خطاب المعدوم او الغائب ليس ان يخاطبه بدون تصورهم اجمالا او تفصيلا فانه محال بل المعنى ان يجعله موجودا في الذهن مفصلا او مجملا ملحوظا بعنوان كونه مسلما او انسانا او غير ذلك ثم يخاطبه الخامسة المقصود من خطاب المعدوم ليس تفهيمه حال عدمه بل الغرض افهامه حال صيرورته موجودا بان يعلم ان الخطاب الى صورته الذهنية كناية عن الخطاب اليه والغرض فهمه فالخطاب الى المعدوم خطاب الى الموجود ولكن ذهنا والخطاب اليه كناية عن خطاب المعدوم اذا وجد هذا اذا خص الخطاب بما كان بلا واسطة واما اذا كان اعم منه فالغرض افهام المخاطب السادسة اعلم انه لا يستلزم شمول الخطابات الشرعية للمعدومين كونهم مكلفين ايضا حال العدم ولذا ترى جماعة من اصحابنا القائلين بامتناع تكليف المعدوم بشمول هذه الخطابات لهم ولو مجازا منهم والدي العلامة وتوضيحه ان التكليف اما تنجيزي بان يطلب عن المعدوم مثلا ان يمتثل حال العدم او تعليقي وهو على وجهين احدهما ان يكون التكليف قد يتعلق بالفعل وكان التكليف منجزا والمكلف به معلقا بمعنى ان يطلب بالفعل منه الاتيان بالامر الفلاني على تقدير كذا وثانيهما ان يكون نفس التكليف تعليقيا بمعنى ان يكون الطلب معلقا على وجود شيء آخر ونظيرهما ما ذكروا في الفروع في التوكيل فالاول كما ان يوكل زيدا حالا بالفعل بان يفعل كذا في الشهر الآتي والثاني كان يقول انت في الشهر الآتي وكيلي فانه يفعل كذا وحكموا بصحة الاول وفساد الثاني في النزاع

المعروف

المعروف بين الاشاعرة والمعتزلة انما هو في الثاني خاصة واما الاول فالكل متفقون على بطلانه لان الكل متفقون على جواز الثالث قال بعض الفضلاء الكل متفق على انه لا يصح تكليف المعدوم بان يتلبس منه بان يمتثل في حال العدم ممتنع غير واقع في الازل ولا في شيء من الاوقات وكذا الكل متفق على انه لم يريد في الازل صدور الفعل فيما لا يزال عمن علم كونه على شرائط التكليف فيما لا يزال ولا محذور في ذلك بل يجب كونه كذلك انتهى ثم الخطاب التكليفي ايضا ينقسم باعتبار دلالته على التكليف بهذه الاقسام الثلثة مما فان اريد به اثبات التكليف التنجيزي او التعليقي بالمعنى الاول يكون الخطاب ايضا ممتنعا وان اريد به اثبات التعليقي بالمعنى الثاني لا يكون ممتنعا فلا يلزم من تعلق مطلق الخطاب التكليفي التكليف حال العدم الذي هو محال لا يقتضي انه الامر انه يثبت التكليف بالمعنى الثالث وهو عين عدم التكليف حال العدم وهو جائز اتفاقا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان النزاع وان وقع في كل من المواضع الثلثة المذكورة الا ان المعنون في كتب الاصول هو الثالث ولكن نعلم القول في البواقي في ضمن البحث عنه ثم الاقوال فيها ثلثة الاول عدم الشمول لغير الموجودين مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وهو مذهب الاكثر بل يظهر من بعضهم الاجماع عليه ثم هم بين فرقتين قسم يقول بعدم جواز الاستعمال لا حقيقة ولا مجازا وذلك بين قائل بعدم جواز تخصيص استعمال هذه الخطابات الشرعية وان جاز في غيرها فيكون المنع لاجل عارض بينها وقائل بعدم الجواز مطلقا وقسم يقول ان الاستعمال مجازي والاصل عدمه الثاني الشمول حقيقة نقله والعضدي في الاحكام وهو بين من يدعي الحقيقة الشرعية ومن يدعي البعض والذي في التجريد يدعي اللغوية الثالث الشمول مجازا اختاره في الانيس والتجريد واختار اليه التفتازاني في شرح الشرح وبعض اجلاء وصرح بعض المتأخرين بالعموم من غير تصريح بالوصف وقد نقل رابع ايضا وهو تخصيصها بمجلس التخاطب وجعل الغائبين كالمعدومين والحق كونها حقيقة في خطاب الموجود الحاضر وصحة استعمالها في الغائب والمعدوم مجازا منفردا او ملفقا اما باعتبار التجوز في نفس الخطاب بان يستعمل الموضوع للخطاب في صورته او باعتبار التجوز في متعلق الخطاب بان يستعمل الموضوع للخطاب الموجود في خطاب المعدوم وعدم عموم الخطابات الشفاهية الشرعية الا ما كان منها في القرآن فان الظاهر فيها الشمول لنا على الاول تبادر الموجود الحاضر من امثال تلك الالفاظ فانه لو قال زيد لم قلت في حق كذا وكذا وكان هناك شخص يقول اي شيء قلت وان لم يكن زيد مستوجبا اليه حين التكلم وصحة السلب عن غيره فانه لو قال السيد يا عبادي اذهبوا الى البلد الفلاني وكان هناك ثلثة حاضرين وكان له عبد غائب فيقال انه ليس مأمورا بالذهاب بل لو اشترى عبدا بعد ذلك وقال هو ايضا مأمور بالذهاب يسفهونه ويصرح اللغويين بوضعها للموجود الحاضر والمتبادر منه الموجود الخارجي وبأصالة عدم الاشتراك يثبت الاختصاص على الثاني وجهان احدهما ثبوت الاستعمال في العرف والمحاورات فان من يريد ان يلقي حكما الى الحاضر والغائب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ويجعله الآن يخاطب بل وقع في القرآن ايضا كقوله كن فيكون وغيره في كثير من الآيات اما

جواز شمول خصوص مثل هذه الخطابات الشرعية بوجهين احدهما عدم صدق الناس والمؤمن والعبد
وامثالها على المعدوم وانما جعلنا دليلا على جواز عدم شمول خصوص هذه الخطابات دون مطلق
الخطاب اذ يمكن جعل عنوان الخطاب ما يصدق على المعدوم نحو يا ايها اللاحقين بعد ذلك او يا ايها
الموجودين والمعدومين وامثال ذلك وايضا هذا يدل على عدم شمول مثل ذلك الالفاظ لا نفس الخطاب
الذي هو محل النزاع والجواب منع عدم الصدق مجازا وان لم يصدق حقيقة ولذا يصح الاستعمال ايضا كيف
يكون حال الناس الذين ياتون بعد ذلك بل وقع كما في قوله ص سياتي زمان على امتي وما ورد
من نداء ابراهيم بعد بناء الكعبة من في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة وما ورد في الا
حاديث المتكثرة في علامات ظهور القائم ان الناس يكونون كذا وكذا امراء كذا وثانيهما ان المعدومين
لو كانوا مخاطبين بهذه الخطابات لكانوا مكلفين باحكامها وتكليف المعدوم غير جائز لان التكليف طلب
والطلب امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينبغي تعلق الطلب لانتفاء المطلوب
منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الزام
حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا التكليف مشروط بالفهم
ولا فهم للمعدوم والجواب مضافا الى ما فيه من جعل التعلق او المطلوب منه جزء الطلب والى انه يوجب عدم شمول
غير الشفاهيات للمعدومين ايضا مثل يجب الحج كما مع انه لا نزاع فيه وقد وقع في الاخبار كما ياتي بعضه
وانه اخص من المدعى لانه لا يشمل مثل ذلك خلقناكم ونعيدكم وامثال ذلك مما لا يتضمن تكليفا كما مر
في المقدمة السادسة من عدم استلزام مخاطبة المعدومين بهذه الخطابات كونهم مكلفين ثم يستلزم
صيرورتهم مكلفين بعد الوجود ولا امتناع فيه بل هو كذلك قطعا وثانيا ان المسلم امتناعه
تكليف المعدوم منجزا واما معلقا ولو بالمعنى الاول فلا امتناع فيه وقوله ان التكليف طلب والطلب
امر اضافي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين ففيه ان المنتسبين في نسبة تكليف المعدوم الى الله هو التكليف
والمكلف بالكسر وهما متحققان واما بالفتح فهو متعلق التكليف ومفعوله نعم هو احد المنتسبين في التكليف
بمعنى المكلفية بالفتح فان قيل سلمنا انه متعلق ولا بد للفعل ايضا من متعلق ومفعول ان خارجا
فخارجا وان ذهنا فذهنا قلنا توقف الفعل الخارجي الى وجود متعلقه بالفعل خارجا ثم بل يكفي
وجوده العلمي ومثل التكليف هنا مثل ارادة الفعل فانه اذا كان شيء موجودا لا يراد ايجاده بل
يراد قبل وجوده والارادة لا بد لها من متعلق ومراد وليس شيء الا الصورة العلمية مع ان الارادة
موجودة في نفس الامر قبل وجود الفعل ففي قوله سبحانه اذا اراد الله شيئا ان يقول له كن فيكون
نقول لما تحققت الارادة فهذا الشيء لا يمكن ان يكون موجودا اذ ارادة الموجود تحصيل الحاصل فلا
بد ان يكون معدوما مع انه مفعول ومتعلق للارادة فان قيل متعلقها هو الموجود العلمي قلنا وكذا ان
متعلق التكليف ايضا كذلك وهذا مرادنا من تكليف المعدوم وثانيا انه مستلزم اما لا ارادة او تحصيل الحاصل
او الارادة ما لم يتصور ومن هذا القبيل ايضا علم الله سبحانه فانه امر يتحقق في الخارج ومتعلق بالمعدوم فيما

لان الموجود العلمي الى ما ان كان
موجودا قبل الارادة يلزم تحصيل الحاصل
وان وجد بعد الارادة لزم ارادة
ما لم يتصور منه

ما وقع في القرآن ايضا كقوله تعالى كي نكون [illegible] في الآيات النازلة في [illegible] بعد زمان النبي كما في قوله [illegible] من البطون لا يفيد لانه لا [illegible]

ان اتفق في جماعة لنساء وابعد زمان النبي كما في قوله تعالى كنتم حاضر وحرد انه نزل في الاربعة وكون مثل ذلك من البطون
لا يفيد لانه لا يخرجه عن كون البطن ايضا مرادا بتوسط من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به
وان لم يكن حين النداء موجودا فنقول يا ايها النبي قد ناصبا حلوا كل منكم بالقول ينادي جميع من في ضمن ه
العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا او موجودا كما هو ظاهر من المصنفين والوصايا للاولاد وغيرهم ومن هذا
القبيل كثير من وصايا الانبياء والاولياء والحكماء وقد وقع منه في الاشعار ما لا يحصى كثرة وثانيهما
وجود العلاقة المصححة من التغليب والمشاركة واشتراط العلم والظن بالاولى الى المعنى المجازي في الثاني
لا يضر لان الخطاب مع المعدومين الايلين الى الوجود فمعنى يا ايها المسلمون على التناول يا ايها المسلمون
من الموجودين والمعدومين الذين يوجدون لا مطلقا ويمكن جعل العلاقة المشابهة ايضا لشبههم
الموجود الذهني للخارجي وصورة الخطاب للخطاب وظهر مما ذكر عدم اختصاص صحة الاستعمال المجازي في
اللفظ بل يصح في الغائب والمعدوم خاصة ايضا واما ما قيل من انه لا خلاف في المعدومين فقط فالمراد
عدم اختصاص خطاب الشارع كيف وقد يخاطب الجمادات ايضا التي هي لا تقبل الافهام ابدا فان قلت
الغرض افهام السامعين قلت كون الغرض ذلك مع علمهم بانه كافيا لا يخرج الخطاب عن كونه خطابا الى ما
يجوز امور ان الغرض في خطاب المعدوم ايضا افهام من سيوجد وتقريع من حضر ويخاطب من غير
حاضر لاجل علم ترتب فائدة عليه حيث لا سامع يعمل به او يبلغه الى من يعمل ولذا يتحقق عليهم ما يشمل المعدومين
بغير نزاع ايضا وعلى الثالث اصالة الحقيقة وعدم التجوز لانه مستلزم اما لكون جميع الخطابات الشفاهية
مجازات من باب التغليب وعموم المجاز او كونها مستعملة في المعنى الحقيقي والمجازي كلاهما لنا التزام الاول
ولا يلزم منه محذور اصلا وعلى الرابع استفاضة الاخبار بتناول تلك الخطابات الواقعة في القرآن للمعدومين
ايضا كالروايات الواردة في الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس
وقول لا بشيء من آلائك رب اكذب عند قراءة قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان وقول كذلك الله ربي عند
قراءة سورة الاخلاص واعوذ برب الفلق وبرب الناس عند قراءة المعوذتين الى غير ذلك
والظاهر المتبادر من امثال ذلك اجابة المخاطب بالكسر وهو محال استعمالها فالايراد بان المراد منها اظهار
الايمان لو قيل له وتأييده باختصاص استحباب قول لبيك بما بعد يا ايها الذين امنوا دون يا ايها
الناس ضعيف لعدم الاختصاص بل يستحب فعلها كما يدل عليه ما في ابن ابي عمير عن ابي عبد الله ع
الشيخ وهو انه قال ينبغي للعبد اذا صلى ان يرتل في قراءته فاذا مر باية فيها ذكر الجنة [illegible]
الجنة ويعوذ بالله من النار واذا مر بيا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا يقول لبيك ربنا
ايضا المستفيضة الدالة على ان القرآن لم يجعل لزمان دون زمان ولناس دون ناس وانه يجري
فيمن بقي كما جرى فيمن مضى الى غير ذلك وقد يستدل ايضا بقوله سبحانه لانذركم به ومن بلغ حيث ان
من بلغ عام يشمل المعدومين ايضا وفيه ان انذار المعدومين لا يتوقف على كونه خطابا اليهم ايضا فانه
اذا انذر احد بخطاب خاص بهم واقيم الدليل على مشاركة الاخرين فيما يستفاد منه يصح انه انذر بهذا
الخطاب ايضا وقد يستدل ايضا باحتجاج العلماء به على اهل الاعصار ويظهر ما فيه اتضح من يقول بعدم الشمول

فان معلوم انه غير متناهية الموجود اقصتناهية وكذلك ما ورد في الاخبار المتواترة من ان عند النبي والائمة
علم ما كان وما يكون الى يوم القيمة فان العلم ايضا امر نسبي وكذلك الحب والشوق فانه قد يحب احد احد امعدوما ويحب
تحصيل انه لحب في الجسم ومشتاقه كما ورد في الاحاديث من تاقوا الامام شوقا الى القائم واصحابه والحاصل ان
المراد بالمتلبس في قولهم يحقق المنتسبين يحقق المنتسب هو نفس الامر المنتسب اي العارض والمنتسب اليه وهو
المعروض دون ما يضاف اليه المنتسب والمنتسب فيما نحن فيه هو نفس التكليف والمكلف بالكسر دون المعدوم
وتوضيحه ان التكليف امر عرضي وهو قد يعرض للمكلف بالكسر باعتبار عروضه له يصير مكلفا بالكسر فيكون
التكليف ح بمعنى المكلفية وقد يعرض للمكلف بالفتح ولاجل عروضه له يصير مكلفا فالتكليف ح بمعنى المكلفية
بالفتح والمنتسبان في الاول هما نفس التكليف والمكلف بالكسر وبالفتح هو المتعلق والمضاف اليه وفي الثاني
بالعكس والمراد من جواز تكليف المعدوم هنا هو جوازه بالمعنى الاول اي يجوز للمكلف تكليف من كان
معدوما فيصير مكلفا اياه لا انه يجوز ان يصير المعدوم مكلفا بالفتح فان قيل كيف تحقق المكلفية بدون
تحقق المكلفية قلنا كما يتحقق المحبية بدون وجود المحبوبية والمريدية بدون وجود المرادية والتحقيق
ان المكلفية عبارة عن كون شخص مريدا لايجاد الفعل من الغير مع اظهاره سواء وصل الى ذلك الغير
اظهاره ام لا بل قد وقع التصريح به في بعض الاخبار كما رواه الكليني في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال
رسول الله صلعم اوصي الشاهد من امتي والغايب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم
القيمة ان يصل الرحم واما قوله وايضا التكليف مشروط بالفهم فجوابه ان التكليف مشروط بفهم المكلف
به حال صيرورة المكلف بالفتح مكلفا لا حال تكليف المكلف بالكسر والحاصل ان خطاب المعدوم لا يوجب
الا صيرورة المتكلم مكلفا بالكسر وهو غير مشروط بفهم المكلف بالفتح وان شئت زيادة تفصيل في تلك
المطالب فارجع الى المبادي الاحكامية من شرحنا على تجريد الاصول ثم هذا التذكر لما قال فان قلت فاذا
امتنع الخطاب ولو مجازا فبما يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم قلنا اخبر الله رسوله بانهم
اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بتلك الاحكام ولا يلزم اخبار المعدوم لان ذلك اخبار
الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك والحاصل انا نقول باشتراك
المعدومين مع الموجودين بالنص والاجماع الذي اقول فيه ان التكليف اما هو ارادة المكلف كما
قيل او هو مع اعلام المكلف فالمراد باخبار الله رسوله انهم يصيرون مكلفين اما انه يحدث بعد
ذلك ارادة امتثالهم وليست الاولى ارادة اصلا فبطلانه واضح لوضوح ارادة الله سبحانه من الازل
ان يمتثل المعدومون بعد وجودهم واما انا اخبره بان الارادة الان متحققة ولكن اعلامهم يتحقق بعد
وجودهم فهو ايضا باطل اذ لا اعلام بالنسبة الينا بعد وجودنا فان قلت ان الاعلام يشمل الخطابات
قلنا بعد اختصاص الموجودين فمن اين يكون اعلاما لنا فان قلت الاعلام بالاجماع والنصوص المعصومين
قلت اردت الاجماع والنص على اي شيء هل على تحقق التكليف حال النص وقول المعصوم الذي
يكشف عنه الاجماع فهو مخصوص تكليف المعدوم او على حدوث التكليف حال حدوث الموجودين

بالمتلبس
المتلبس في قولهم ٣

فيعود مخ فيران التكليف الحادث هل هو الارادة او الاعلام او على الاشتراك فان اريد تحقق الاشتراك
حين النص والاجماع فهو عين تكليف المعدوم وان اريد حدوث الاشتراك في التكليف فالمراد
اما حدوث الاشتراك في الارادة او الاعلام فيعود المحذور مع انه ان لم يصدر من الله حكم
للمعدومين اصلا فمن اين يثبت تكليفهم وان صدر فبأي طريق اعترفت به فهو امر نسبي يحتاج الى المنتسبين
فاذا جاز تعلقه بالمعدوم حال عدمه فلم لم يجز تعلق ساير التكاليف فان قلت انك ايضا لا تقول
بشمول جميع الخطابات الشفاهية لهم فباي طريق تقول في تكليفهم قلنا نحن وان قلنا بعدم شمول
جميعها ولكن نقول بصحة تكليفهم بغير الشفاهيات وفيه معنى ان الله سبحانه كلفهم اي اراد منهم في الازل الامتثال
بعد وجودهم فهي لا يحتاج الى حدوث ارادة او اعلام بل يحتاج الى وصول الخطاب التكليفي الشامل لهم
اليهم وفهمهم اياه وهو امر حادث بعد وجودهم احتج من قال بعدم جواز شمول مطلق الخطاب للمعدوم
بان الخطاب هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام ولا يصح للمعدوم للتفهيم ولذا لا يصح الخطاب للصبي
والمجنون وجوابه ان الخطاب ليس هو التوجيه للافهام بالفعل بل مطلقا وما لا يصلح للمعدوم هو
الفهم بالفعل واما بعد الوجود فيفهم وهو كاف ودليل من قال بعدم الشمول لكونه مجازا والاصل عدمه
ظ وجوابه ان ذلك فيما لا دليل فيه على الشمول كغيره القرآن مسلم واما فيه فقرينة التجوز فيه ما ذكرنا
فانما احتج من قال بالشمول حقيقة شرعية اما على نفي اللغوية فبما ذكرنا واما على اثبات الشرعية
فبان العلماء قديما وحديثا حتى الائمة ع احتجوا بتلك الخطابات على اهل الاعصار من بعد الصحابة
من دون نصب قرينة على خطابهم بها وعين ذكر اجماع او نص على الاشتراك وقبله الخصم فلولا
الشمول لما صح الاحتجاج ولولا الحقيقة الشرعية لما صح خطابهم بدون القرينة ولما كان يقبله الخصم بدونها
وجوابه انه لا شك في ان من الخطابات ما يختص بشخص خاص او طائفة خاصة وكتب الاحاديث و
ابواب الفروع مملوة منها ولا خلاف في عدم شمولها لغير الحاضر المخاطب وقد شاع استدلالهم قديما و
حديثا بها من غير ذكر مستند الشركة فيعلم منه ان الغرض اثبات اصل الحكم وان الشركة كانت معلومة
بالاخبار المتكثرة كقوله حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام محمد حرام الى يوم القيمة وبقول
الصادق ع في رواية ابن ابي عمير والزبيدي قال لان حكم الله في الاولين والاخرين وفرايضه
عليهم سواء بل الاشتراك معلوم بالضرورة من دين محمد صلعم كما يرشد اليه طريقة العوام بل النساء حيث اذا
سمعوا حديثا ولو كان خطابه مخصوصا بشخص معين باسمه يقطعون باي حكمهم ايضا كذا فاحتجاج
العلماء من غير مستند الشركة في خطابات المشافهة يمكن ان يكون من هذا القبيل ودليل
من قال بالشمول حقيقة لغوية استعمال هذه الخطابات في المعدومين والاصل في الاستعمال الحقيقة
وبعد ثبوت الحقيقة اللغوية يجب الحمل عليها في كلام الشارع ايضا لاصالة عدم النقل وعدم
النقل والجواب منع الاصل بل الاستعمال في مثل ذلك اعم وحجة من قال بالشمول المجازي اما على
التجوز فبما ذكرنا واما على الشمول فبما مر من احتجاج العلماء والاخبار وانه لولاه لم يكن الرسول

واعلمهم بذلك الخطابات العامة لهم طلال الى يوم القيمة فصار سبحانه مكلفا اياهم ولكن صيرورتهم مكلفين يحدث بعد وجودهم [illegible]

مخاطبا للمعدوم ولو لم يكن مخاطبا لهم لم يكن مرسلا اليهم واللازم منتف بالضرورة اما الملازمة فلانه لا معنى
لارساله اليهم الان نقول له بلغهم احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وجوابه اولا بالنقض بالخطابات الكثيرة المخصوصة
ببعض الموجودين وثانيا بان المراد بقوله بلغهم ان كان على سبيل المخاطبة فقوله لا معنى لارساله الا ذلك ممنوع وان
كان المراد مطلق تفهيم وذلك فرع لا تبليغ الا بهذه العمومات ممنوع واعلم ان صاحب الوافية قال بعد ذكر المسئلة
واعلم ان الغرض هنا بيان الحق فيها والا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظاهر تحقق الاجماع على مساواة كل
الامة في التكاليف وورود بذلك النصوص ورده جماعة ممن تاخر عنه منهم فاضل العلامة ره بظهور الثمرة
في نحو التكليف فانه لو تناول الخطاب للمعدومين والغائبين حقيقة ومجازا لكان تكليفهم بما يفهمون من
الخطاب لا على نحو ما يفهم الحاضرون فان خطاب الحكيم للشخص وارادة خلاف ظاهره قبيح فاذا توجه الخطاب
الى المعدوم فلا بد لهم ان يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب
بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص بالحاضرين فيجب على المعدومين الاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين
وطريق ادراكهم ولو ببعض الظنون الاجتهادية كاصل عدم النقل والسقط والتجوز والقرينة وغير ذلك
من الاصول المقررة اقول والعجب عن غفلة جمع من الفحول حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وغفلوا عن فساده
ببيان انه اما يوجد دليل على اشتراك المعدوم مع الموجود في التكليف ام لا بل هو مجرد فرض وتقدير فان
كان الثاني فلا وجه للفحص عن فهم الحاضرين على القول باختصاص الخطابات بالموجودين بل يكون
التكليف فيها مختصا بهم وكذا ابناء ما يختص حكمه بشخص معين كما هو الغالب في الاخبار ولا يكون للمعدومين
فيها تكليف بل يلزم عدم كونهم مكلفين اصلا على القول بامتناع تعلق التكليف بالمعدوم وان كان الاول
فدليل الاشتراك اما يدل على اشتراكهم مع الموجودين في نحو التكليف وكيفيته بمعنى ان تكليف الغائبين و
المعدومين هو بعينه تكليف الموجودين المفهوم لهم من هذه الخطابات او على اشتراكهم معهم في اصل التكليف
وان اختلفت كيفية تكليفاتهم فان كان الاول فيجب على المعدومين التحري والاجتهاد في تحصيل كيفية
تكليف الموجودين وتحصيل كلامهم سواء قلنا باختصاص الخطابات او الشمول غايته الامر في الاجتهاد في
تحصيل فهمهم على القول بالشمول يكون من جهة كون الموجودين مكلفين بما فهموه وكون المعدومين مكلفين
بنحو تكليفهم لا من جهة كوننا مخاطبين وح يكون ادلة اشتراكنا معهم في كيفية التكليف قرينة على ارادة مصداق
الموجودين من الخطاب ولا شك في جواز ان يراد خلاف الظاهر مع القرينة وان كان الثاني اى ثبت
اشتراك المعدومين في اصل التكليف دون كيفيته فنقول انه على القول باختصاص الخطاب بالموجودين
من اين يعلم انه يجب تحصيل فهمهم مع ان المفروض انه لا دليل على الاشتراك في نحو التكليف واصالة الاتحاد
فيه ممنوع كيف مع ان الاصل عدم كون هذا التكليف الخاص تكليفا للمعدوم والاصل عدم الاشتراك في
نحو التكليف فالقول الفصل ان الاحاديث متواترة على الاشتراك في نحو التكليف والاجماع بل الضرورة
الدينية عليه منعقد والا فالخطابات العامة بالنسبة الى الخاصة قليلة فان اكثر الاحكام انما وردت لا
شخاص معينة حيث سالوا عن الحكم فاجاب بافعل كذا ولا تفعل كذا ولولا ثبوت الاشتراك في التكليف

لم يكن

لم يكن الاحتجاج بها مع ان الاحتجاج بها اجماعي فاللازم تحصيل فهم الموجودين ولو قلنا بشمول الخطاب
ولا نرى من قال بالشمول ورتب على النزاع هذه الفائدة كوالدي ره يجري ايضا في تحصيل فهم الحاضرين في هذه
الخطابات ويجري فيها الاصول المهدة يتفقون للحقيقة الشرعية واللغوية على العرفية ويتمسكون باصالة عدم
النقل وعدم القرينة وغيرها هذا كله مع ان وجوب ابتناء الحمل ومبين تكليفهم على فهمهم على القول بالشمول انما
هو على القول بانه اذا تعدد المخاطبون بخطاب واحد فكان لكل منهم عرف فيجب على كل منهم الحمل على مصطلحه وهو
مذهب سخيف وفي المثل اقوال الاخر ايضا كالحمل على عرف المتكلم مع ان الظاهر ان هذا الاختلاف انما هو فيما اذا كان
المخاطبون المتغايرون في الاصطلاح حاضرين في مجلس الخطاب واما اذا كان بعضهم غائبا او معدوما
فالظاهر انه لا خلاف في وجوب ترجيح اصطلاح الحاضرين وقد يذكر للنزاع ثمرة اخرى ايضا وهي ان ثبوت
تكاليف المعدومين لو كان بالاجماع دون نفس الخطاب فيشترط في ثبوت تكليفهم اتحادهم مع الموجودين
في الصنف من حيث وقوع الاجماع على التكاليف وعلمهم بمعنى انه لم يكن الموجودون بحيث وقع الاجماع
على تكاليف عليهم ووقع النزاع في ثبوت هذا التكليف للمعدومين لاجل اختلافهما في حالة فانه لو كان
لم يثبت تكليف الحاضر للمعدوم لسبب الاجماع على الاشتراك اذ لا اجماع عليه والحاصل ان الثابت
بالاجماع هو اشتراك المعدوم مع الموجود اذا اتحد معه في الصنف او اختلف ولكن وقع الاجماع
على عدم مدخلية هذا الاختلاف واما اذا اختلفا في الصنف فلم يكن اجماع على اتحاد الحكم مع
هذا الاختلاف فلا يمكن اثبات حكم الموجود للمعدوم بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم بسبب
تناول الخطاب له فاللازم عليه العمل بل تناول الخطاب كيفما كان مثلا صدر الخطاب بوجوب
صلوة الجمعة فان قلنا باختصاصه بالموجود واشتراك المعدوم معهم بالاجماع يمكن ان يقال ان
الموجود صنف مخالف للمعدوم من حيث كونه واجدا السلطان العادل دونه والثابت بالا
جماع هو اشتراكه معهم مع اتحاد الصنف او اختلافه مع الاجماع على عدم اختلاف الحكم بهذا الاختلاف
والصنفان هنا مختلفان وليس اجماع على اتحاد الحكم معه بل وقع فيه الخلاف حتى
قال الاكثر بان شرط وجوبها كون المكلف من الصنف الواجد السلطان فلا يمكن الحكم بوجوبه
على المعدوم لوجوبه على الموجود بخلاف ما لو كان تكليف المعدوم من تناول الخطاب له فلا حاجة
ان يستدل بوجوبها من دون اشتراط السلطان باطلاق الاية وما ذكرنا ظهر فساد ما قيل
في ابطال هذه الثمرة من ان اعتبار الاتحاد في الصنف لا يجدي قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال
مدخلية كونهم في عصر النبي او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام وحصول التفاوت
بل لا يعلم الحكم باشتراك الغائبين من جهة هذه المخالفة مما يهدم اساس الشريعة ووجه
الفساد ان المراد اعتبار الاتحاد في الصنف الذي وقع الخلاف في مدخليته في التكليف لا مطلقا وهو
لا يهدم اساس الشريعة ولكن الحق بطلان هذه الثمرة ايضا لعدم اختصاص دليل الاشتراك
بالاجماع مع ان اللازم علينا في تحصيل فهم المخاطبين وتكليفهم على القول بالاشتراك في

وعدم التناول وفي اخذ تكليفنا من الخطاب على التناول هو الاجتهاد واجراء القواعد المقررة في هذا فاذا ثبت تكليف لصنف خاص كالموجودين الواجدين للسلطان ووقع النزاع في ثبوته للمعدومين الفاقد لهم من جهة النزاع في الاشتراط وعدمه نقول الاصل عدم اشتراط تكليف الموجودين بالسلطان ووجوده غير دال على الاشتراط كما انه لو تكلمهم في المدينة على اشتراطه وبعد نفي الاشتراط بالاصل يتحد المعدوم معهم في الصنف الموجب للتكليف كما بنفي الاشتراط بالاصل واطلاق الاية على قول التناول ولو ثبت اشتراط السلطان بدليل خارجي يرتفع الاصل بالنسبة الى الموجودين والمعدومين والحاصل ان الخطاب على القول بالشمول لا يختص بالمعدوم بل يشمل الموجود ايض وعلى هذا فعلى القول بالشمول اما يكون دليل على الاشتراط اولا فان كان فيقيد الخطاب بالنسبة الى الطائفتين وان لم يكن فيكون مطلقا بالنسبة اليهما وكذا على القول بعدم الشمول فان مع دليل الاشتراط يشترط تكليف المعدوم ايض للاشتراك وبدونه لا يشترط تكليف شيء منهما فلا تفاوت ومع وجود دليل دال على اشتراط التكليف الموجود من حيث هو موجود خاصة فرض غير واقع فان قيل هذا اذا شك في اشتراط تكليف الموجودين بشرط هم واجدوه واما اذا اعلمناه وكان الخطاب مطلقا فلا يمكن اثبات التكليف للمعدوم على القول بعدم التناول لان تكليف الموجود مشروط بشرط غير محقق للمعدوم ويمكن اثباته على التناول لاطلاق الخطاب قلنا ان اريد اما بعلم اشتراط تكليف المتمكنين من الموجودين عن تحصيل الشرط به دون غير المتمكنين تكليفهم غير مشروط او يعلم اشتراط تكليفهم مطلقا به فمن لم يتمكن منه لا تكليف له فعلى الاول نقول بوجود التكليف لنا ايض غير مشروط لشاركتنا مع الموجودين فان غير المتمكنين منهم كانوا مكلفين بلا وجود الشرط وعلى الثاني نقول بعدم التكليف لنا لمشاركتنا معهم في ان غير المتمكنين منهم ما كانوا مكلفين والحاصل انه يرجع النزاع ح الى تكليف غير المتمكن في كونه مكلفا بلا شرط او غير مكلف من غير ملاحظة لكونه موجودا في زمن الخطاب وعدمه ولا يتفاوت الحكم على القول بالتناول وعدمه اذ لو ثبت تكليف غير المتمكن ايض من غير اشتراط يكون صلوة الجمعة مثلا واجبة علينا ايض اما للتناول واما للاشتراك ولو نفي تكليف غير المتمكن لا يكون واجبة علينا اما للاشتراك او التقييد خطاب التناول بالدليل النافي للتكليف عن غير المتمكن نعم لو فرض وجود دليل على نفي التكليف عن غير المتمكن الموجود يحصل التفاوت ولكنه فرض غير واقع والظ ان من قال بهذه الثمرة خلط بين الاجماع على الاشتراك والاجماع في كل مسئلة جزئية ومما ذكر ظهر انه لا يترتب على هذه المسئلة اثر نعم لو جعل اثرها لزوم الفحص عن دليل الاشتراك وعدمه فيلزم على القول بعدم التناول وضعف القول به لكان له وجه الا ان الظ ان المساواة والاشتراك وصلاحه للفروع منها معلوما قبل الفحص

منهاج الاحكام الشرعية منها ما يختص بالرجال كاحكام شرح اللحية والختان ومنها ما يختص بالنساء كاحكام الحيض والنفاس ومنها ما يمكن وروده عليهما وهو على قسمين لان دليله اما يشملهما او يختص باحدهما اي يكون اللفظ من الفاظ المذكر او المؤنث او مثل ذلك من المخصصات والثاني اما يوجد دليل على تعميمه او تخصيصه او لا يوجد ولا كلام في غير الاخير من الاقسام وانما الكلام فيه ان الاصل هل هو اشتراك النساء للرجال في الحكم او عدمه فالاكثر منهم والعلامة والحاجبي والعضدي على الثاني وهو الظاهر من صاحب المدارك في بحث اعتداد الرجل باذان المرئة وفي بحث الصلوة

في تخصيص المبحث باشتراك النساء للرجال دون الرجال للنساء اشارة الى ان الخلاف انما هو فيما اذا كان الحكم ثابتا للرجال فهل يشترك فيه النساء ام لا واما اذا كان الحكم ثابتا للنساء نحو يا ايها المسلمات والمؤمنات فلا خلاف في عدم اشتراك الرجال حيث ان العرب ليس دابهم تغليب الادنى على الاشرف وتغليب المؤنث على المذكر كما هو مقرر في محله

في الخبر ويظهر منه فيا ان الشهيد وهو الحق وفي جهة نظر وقد يقال بالاول لان المعروف من اهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما ولان اغلب الاحكام مما يختص دليله باحدهما ويثبت الاشتراك من الخارج فالظن يلحق كون الجميع كذلك الا ما اخرجه الدليل والجواب عن الاول ان التغليب عند اجتماعهما وهو غير معلوم فيما نحن فيه وعن الثاني ان علم حصول الظن وعدم حجيته لو حصل

منهاج اختلفوا في دخول الفرد النادر في العام وعدمه والتحقيق فيه انك قد عرفت سابقا ان الكتاب ان يترتب فرد وشيوع غيره اما بحسب استعمال الدال على وجود فالاول على ثلثة اقسام لان ندور الاستعمال في فرد اما بلغ حد هجر المعنى الاصلي الشامل له وصار اللفظ حقيقة في غيره اولا والثاني اما بلغ حد الظهور في ارادة غيره في المحاورات او لا بل يبقى في ارادته وعدم ارادته ويظن الارادة ايض فان كان الاول فعدم الدخول واضح وان كان الثاني فالحق التوقف في العمل بالاصل وفي جهة نظر بما ذكرنا في وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقي وان كان الثالث فالحق الدخول وجهه ايض واضح الثاني وهو النادر فالشرع في عدم دخوله عند من يقول به كون ندرته قرينة على عدم ارادته وعلى هذا فلا ان الرجوع الى حال ندرته فان وصل حدا يظهر الحال على عدم ارادته فلا يدخل ولو لم يظن ذلك فيتوقف والا فيدخل هذا ثم انه يلزم كل من قال بانصراف المطلق الى الشايع القول به في العام ايض لانه لا يتناول الا ما يصدق عليه المطلق بلا وقد قيل في هذا المقام لتوضيح ان الفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فان عموم المطلق اما مستفاد من تعلق الحكم على الطبيعة او من وقوعه في معرض الامتنان او من لزوم اخراج كلام الحكيم عن اللغوية وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذا تحمل المطلقات على الافراد الشايعة لانها هي المتبادرة من الاستعمال في الاطلاقات والخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة الى ان قال والاولى التفرقة بين الفرض النادرة فيقتصر في المطلقات على الشايعة وينبغي في العمومات الى الغير الشايعة ايض ان لم يكن في غاية الندرة وان كان توقف فيه اقول ان قولهم المطلق ينصرف الى الشايع ليس مرادهم المطلق العام كالمفرد المحلى باللام منه ومن غيره كالانسان في اكثر انسانا فيقولون بانصرافه الى ذي الراسين الواحد بل الظ انهم يجعلون المفرد المعرف ونحوه من المطلقات العام من عنوان مثله انصراف العام الى الشايع مع انه لو سلم التنافي مرادهم المطلق العام فلا وجه للفرق بينه وبين غيره اذا قلنا بان عموم المطلق لتعلق الحكم بالطبيعة كما هو الحق لانه لا دلالة للمطلق على الطبيعة بالوضع وتعلق الحكم بها يوجب وجوده كلما وجدت ولا مدخلية للاستعمال فيه ثم اعلم ان المراد بالفرد النادر وجوده اهنا وفي المطلق ايض ما كان وجوده نادرا فان كل فرد نادر بل وجود كل فرد منحصر به بل المراد به صنفا

البحث الثاني فيما يتعلق بالمخصص وهو ما يقصر العام على بعض ما يتناوله والتخصيص هو قصر العام لكم وقد يطلق على قصر ما ليس بعام كذلك كاسماء العدد والمعهودين وضماير الجمع الغير العام والكل نحو اللام في الرغيف ثم المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه مع الغير وهو الاستثناء المتصل والشرط والغاية وبدل البعض والصفة والتخصيص بالحال والتمييز والظرفين الراجع الى احد الجزئين او منفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اللفظ والعقل والحس والعرف والنطق الاجماع والفعل والتقرير

الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع مشترك فيهما لفظا وقيل معنى لنا تبادر المتصل فانه اذا قيل اكرم القوم
الا زيدا تبادر ان زيدا بعض القوم ولذا يحملونه على غير الاعم تعذر حتى حملوا الله على ابل الاشاة على قيمة
الشاة من الابل وايضا محتج الجميع بان الاستثناء اخراج ما لولاه دخل وهو مخصوص بالمتصل والمخالف
في باب الاقرار مراعاة الاصل احتج المخالف بالاستعمال في آيات كثيرة وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة
مع ان ارجاعها الى المتصل ممكن **منهاج** اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء فانهم لما ذا رأوا ان الحكم
فيه ليس مسندا الى المجموع المستثنى منه لكونه تناقضا بل هو مسند الى الباقي فاختلفوا في كيفية اسناده اليه
فذهب العلامة والعضدي ونجم الائمة واكثر المتأخرين ومنهم والد العلامة الى ان المراد بعشرة مثلا
في له عشرة الا ثلثة معناها الحقيقي واخرجت الثلثة قبل الحكم والاسناد بالاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي
اي السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد ولا تخصيص واعترض بان الحكم ظاهرا هذا في الحكم واما في لفظ العام
فتخصيص واقعا فالحكم بنفي التخصيص مطلقا خطاء وذهب جماعة منهم السكاكي بل الاكثر كما في التجريد والمختصر
الى ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة التجوز والقاضي ابو بكر على ان مجموع العشرة الا ثلثة
اسم للسبعة فلها اسمان مفرد ومركب والحق هو الاول لنا ان المعنى الحقيقي للعام هو العموم والاصل في الاستعمال
الحقيقة الا مع القرينة الصارفة ولا قرينة هنا الا المخصص فهو كما يحتمل ان يكون قرينة التجوز يمكن ان
يكون مخرجا لغير الباقي عن المراد بعد ارادته ثم الاسناد بل على القاضي يقول بكونه مخرجا لغير الباقي الا انه
يقول اخراج عن المراد الظاهري دون الواقعي فلم يعلم الصارف في الاصل بل فهم فيجب القول بارادة
العموم فان قيل العشرة ليست مستعملة في غير الحقيقة عند القاضي قلنا نعم ولكنها ليست مستعملة في الحقيقة ايضا
واما لم الحقيقة بدفعها فان قيل كونها حقيقة للمعنى المعهود في هذا التركيب غير معلوم قلنا اصالة عدم وضع
اخر لها ولو يجعلها جزء للموضوع لهيئته فان قيل فوضع الهيئة المركبة ثابت وكونه لربط معاني المفردات غير
معلوم فيمكن ان يكون لمعنى ثالث ونسبة الاصل اليهما على السواء كما مر مرارا قلنا تبادر المعنى المعهود للعشرة و
الثلثة واخراج الثاني من الاول امر بين ولذا لو قال عشرة الا عشرين لا يقال انه مهمل بل يقال كيف يستثنى
العشرون عن العشرة فوضع الهيئة للربط الخاص معلوم والاصل عدم الاشتراك فان قيل لا يثبت بما ذكر الا
ان المراد المستثنى منه المجموع واما ان الاسناد بعد الاخراج فلا وهو احد جزئي المط فيمكن ان يكون المراد منه
المجموع والاسناد الى الباقي قبل الاخراج واقعا وان كان المفهوم عند المخاطب الاسناد الى الجميع فيكون الاستثناء بيانا
الاخراج غير الباقي عن المراد الواقعي والحكم الظاهري قلنا هذا غفلة عن معنى الاسناد والحكم هنا فانهما عبارتان
عن اظهار تعلق الحكم بمحكوم عليه معين وايقاع الاسناد لفظا وهذا المعنى هو المبحوث عنه وهذا يمتنع ان يتحقق
الا بلفظ دال على الحكم ولفظ على المحكوم عليه فاذا كان مدلول المستثنى منه هو المجموع فاين اللفظ الدال على الباقي
وما ظن اسنادا هو التعلق الارادي ولا ريب في انه لا يتعلق الا بالباقي ولو قبل التكلم ولا دلالة على المجموع
على الباقي تضمنا او التزاما غير مفيد لان الاسناد لا يتحقق الا بتبعية المطابقة وهي في الاسناد غير متحققة
لا يستلزم الكذب وما قيل من انه يمكن ان يراد الجميع وينسب الشيء اليه فيأتي بالاستثناء اخراجا عن النسبة ولا يلزم

كذب لانه صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة ليخرج منه شيء ثم يفيد
الاعتقاد ففيه ان المراد بالنسبة ان كانت الظاهر بناء على المفهوم عند المخاطب فيرجع الى ما تقدم وان كانت
الواقعية المرادة للمتكلم والاولى اخرج البعض منها ثانيا فهذا غير الكذب لانها بمعنى عن التعلق الارادي واقعا بالجميع
وليس كك وسيجيء تتمة الكلام فيه في كون العام المخصص حقيقة ام مجازا وقد يستدل ايضا ببطلان القولين الآخرين
وعلم رابع اما بطلان الثاني فلوجوه احدها ان العشرة في التركيب حقيقة بالاتفاقية لا محة فالمجاز اما العشرة
المقيدة مع خروج القيد او مع دخوله ولا يمكن ان يكون شيء منهما مجازا في السبعة اذ لا يتصور لها معنى حقيقي
حتى يكون ذلك مجازا وفيه انه اذا لم يكن العشرة ح الا مقيدة ولم يتصور لها ح معنى حقيقي اخر فبطل كون
العدد المعهود مرادا حقيقيا منها ايض وان امكن كونه حقيقة فليكن السبعة مجازا عنه والتحقيق ان يقال
هذا منوط بالاعتبار دون الواقع او نقول معنى العشرة المقيدة هو العدد المعروف المقيد ايض ولا يلزم
ان يكون لمعنى وحدانيا وثانيها انه لو كان المراد من المستثنى منه الثلثي فاذا قلنا اشتريت
الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فالضمير اما راجع الى الجارية بكمالها اي معناها الحقيقي فيلزم
مضافا الى الاستخدام الاستثناء المستغرق ان اريد بالنصف الثاني النصف المشترى والمنقطع ان اريد النصف
الاخر وراجع الى الجارية المجازية اي النصف فيلزم ان يكون المشترى الربع ويكون هو الباقي ثم لكون المستثنى
حقيقة في الباقي يكون المراد بالجارية الربع ويكون نصف الثمن وهلم جرا وايض لو كان المراد بالجارية النصف
والضمير راجع اليها قطعا يلزم ان يكون المبتاع نصف نصفها وهو يعلم للقطع بان المراد نصف كلها وفيه
انه للخصم ان يقول ان للجارية معنيين مجازي وهو مراد المتكلم وحقيقي وهو مفهوم المخاطب والاستثناء
اخراج عن الثاني دون الاول وباعتباره يصير قرينة لتعيين الاول فالضمير للجارية بالمعنى المفهوم عند
المخاطب الذي هو المراد قبل الاستثناء ظاهرا وهو المستثنى منه دون المعنى المجازي ولكنه لا ينفك عن الاستخدام
ايض وهذا ايض ارتكاب خلاف اصل اخر وقد يجاب عن التسلسل ايض بان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء
اليها وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام لا يبقى استثناء اخر في انه
ان اريد ان النصف معنى الجارية مع الضميمة فهو مما لا نزاع فيه وليس معنى مجازيا لانه المركب الا حقيقة
لم غير ذلك فكذا ان اريد انه معناها بشرط الضميمة فانه لا يتصور له معنى غير ذلك حتى يكون ذلك مجازا كما مر
مع ان للخصم ان يقول انا نسأل عن الجارية وحدها فان قلت ان المراد بها الكل يثبت المط وان قلت ان المراد
النصف عاد المحذور وان قلت لا معنى لها رجع الى مذهب القاضي وان اريد انه معنى الجارية المنضمة ولو
لم يلاحظ الضميمة اصلا فهو معنى الجارية وحدها فيعود المحذور وثالثها انه لو كان المراد الباقي لم يكن هناك
كل وبعض واخراج فلا يكون استثناء ويعلم ما فيه مما تقدم في الثاني واما بطلان الثالث فللاخيرين
بلا دخل تصرف فيهما ظاهر التسلسل مع ما فيه ثم اقول يمكن اثبات المط بابطال الاخيرين بوجه اخر اما بطلان الثاني
فلانه لو كانت العشرة مجازا في السبعة والا ثلثة قرينة عليه لوجب ان يكون معنى الا ثلثة الذي هو اخراج العدد
الثلثة منافيا للمعنى العشرة الحقيقي ملائما للسبعة كما في اسد يرمي لان ذلك معنى القرينة مع ان خروج الثلثة لا يلائم

البعض اصلا بل لو كان المراد بالعشرة السبعة لم يكن خروج واما بطلان الثالث فلانه لو صح لزم ان لا يتوقف
فهم معنى المركب على فهم معنى اجزائه كما في عبد الله علما ولا يحصل فهم معنى المركب بمجرد فهم معنى الاجزاء مع
انه يحصل احتج الاكثر ببطلان الاول والثالث اما الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من
النفي اثباتا وهو باطل كما ياتي اما الملازمة فلانه لو كان الحكم بعد الاخراج لكان في قولك ليس
على شيء الا خمسة الخمسة مخرجة قبل اسناد النفي الى شيء فيكون المعنى الباقي من الاستثناء اي غير الخمسة
منها ليس على فيكون الخمسة مسكوتا عنها ولان علينا متابعة وضع الواضع في استفادة المعاني والذي
ثبت في اللفظ الذي ورد مورد الحكم هو كون مفهومه معروضا للاسناد فاذا كان مدلول المستثنى
منه للجميع يكون هو مورد الحكم وليس اسنادا اخر يتعلق بالباقي ولانه لو اشير الى عشرة مجتمعة
شخصية وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منها فلا يتصور هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض
انها لا تخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول
باخراجها عن الحكم المتعلق قبل الاسناد والجواب اما عن الاول فضاما الى لزوم مع كون المستثنى منه
مجازا في الباقي ايضا اذ يكون معنى ليس على عشرة الا ثلثة انه ليس على السبعة ان هذا التركيب يتبادر منه
بالمفهوم ثبوت المستثنى سواء كان الاسناد قبل الاخراج او بعده فهو مفهوم هذه الهيئة التركيبية مطلقا
ولذا لو قال من هذه الاشياء غير الخمسة ليس على يفهم ثبوت الخمسة مع كون الاخراج قبل الاسناد واما
عن الثاني فيمنع ان الثابت هو كون مدلول اللفظ مطلقا مورد الحكم بل هو فيما اذا تم الكلام ولم يكن
مخرج لبعض الافراد واما معه فالمفهوم تعلق الحكم بالباقي بعد الاخراج واما عن الثالث فنمنع انه لا يتصور
اخراج الا عن الحكم بل الاخراج عن اشخاص العشرة فقوله المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة
ان اردت انها لا تخرج في الخارج بان يقال لانها الثلثة خرجوا عنها وهم ايضا يخرجون ويذهبون
فنعم ولكنه غير المراد من الاخراج فان اردت انها لا تخرج في الارادة فممنوع فانه يشار الى العشرة
اولا ويطلق عليها لفظ العشرة مرادا منها جميعها ثم يخرج بلفظ الا ثلثة ثلثة منها ويسند الحكم
الى الباقي ويكون المعنى خذ من هذه العشرة الاشخاص غير ثلثة منها واما الثالث فلان مراده ان
كان ان المجموع المركب موضوع لم يوضع على حدة فهو خارج عن قانون اللغة اذ ليس منها مركب من ثلثة
الفاظ يعرب الاول وهو غير مضاف ويستلزم لاعادة الضمير الى جزء اللفظ في اشتريت الجارية
الا نصفها وان كان ان مفرداته مستعملة في معانيها الحقيقية ومحصل المجموع معنى يصدق على ان يعبر
عنه بلازم مركب كالطائر الولود للخفاش فهو مستلزم لعدم كون الاستثناء عن النفي اثباتا اقول
وقد عرفت ما يظهر به ضعف ما ابطل به الشق الاخير ولكنه غير ضار لتحقق بطلانه بما ذكرنا مع انه ان
كان مراده ذلك يرجع الى المختار ولاجل ذلك وظهور بطلان الاول حكم والدي العلامة
برجوعه اليه ورجع العضدي للواحد الاولين كما ارجع احدهما الى الاخير ولا فائدة معتد بها
في تحقيق قوله ويعرف بنفسه وان اردته فارجع الى شرح التجريد واحتج لمذهب القاضي ببطلان الاولين

اي ضعف ابطال الشق الاخير غير ظاهر وضار لما فيما ذكرناه بعد ما ذكرنا في الاستدلال على المختار منه

بما ذكر

بما ذكر لابطالهما فلم يبق غيره من جوابه بطل واستدل له بغير ذلك ايضا ياتي الاشارة اليه في بحث كون العام
المخصص حقيقة او مجازا ثم اعلم ان جميع ما ذكر في الاستثناء جار في ساير المخصصات المتصلة ايضا بعينه واما
المنفصلة اي المستقلة فلا بل الحق فيها انها قرينة التجوز في العام والمراد به الباقي مجازا لعدم امكان ارادة
العموم حينئذ اما ان كان مع الاسناد قبل الاخراج فلاستلزامه الكذب او البداء واما ان كان مع
الاسناد بعده فلانه يوجب انه لو قال في شهر المحرم صم تمام شهر صفر فصام عشرة منه ثم قال لا تصم خمسة
من اخره لا يكون صيامه الايام العشرة صحيحا اذ لم يكن بعد اسناد فلا يكون امر ولان القدر الثابت
من الواضع ليس الا جواز اسناد الحكم الى لفظ واحد في مورده قبل تمام الكلام وما يتعلق به لفظا
واما الى غير ذلك فلا ولان المتبادر المفهوم من اكرم العلماء ولا تكرم زيدا كون المسند اليه هو العلماء غير
زيد وكذا في ما يشبهه ولانه لو لم يكن العام المذكور مسندا اليه لزم ان لا يكون ايام رجب في قولك صم ايام رجب
ولا تصم خمسة منه مفعولا لصم ولا ما في السفرة في قولك كلت ما فيها وفيها مثل الخبز الخ مفعولا لاكلت وهو
باطل قطعا واما في مثل اكرم بني تميم الطوال او الا القصار او جهة الجمال او كالنواعلماء او جهلائهم فنقول
المفعول جملة العام والمخصص وذلك في غير المتصل غير ممكن كما لا يخفى منهاج الاستثناء من الاثبات
نفي للحكم عن المستثنى وفاقا كما صرح به جماعة منهم الشهيد الثاني ووالدي العلامة والرازي والعبري
والعضدي والتفتازاني وبالعكس على الاشهر الاظهر بل عليه الاجماع اللغويين من التفتازاني خلافا
للحنفي في الثاني خاصة وفي شرح الشرح ان المذكور في كتب الحنفية انه ليس من الاثبات نفيا ولا من
النفي اثباتا نعم يحكم بالنفي في الاثبات للبراءة الاصلية وبالاثبات في النفي بحسب العرف دون الدلالة
اللفظية بحسب اللغة فهو جعل النزاع في الثاني لفظيا على القول بان دلالة الاستثناء من النفي على
الاثبات وعكسه من باب المفهوم لانه ايضا لازم عرفي للمنطوق لنا مضافا الى تصريح جمع من اللغويين
التبادر وجعل شارح الشرح انكاره ملحقا بانكار الضروريات في كفاية كلمة التوحيد في الاقرار به
وتمام الاسلام وجعل دلالتها شرعية لا لغوية مكابرة اذ لا يفهم احد الفرق بلغوية بين لا عالم في
البلد الا زيد في ثبوت الاثبات مع انه اذا ثبت في الشرع ثبت المطلوب ايضا بضميمة اصالة عدم النقل واما اكتفاء النبي صلى الله عليه وسلم
بمجرد اسلام اهل البادية الحكم المطلعين على حال الشرع فلا يفيد لجواز كون هذه الكلمة موجبة لتحقق
دمائهم وقبول اسلامهم تعبدا او بواسطة نفي الالوهية عن غيره فقال المنافي لما هم عليه في الشرك احتج
المخالف بوجوه منها انه لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لثبت الصلوة بمجرد الطهور لقوله عليه السلم
لا صلوة الا بطهور واجيب عنه بان قوله الا بطهور لا يدل على استثناء الطهور عن الصلوة لتثبت بثبوته
فانه انما يكون اذا قلنا لا صلوة الا الطهور فقوله بطهور ليس بالمستثنى حقيقة لاحتياجه الى متعلق يكون
هو المستثنى وهو اما لفظ صلوة ليكون التقدير لا صلوة الا صلوة الطهور ليكون الاستثناء تاما او لفظ
باقترانها اي لا صلوة الا باقترانها بطهور ويكون المستثنى منه محذوفا وهو قولنا بوجه من الوجوه اي
لا صلوة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور فعلى الاول كان معنى الاثبات كل صلوة بطهور

صلوة وعلى الثاني لما يؤل النفي الى انه لا يعتبر في ثبوت الصلوة او صحتها وجه الا اقترانها بالطهور
يكون معنى الاثبات انه يعتبر الطهور في ثبوتها فكلاهما حق قيل يلزم ثبوت الصلوة بالصلوة
متطهرا وان وجد فيها الخلل من جهة اخرى واجيب عنه بان مقتضى النفي الصريح الوارد على النكرة
انتفاء الصلوة بدون الطهور مطلقا ومقتضى اثباته المستفاد من الاستثناء ثبوت المنفي ثبوت
الصلوة مع الطهور في الجملة لعدم دليل على العموم في الاثبات فنعلم صحة الصلوة مع الطهور
في بعض الاوقات كما اذا اختل ساير الشرايط عرضا يرد دعوى دلالة الكلام على ان علة الصحة
هي الوصف اي الطهور فالتخلف عنه غير جاير ممنوعه ولو سلمت فانما هو اذا لم يعارضه
دليل اخر على عدم كونه علة مستقلة ويمكن ان يجاب عن الاعتراض ايضا بانه يمكن جعله
القضية الموجبة المدلول عليها بالاستثناء ممكنة لا فعلية فيتقيد فعل الامكان دون الوجود والحصول
والقضية الموجبة صادقة دائما وهذا وقد يجاب عن الدليل ايضا باعمية الاستعمال عن
الحقيقة ومنه يعلم الجواب عن الاستدلال بقوله نعم وما كان لو من الاية مضافا الى جواز ارادة
الاخبار عن حال المؤمن او التجوز في صورة الخطاء في الظن **ومنها ان** الاستثناء يقتضي رفع
الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى فهو لا يستلزم الحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لكونه
اعم منه وجوابه انا لا نقول باقتضاء رفع الحكم له بل نقول ان هذه الهيئة تقتضي اثبات
النقيض بحكم التبادر وقد يجاب ايضا بوروده في جانب الاثبات ايضا ورد بان نفي الحكم في
الاثبات يستلزم البقاء على الاصل وهو العدم وفيه نظر لمنع كون العدم اصلا في جميع صور
الاستثناء من الاثبات **ومنها ان** الاستثناء المتعقب للنفي يمكن تعلقه بالحكم بالنفي وتعلقه
بالنفي نفسه فان كان الاول اقتضى زوال الحكم بالنفي وهو لا يستلزم الحكم بالاثبات وان كان الثاني
اقتضى رفع العدم وهو يستلزم الاثبات لكن الاول اولى والجواب منع الاولوية بل تعين
الثاني للتبادر المذكور ولا يخفى ان كون الاستثناء من النفي اثباتا انما هو اذا لم يكن
ردا واما معه فلا نقتضيه كما صرح به ابن الشارح وابن مالك في التسهيل فقال ما علي الف الامائة
بعد قول المدعي عليك الف الامائة ليس اقرارا بالمائة **منهاج اذا** تعقب المخصص جملا متعددة
جملا كانت او مفردات وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به كما ياتي
وانما الخلاف في غيرها لا بمعنى انه هل يمكن رجوعه الى غيرها اذ الظاهر انه لا نزاع في امكانه الا عن شاذ
بل بمعنى ان عند فقد القرينة هل يحمل على العود الى الجميع ام لا وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره
ولنقدم مقدمات الاولى عود الاستثناء الى الكل يحتمل وجوها الاول ان يستثنى عن المجموع من حيث
المجموع ففي قولك اكرم العلماء والفقهاء الا ثلثة يخرج الثلثة عن المجموع سواء كان من العلماء او الفقهاء
او بعضها من الاول وبعضها من الثاني والثاني ان يستثنى عن كل واحد على البدل والثالث ان يستثنى
عن كل واحد منها فيخرج الثلثة عن كل واحد من العلماء والفقهاء ومحل النزاع هو الثالث دون الاول

وصح بعموم الخلاف في غير جملة منهم الدريجي الانيس بعض المعاصرين في كتابه منه

يعني ان يكون الاخراج على البدل بان يخرج المعنى عن احدها او ذكر البصير لتصحيحهم
واما التبادر في ارادة الاخراج بان يكون دلالة اللفظ على الاخراج بالتبادر فهو المعنى الثالث منه

٨٤

لتصريحهم بان العود الى الاخيرة اجماعي وهو يكون مع الثالث ولانه المستفاد من امثلتهم وادلتهم الثانية
محل النزاع ما اذا كان المستثنى صالحا لعوده الى كل واحد وفرض صاحب المعالم الصلاحية بان يكون
وضعه علما سواء كان الموضوع له ايضا عاما او خاصا وبان يكون مشتركا بين معنيين فصاعدا من جهة
احدهما للجميع ومن الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واطعم بني خالد الا عالما اذا فرض كون شخص
من بني خالد المسمى بعالم وفرض وجود العالم بمعناه الوضعي في جميعهم ولا يخفى انه لا يظهر فائدة
لفرض الاشتراك على الحكم المذكور اذ يكفي كونه موضوعا للمعنى صالح للجميع الا ان يكون غرضه بيان
اقسام الصلاحية ثم ان في كلامه اشارة الى انه لا يختص وجه الصلاحية فيما ذكره وهو كذلك وقد
يتحقق الصلاحية في الاعلام الشخصية وفي اسماء الاشارة اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف
الجمل كما في اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا او الا هذا وكذا يتحقق في الاعلام مطلقا وفي المشتركات
اللفظية التي يصح كل معنى منها للجملة على القول بجواز استعمال المشترك في اكثر من معنى ثم في صلاحية
النكرات والمبهمات الغير العام للرجوع الى الجميع نظر لان الوحدة معتبرة في معانيها و
الرجوع الى الكل ينافيها الا ان يرتكب من التجوز المخالف للاصل الثالثة قد اختلفت كلماتهم في
بيان محل النزاع من العمومات الصالحة للاستثناء فالمصرح به في كلام بعضهم كالعميدي والتمهيد
الجمل المتعاطفة وان صرح الاخير في اخر البحث بان ذكر الجمل بناء على الغالب فلا فرق بينها
وبين المفردات وخصها بعضهم كالحاجبي بالواو وفي الذريعة والعدة وتب والمنهاج و
المحصول الجمل مطلقا وفي المعالم ولا يبعد الجمل والمفردات ويظهر عن بعض دلتهم الاختصاص
بالجمل حيث اثبتوا الحكم فيها بقياسها على المفردات ومن بعضها اختصاصها بالمتعاطفة
حيث اثبتوا المدعى بالعطف ولا يبعد ان يكون نزاع القدماء في الجمل واما المتاخرين فلعل لم
يثبت عليهم الاجماع في المفردات ادرجوها في محل النزاع ايضا اذا عرفت ذلك فنقول في المسئلة اقوال
الاول العود الى الجميع وهو مختار العدة والمنهاج ومذهب الشافعي الثاني الاختصاص بالاخيرة
وهو مذهب الحنفي والكرخي الثالث العود اليه مع التعلق بين الجمل والمانع عنه اختاره
العلامة في تب والبصري والقاضي عبد الجبار وجماعة من المعتزلة وفي المحصل الرازي وفسر
التعلق تارة بان يكون حكم الاولى والحكم اسمها مضمرا في الثانية وعدمه بان لا يضمر فيها شيء منها
ويظهر الاضراب عن الاولى بان يختلفا نوعا اي من حيث الخبرية والانشائية والامر والنهي
مع اتحاد القضية او لا مع اتحادها او يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما او اسما وحكما واخرى
بان يكونا من نوع واحد مع اضمار حكم الاولى او اسمها في الثانية وعدم التعلق بان لا يكونا
من نوع واحد وكانا فلا يضمر حكم احدهما ولا اسمها في الاخرى وثالثة بان يكون الاسم
الثاني ضمير الاول مطلقا وعدمه بان يختلفا نوعا او اسما مع عدم كون الاسم الثاني ضمير الاول
او حكما مع عدم الاشتراك في القضية الرابع العود اليه مع عدم تخلل كلام طويل بين الجملتين

مثال الاضمار حكم الاولى اكرم ربيعة ومضر الا الطوال ومثال الاضمار اسمها اكرم ربيعة واخلع عليهم الا الطوال ومثال اختلاف النوع مع اتحاد القضية قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وهم الفاسقون الا الذين تابوا ولا مع اتحاد القضية نحو اكرم ربيعة والعلماء هم الاهل البلد الا الفقهاء ومثال اتحاد النوع مع الاختلاف اسما وحكما اطعم ربيعة والكرم مضر الا الجهال ومع الاختلاف في الحكم فقط اطعم ربيعة واطعم مضر الا الجهال ومع الاختلاف في الاسم فقط اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الجهال منه دام ظله

سيجي الكلام على المتشرع في الفصول ثم في المنية

واليها معه وهو منقول عن الحموي والخامس عوده اليه مع ظهور اتصال الاخيرة بما قبلها اليها مع
ظهور الانقطاع والوقف بدونهما وهو مختار الحاجبي السادس احتمال العود اليه واليها لعموم الوضع
وخصوص الموضوع له مطلقا اختاره والدي العلامه ره في التجريد السابع السادس الا فيما كان الاستثناء
سواء كان ادات الاستفهام او اسم بمعناها
بالادوات الاسميه فان الاحتمال فيه لعموم الوضع والموضوع له معا وهو مذهب صاحب المعالم وجعل
قوله اشتراكا معنويا مطلقا غفلة كما ينادي به مقدمته المهدة لذلك والثامن السادس للاشتراك اللفظي
ذهب اليه السيد وكان مختاره في المنتهى احتمال الامرين وان استدل عليه بوجوه احدها الاشتراك التاسع
السادس للجهل بانه حقيقة في اي الامرين وهو المنقول عن الغزالي والقاضي ابي بكر وهو الحق لعدم
دليل على تعيين الموضوع له حال تعدد ما يصلح ان يكون مستثنى منه وضعف ما استدلوا به عليه حجة ه
الاول وجوه منها ان حرف العطف يصير الجمل المتعدده كجملة واحدة فقولك زيد ضرب عمروا وقتل بكرا
وشتم خالدا في قوة انه فعل هذه الافعال فكما ان الاستثناء الذي يلحق الواحدة يرجع اليها فكذا ما
في حكمها ومنها انه يصير كالمفردات المتعاطفة فلا فرق بين قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من
تاب وقولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة الا من تاب وفي المفرد لا يعود الى الاخير فقط فكذا في الجمل
والجواب عنهما مضافا الى ما في الاول من ان غاية ما يرجع الاستثناء الى المجموع من حيث المجموع فيخرج عن النزاع
وما في الثاني من منع الحكم في المفردات ايضا ومن ان عدم الفرق لو سلم فانما هو في المثال المذكور
اما في مثل شتم مضر وضرب بنو تميم ودخل ربيعة فالفرق ظاهر انه لا يلزم من كون شيء في قوة اخر او مثله
اتحادهما في جميع الاحكام ومنها ان الجمل المتعاقبة اذا تعقبها مشيئة الله نعم او الحال او الصفة او
الشرط يشترك الجميع فيما تعقب فكذا الاستثناء بجامع عدم الاستقلال وجوابه مضافا الى منع حكم
الاصل ومنع الاجماع لو ادعاه انه قياس في اللغة مع انه في المشيئة مع الفارق لانه غالبا لذكر لا
يتقاعد الكلام عن النفوذ والمضي وهو امر مطلوب في كل فعل البتة فهو قرينة العود الى الكل وقد
يفرق في الشرط ايضا بان له صدر الكلام فهو وان تأخر لفظا لكنه مقدم معنى وفيه ان له صدر الكلام
المتعلق به لا مطلقا وقد يقرر الاستدلال بالمشيئة هكذا هي يعود الى الجميع اجماعا وهي اما استثناء او شرط
وهو ايضا في معناه لان قوله الا من تاب جار مجرى ان لم يتوبوا فكذا ساير الاستثناءات لعدم تعقل
الفرق وجوابه بعد تسليم الاجماع منع كونها استثناء لعدم اشتمالها على شيء من ادواته ولا شرطا
لان الظاهر منه التعليق ولا ريب انه لا يراد بها ذلك ولذا يذكر في المخبرات المقطوع بها وانما يذكر لبيان
الاعتقاد والتبرك او من جهة امتثال الامر ومنها انه لو تكرر الاستثناء مع كل جملة عد مستهجنا ولولا
ان المذكور بعدها يعود الى الجميع لما استهجن لتعينه طريقا وجوابه منع التعين وامكان التعيين
الاخصر بان يقول بعد جميع الجمل الا كذا في الجميع او منع الاستهجان الا فيما كانت قرينة على الاتصال
وقد يقرر الدليل هكذا العرف اذا اراد الاستثناء من جمل متعدده اقتصروا على استثناء واحد والاصل
في هذا الحمل الحقيقة فليكن حقيقة لاصالة عدم الاشتراك فجوابه بالمعارضة بما اذا اراد الاستثناء من

الاخيرة فقط ثم الحل بمنع اصالة الحقيقة في الصورتين المتعدد المستعمل فيه ومنها ان المفروض صلاحيته الرجوع
الى كل واحدة والحكم باولوية البعض تحكم وجوابه منع عدم اولوية الاخيرة لوجود المرجح فيها وهو الاقربية
مع ان كون الحكم باولوية البعض تحكما لا يوجب الرجوع الى الجميع لامكان التوقف ومنها انه لو قال علي
خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا في غيره لاصالة الحقيقة وعدم الاشتراك وجوابه مضافا الى ما مر والى
عدم امكان العود الى الاخيرة فيه انه يعود الى المجموع من حيث هو مجموع فهو غير المدعى وحجة الثاني ايضا
وجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لانه موجب للتجوز في لفظ العام ولان الظاهر من المتكلم بالعام ارادة عمومه و
الاستثناء مخالف للاصل بمعنى الظاهر او لانه انكار بعد الاقرار والقاعدة فيه عدم سماعه فالاستثناء مخالف
للاصل بمعنى هذه القاعدة فيجب الاكتفاء فيه بالمتيقن وهو العود الى الاخيرة واجيب عنه اولا بالنقض بالشرط
والصفة وثانيا بقيام المقتضي للخروج عن خلاف الاصل وهو وضع الاستثناء للكل من الامرين كما ياتي وعدم
المرجح فهو اما يوجب الارجاع الى الكل او التوقف وثالثا بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل قوله موجب للتجوز
في لفظ العام قلنا ممنوع لانه مبني على ان العام المخصص مجاز وهو خلاف التحقيق قوله ولان الظاهر من المتكلم ارادة
العموم قلنا هي باقية وان اخرج بعض افراده ثانيا على ان كون الاستثناء مخالفا للاصل بهذين المعنيين يرجع
الى ان الاصل حمل الكلام على الحقيقة والمسلم منه انما هو بعد فراغ المتكلم للاتفاق على ان له ما دام متشاغلا ان
يلحق به ما شاء من اللواحق ومقتضاه وجوب التوقف عن الحكم بالمراد الى الفراغ ولو كان مجرد صدور
اللفظ موجبا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده فما لم يقع الفراغ
لم يتجه الحكم بارادة الحقيقة ورابعا بمنع كون الاستثناء مخالفا للاصل مطلقا وانما هو اذا لم يكن الحكم
المستثنى منه مخالفا له اقول يرد على الاول منع العود الى الجميع في مادة النقض وعلى الثاني منع وضع الاستثناء
للامرين كما ياتي مع ان المرجح للاخيرة وهو الاقربية والمقطوعية موجود وعلى الثالث وان قلنا بعدم
كون العام المخصص مجازا ولكن لا يخرج الاستثناء عن مخالفة الاصل لاجل ذلك لانه يخرج المستثنى
عن الارادة ولا شك ان الاصل عدمه بل الاصل عدم تعلق الاستثناء بشيء وتاثيره فيه مخالف للاصل و
اما منع اصالة الحقيقة الا بعد تمام الكلام وعدم لحوق ما يخالفها فهو غير مفيد له لان مراده ان
كان ان الحكم بالاصل بعد الفراغ وعدم انضمام ما يقطع بكونه قرينة فيما نحن فيه ايضا كذلك وان
كان مراده ان الحكم به بعد الفراغ وعدم انضمام شيء يحتمل كونه قرينة فهو باطل قطعا مخالف للاجماع
مع ان تجويز الحاق اللواحق لا يخرج الحقيقة عن الاصالة والظهور ولو كان ذلك مخرجا لها لاخرجها
بعد الفراغ ايضا لاحتمال التخصيص المتصل والتفرقة في ذلك بين اصالة الحقيقة فلو كان ظهور المراد مما
فيما نحن فيه فتسليم الاول دون الثاني لما ذكر باطل لان كلا منهما يستلزم الاخر واما قوله ولو كان مجرد صدور
اللفظ الخ ففيه انه لو صح لتم رد المخصصات المنفصلة والحل ان المراد باصالة الحقيقة ليس انه يجب الجزم بارادتها
بل المراد انها الظاهر ومقتضى القاعدة ما لم يقم دليل على خلافه وعلى الرابع انه لو صح لما امكن ان يقال ه
المجاز مخالف للاصل لان الحقيقة قد يوجب ثبوت الحكم المخالف له وحاصله ان بعد ورود المستثنى منه يبطل

اصالة عدم الحكم واصالة تبقائه على عمومه اصطلاح على الاصل الاول فيبطله فالاولى الجواب عن الدليل
بانه لا يثبت كون الاستثناء حقيقة في العود الى الاخيرة كما هو مدعاه بل يبين المراد بواسطة الاصل
وهو يجتمع ايضا مع كل من الاشتراكين والوضع للحرف والجهل بالموضوع له ونقول به ايضا الا ان يكون غرضه
اثبات الاستعمال بذلك وتتميم المطلب بغيبة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة ولكن في جريان
الغيبة هنا بل بثبوت الاستعمال بذلك نظر والثاني انه لم يرجع في اية القذف الى الجميع ولذا
لا يسقط الجلد بالتوبة وجوابه انه للدليل من الخارج لا لاصالة الحقيقة والاستعمال اعم منها والثالث
ان الاخيرة حائلة بين ما قبلها وبين الاستثناء فيكون مانعا عن تعلقه به كالسكوت وجوابه
انه مصادرة والسكوت ان اريد به الطويل فالمماثلة ممنوعة وان اريد الاعم فالحكم في الاصل ممنوع
والرابع ان حكم الاولى متيقن ورفعه مشكوك فيه فنستصحبه واجاب به بعض ما مر في الاول وقلب
ايضا بالنقض بالاخيرة لان رفع حكمها ايضا مشكوك فيه لجواز رجوع الاستثناء الى ما قبلها بدليل في
نمنع بتيقن حكم الاولى لاحتمال عود الاستثناء اليها ايضا ويرد على الاول انه ان اريد الدليل الثابت
وجوده فيخرج عن محل النزاع وان اريد المحتمل فالاصل عدمه وعلى الثاني ان الاصل في كل لفظ وقع
متعلقا للفظ دال على حكم تعلق الحكم به وبجميع مدلوله ما لم يدل دليل على خلافه والخامس انه لو قال
على عشرة الا ثلثة الا ثلثة كان للاخيرة فكذا في غيره دفعا للاشتراك واجيب تارة بان الكلام في الجمل
المعطوف بعضها على بعض واخرى بان الاتفاق على العود الى الاخيرة هنا فارق وثالثة بان القرينة
هنا قائمة وهي تعذر العود الى الجميع لانه يوجب كون الاستثناء الاخير مثبتا ومنفيا معا بل كونه
لغوا اذ لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا يخرج من المستثنى منه مثل ما
ادخل فيه ولا يخفى ان الاخيرين انما يردان لو اريد اثبات المطلب بالقياس واما لو كان المنظور
اصالة الحقيقة ودفع الاشتراك فلا يردان نعم يرد ح منع اصالة الحقيقة لتعدد المستعمل فيه كما مر
والسادس انه لو رجع الى الجميع فاما ان يضمر مع كل منها استثناء اولا فعلى الاول يلزم الاضمار المخالف
للاصل وعلى الثاني اجتماع العوامل على معمول واحد في اعراب واحد وهو غير جائز لنص سيبويه
ولاستلزامه اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد واجيب باختيار الثاني ومنع اللازم اولا
لانه انما يلزم لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه كما صرح به
المبرد والزجاج هو الا لقيامه معنى الاستثناء بها ومنع بطلانه ثانيا لان الاخبار هم عن واحد
بمتضادين مثل حلو حامض حيث انه لا يجوز خلوهما عن الضمير ولا كونه في كل منهما ولا في احدهما
بخصوصه اذ الاول خلاف الاجماع والثاني يستلزم كون كل واحد محكوما به على المبتداء فيلزم
اجتماع الضدين والثالث انتفاء الجزئية على الخالي عن الضمير لاحتمال ان يكون كالكلمة الواحدة
او يكون حامض صفة للحلو لا خبرا بعد خبر بل العلم دليل على بطلانه ومنع سيبويه معارض
بتجويز الكسائي والفراء بل نفي الصفة كما في قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه يمكن

ان يكونا

ان يكون من اجتماداته واما اجتماع المؤثرين على اثر واحد فلا ضير فيه لان العلل الاعلية امارات و
علامات وقد يورد على الدليل ايضا النقض بالاستثناء من الجميع مجازا بدليل وفيه نظر ولو قرر
الدليل هكذا لو رجع الى الجميع لزم اما الاضمار او الحكم بكون كل من الجمل عاملا في المستثنى وكل منها خلاف
الاصل اندفع عنه بعض ما ذكر الا انه لا يثبت الا تعيين المراد كما سبق ودليل الثالث والرابع
والخامس صيرورة الجمل بالتعلق وعدم تخلل الكلام الطويل والاتصال كالواحدة وعقلائها
كالاجانب عن الاستثناء واجيب بانه ان كانت هذه الامور من القرائن فيخرج عن المبحث و
الا فالمنع وارد والمقولان بعضها منها دون بعض فيخرج مع الاول عن النزاع ويرد المنع
مع الثاني ودليل السادس ان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما فيما كان منها من الحروف والافعال فلما مر في اوائل الكتاب واما فيما كان من الاسماء كغير
وسوى فلانها عند كونها للاستثناء بمعنى الا والموضوع له فيها خاص فكذا فيهما بل يجري فيها دليل
خصوص الموضوع له فيها ايضا فهو صالح لكل من الامرين ولا دليل على التعيين لان المبحث عند الاطلاق
وجوابه انه لا شك في عموم الوضع وخصوص الموضوع له في ادوات الاستثناء وان المستعمل فيه
فيها ليس الا خصوصيات الاخراج ولكن الكلام في تعيين تلك الخصوصيات بيانه انه قد عرفت ان الوضع
للمعاني الجزئية لا يمكن الا بتصورها فهي اما متصورة تفصيلا كما في الاعلام او اجمالا كما في الحروف
ولكن في الثاني لعدم امكان تصورها تفصيلا لا بد من تصور معنى عام وجعله آلة لملاحظة
الجزئيات فالموضوع له الخاص يكون تلك الجزئيات المندرجة تحت ذلك المعنى العام فاللازم
في تعيين المعاني الجزئية تشخص العام المشتمل عليها اولا ثم الحكم بكون جزئياته معاني للفظ ولم يثبت
مما تقدم وذكره القوم الا كون الوضع في ادوات الاستثناء عاما والموضوع له خاصا وهو لا يكفي
في اثبات المطلب لان هذا الموضوع له الخاص كما يمكن ان يكون هو افراد الاخراج مطلقا سواء كان
من المتعدد او الواحد وبعبارة اخرى من الاخيرة والجميع يمكن ان يكون افراد الاخراج من
الواحد والحاصل ان عنوان الوضع كما يمكن ان يكون مطلق الاخراج يمكن ان يكون مطلق
الاخراج عن الواحد ولا دليل على تعيين احدهما فالجزم باحدهما باطل بل قيل بتعيين الوضع للاخراج
عن المستثنى منه الواحد حلا ولاجل ذلك خص الاستثناء بالاخيرة من حيث انه خصوصية الاخيرة بل لاجل
انها من افراد الاستثناء عن الواحد والقرب والاجماع يعينها فلا يستثنى عن غيرها لكونه
خلاف الوضع واستدل عليه بتبادر الوحدة اي تبادر استثناء واحد وعلم تبادر الاخراجات
المتباعدة وبان امر الالفاظ توقيفي والثابت من الواضع فليلاحظ الوضع في حال الوحدة لنظيره ما
في المشترك وهذا ايضا غير موافق للتحقيق لانه ان اريد تبادر الاستثناء الواحد حال وحدة المستثنى
منه فهو غير مفيد وان اريد مطلقا فهو ممنوع وكذا حال ما ثبت من الواضع من الوحدة ايضا واما
استلزام ذلك الوضع جليلا للهيئة التركيبية حال التعدد وهو خلاف الاصل فيجب دفعه وقد يتوهم امكان

نوع تعجم

تعيين الوضع للاخراج عن الواحد بوجه اخر بان يقال انه لا شك في انه موضوع لافراد الاخراج عن
الواحد لا بعنوان الوضع مخصوص بها بل بمعنى انا نعلم قطعا ان كل فرد من افراد الاخراج عن الواحد هو
الموضوع له وذلك لانه ان كان موضوعا لجزئيات مطلق الاخراج فمنها الاخراج عن الواحد و
ان كان موضوعا لجزئيات الاخراج عن الواحد فموضوع لها ايضا فالوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد
معلوم وينبغي عيز سبيل الاصل ثم لما كان الاخراج عن الواحد صادقا على الاخراج عن الجملة الاولى والثانية
والثالثة فاللازم احتمال الاخراج عن واحد عن الكل الا ان قرب الاخيرة والاجماع على الاخراج منها او حسب
الحكم به وينفي الباقي بالاصل ولا يرد ما يتوهم من ان الوضع لافراد الاخراج المطلق مطلق ولا تقييد فيه و
والتقييد بالوضع لافراد الاخراج المقيد بكونه عن الواحد غير معلوم والاصل ينفيه لانا لا نقول ان الوضع
لافراده بل الاجل انها اما افراد له او لمطلق الاخراج فان الواقع لا يخرج عن احدهما على ان الوضع لافراد الاخراج
المطلق بلا قيد ايضا غير معلوم فان الوضع لافراد مطلق الاخراج ولافراد الاخراج عن الواحد في مرتبة
واحدة من الاصل فان قلت نحن نسلم الوضع لافراد الاخراج عن الواحد ولكنه يكون تارة اعم من ان
يكون معه غيره ايضا واخرى بشرط ان لا يكون معه غيره والثاني غير ثابت والاول لا ينافي الاخراج
عن الغير ايضا قلنا نحن لا نريد اثبات الثاني واعتبار الوحدة في الموضوع له بل نقول لم يثبت الا الوضع
في حالة الوحدة لا بشرطها مع ان الاخراج عن الواحد بشرط الوحدة ايضا من جزئيات مطلق الاخراج
وهذا التوهم ايضا فاسد اذ لنا ان نمنع الوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد بقوله اما موضوع له و
لجزئيات مطلق الاخراج وكيفما كان يتحقق الوضع لجزئيات الاخراج عن الواحد قلنا هنا احتمال
اخر وهو الوضع لجزئيات الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون مستثنى منه عند تعدده ليكون جزئيات
الاخراج عن الواحد اجزاء دون الجزئيات فان قيل هذا موقوف على الوضع الجديد للهيئة التركيبية حال التعدد
ما يصلح والاصل عدمه قلنا الاصل عدم الوضع للواحد ح ايضا وانما المسلم هو الوضع لحيثية وحدة
المستثنى منه والتوضيح ان ما يصلح لكونه مستثنى منه مع استثناء قد يكون واحدا وقد يكون متعددا
ولا شك ان الاستثناء في الاول للاخراج عن الواحد واما في الثاني فمحل النزاع والحاصل انه لا شك
في ثبوت الوضع للاستثناء ولا في انه موضوع لجزئيات الاخراج عن الواحد في الجملة اما باعتبار كونه
جزئيات له او لمطلق الاخراج وهذا عند وحدة المستثنى منه اي ما يصلح له وانما الشك عند تعدده
هل هو موضوع ح لجزئيات الاخراج عن المتعدد ام لا والكل معروض فالعقل لا يقول بالوضع
ح ولا يمكن دفع ذلك واثبات الاول فيه بالاصل لانه لا نسلم الوضع لمطلق الاخراج او الاخراج عن
الواحد ح فالموضوع له للاستثناء في هذا التركيب مشكوك فيه ونسبته الى افراد الاخراجين واحدة فكيف
ينفي احدهما بالاصل فان قيل الاصل عدم وضع جديد لهذا التركيب قلنا الاصل عدم وضعه لجزئيات الاخراج
عن الواحد ايضا وثبوته حين وحدة المستثنى منه لا يفيد عند تعدده فان قيل لو كان موضوعا للاخراج
عن المتعدد يثبت الوضع للاخراج عن الواحد ايضا فينفي الزايد بالاصل قلنا الوضع للاخراج عن جزئيات

الواحد

فتنفي

الواحد يكون تابعا للاخراج عن المتعدد ومصححا بالشفائية فان قلت بعد العلم بالوضع للاخراج عن الواحد
في الجملة وبالوضع النوعي لهذا التركيب فالاصل اتحاد الموضوع له حال التركيب وعدمه قلنا لا اصل لهذا الاصل اذ
وضع التركيب معلوم وهو كما يحتمل ان يكون للاخراج عن الواحد يمكن ان يكون للاخراج عن المتعدد ونسبته
الاصل اليهما على السواء ولا مرجح مع انه يمكن ان يكون الموضوع له مطلق الاخراج عن كل ما يصلح ان يكون
مستثنى منه واحدا كان او متعددا فلا يلزم تعدد في الوضع اصلا ومما ذكرنا ظهر ان اثبات عموم الوضع
وخصوص الموضوع له لا يفيد في اثبات الوضع لشيء من الواحد والاعم ولا دليل على تعيين احدهما
ايضا نعم لو كان ثبت الاستعمال لاحد الامرين خاصة بدون القرينة المتصلة عند التعدد كان يمكن
اثبات الحقيقة فيه بالاصل فان قلت استعمل في الاخراج عن الكل في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان
عليهم لعنة الله والملئكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين
تابوا فليكن الاستعمال فيه حقيقة للاصل قلنا الاستعمال فيه في الكل غير معلوم لاحتمال الاخير واصالة
عدمه معارضة باصالة عدم تعلق الكل بالاستثناء فان قلت قد استعمل في الاخراج عن الاخيرة خاصة
قلت لم اعثر عليه بدون القرينة المتصلة ومعها غير مفيد الا عند من يقول باصالة الحقيقة معها ايضا فان
قلت اذا احتمل الامران فالاصل عدم تخصيص غير الاخيرة فيختص بها فيثبت الاستعمال فيها خاصة قلت الاصل
عدم الاستعمال في تخصيص الاخيرة ح ايضا ونسبة الاصل الى الاستعمالين على السواء ثم يبقى تخصيصهما قطعا لانه
لو استعمل في تخصيص الكل يكون الاخيرة مخصوصة ايضا واما المعارضة بانه قد يكون الاصل تخصيص الجميع
كما اذا قلت اضرب الكوفيين واكرم البصريين الا العلماء فالعلماء جمع عام فتخصيصه بالبصريين خلاف
الاصل قلنا لا يمكن ان يكون العلماء في المثال عاما لان اللفظ الواقع بعد الاستثناء مقيد بالمستثنى منه لامتناع
اخراج ما ليس بداخل بل اللام فيه اما عوض المضاف اليه او للعهد بل قد يوجب الارجاع الى الكل خلاف الاصل
من جهة اخرى ايضا في المستثنى اذا لم يكن فيه جهة عموم كما اذا كان نكرة نحو اكرم العلماء والشعراء الا واحدا
او احتاج الى تعدد تقديره فالحق في مثله الاكتفاء بتخصيص الاخيرة وقد يحتج لاثبات الاستعمال في
الاخيرة بقوله سبحانه ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة
وهذا قول صدر عن قائله هفوة لان الاخراج فيه عن الاولى دون الاخيرة ولا يمكن تعلقه بها اذ من اغترف
ليس من لم يطعمه ولا يمكن التعلق بالجملتين لذلك ايضا ولاستحالة كون المستثنى مثبتا ومنفيا معا ثم مما ذكرنا ظهر
ضعف السابع ايضا فان قائله لم يذكر لاثباته الا اثبات عموم الوضع وخصوص الموضوع له في غير الاسماء من
ادوات الاستثناء وبعدما عرفت الحال فيه وان اسمائها ايضا بمعنى الحروف يعلم عدم تماميته واما ما
اورد على صاحب المعالم حيث بين اقسام الوضع والموضوع له وجعل ادوات الاستثناء من القسم الذي
وضعه عام والموضوع له خاص من انه لا حاجة لاهذا التطويل اذ يكفي لنفي دلالة الاستثناء على افراد
الاخراج بالاشتراك عموم الوضع وهو معلوم قطعا ففيه انه ليس في صدد نفي الاشتراك فقط بل يريد
اثبات مذهبه الذي هو خصوص الموضوع له اجتمع السيد بوجوه اربعة لكن ليعلم اولا انه لم يذكر لك

القسم

الوجوه لاثبات الاشتراك بل الاحتمال الامرين حيث قال في صدر المسئلة بعد نقل قولي الشافعي والحنفي والذي
انا اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه
الى جميع الجمل وتجويز رجوعه الى ما يليه ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز
القطع على ذلك بشيء يرجع الى اللفظ ثم اخذ في الاستدلال فاستدل اولا بالاشتراك لاصالة الحقيقة في الاستعمال
وثانيا حسن الاستفهام وثالثا بانه لا بد في الاستثناء المتعقب للجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما
او الى واحدة منها وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب
ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب من غير تجاوزه ولم نجد فيها ما يوجب
القطع فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ورابعا بان القائل اذا قال ضربت
غلماني واكرمت جيراني واخرجت نكوتي قائما او ضاحكا او في مكان كذا احتمل ما عقب به ذكره من الحال او
الظرف ان يكون العامل فيه جميع الافعال كما يحتمل ان يكون ما هو اقرب اليه وليس للسامع ان يقطع على
ان العامل الكل او البعض الا بدليل فكذلك في الاستثناء والجامع كون الجميع فضلة وظهر مما ذكرنا ان غرضه
ليس اثبات الاشتراك بجميع الادلة بل مطلبه اثبات عدم القطع في مرجع الاستثناء نعم احد ادلته الاشتراك
المستدل عليه باصالة الحقيقة ومن هذا يظهر فساد ما ارتكبه صاحب المعالم حيث اجاب عن الاخيرين بانهما
لا يدلان على الاشتراك فالصواب الجواب عن الاول بمنع الاصالة وعن البواقي بعدم منافاتها للجهل
فيهما بالموضوع له **فائدة ثانية الاولى اعلم** بعد ذلك كون ان الاقوال التفصيلية راجعة الى البسيطة
خمسة القول بعموم الوضع والاشتراك والوقف والاختصاص بالاخيرة والعود الى الجميع ولغير الاخيرة منها ان البسيطة ثم
معه جهة اشتراك وهي تخصيص الاخيرة وجهتا افتراق احديهما تخصيص غير الاخيرة وعدمه والاخرى
مدرك تخصيص الاخيرة فانه على الاخير هو كونه جزء تخصيص الجميع او لازمه وعلى منقول كونه تمام ما وضع له وعلى الاولين كونه احد فردي الموضوع له الا انه على الاخير وعلى الثالث كونه احد المذكورات
اي منع الخلو عن احد الثلثة والثلثة الاول مع الرابع جهتا اشتراك هما تخصيص الاخيرة وعدم
تخصيص غيرها وجهتا افتراق هما ماخذ تخصيصها وعدم تخصيصه والاوليين مع الثالث جهتا اشتراك
هي الاهمال ان المذكوريان وما اخذ عموم غير الاخيرة وجهة افتراق هي ماخذ تخصيصها وكذا الاول
مع الثاني وهذه هي جهات اشتراكهما وافتراقهما بالنسبة الى الحكم وما اخذه وظهر منه ان الثلثة الاول
مشتركة مع الرابع في تمام الحكم وان افترقا من حيث الماخذ ولهذه الاقوال جهة اشتراك وافتراق
من حيث الموضوع له الحقيقي ايضا فانه على الاخير هو الجميع وعلى منقوله الاخيرة وعلى مثلثه غير معلوم وعلى
منقول الامرات بوضعين وعلى منقولها بوضع واحد ولكن على الاخيرين لا يتفاوت حال الموضوع
له بل الوضع ثم يتبع هذه الجهة جهات اخرى كجهة الاستعمال حقيقة ومجازا والاحتياج الى القرينة الصارفة
او المعينة وغيرها والى بعض ما ذكرنا اشار العضدي بقوله وهذان اي الاشتراك والوقف
موافقان للحنفية في الحكم وان خالفا في الماخذ وكذا صاحب المعالم حيث قال وهذان اي الوقف والاشتراك

موافقان

موافقان للحنفية في الحكم الثاني اي قول الحنفي في الحكم نعم ثمرة الخلاف فيظهر في استعمال الاستثناء في الاخراج من
الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند الاولين هذين حقيقة عند ثانيهما ثم بما ذكرنا ظهر ما في كلام بعضهم
ردا على المعالم على ما نقله بعض المحشين من انه ان اراد تمام الحكم فموافقة القولين للثاني محل
تامل اذ على الثاني يحكم بمقتضى العموم في غير الاخيرة بمقتضى ظاهر اللفظ السالم عما يوجب الشك
فيه واما على الوقف والاشتراك فالعمل بالعموم في غيره مشكل اذ بعد ملاحظة الاستثناء يصير العموم
والخصوص فيهما محل التوقف وان اراد محض الرجوع الى الاخيرة لا تمام الحكم فلا وجه لتخصيص الموافقة بقول الحنفية
بل كان الاولى الحكم بالتوافق بين الاقوال جميعا ووجه الفساد انه لا شك في موافقة الوقف و
الاشتراك لقول الحنفي في تمام الحكم اذ لا نعلم احدا بهما في غير الاخيرة الا بالعموم لان له صيغة خاصة به دالة
عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض غير كاف والا لجاز ذلك على
تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين ليسا ممن يحصر نظره في معنى الوقف ولا ندري
انه لم ينظر في المسئلة بل نظر وبالغ فلم يؤد نظره الا الى الوقف ويظهر مما ذكرنا ايضا ما في كلام بعض الاجلة مما تقدم بعد نقل مضمون
قولي العضدي والمعالم من انه ليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في
ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على الوقف والاشتراك ليحمل على ظاهره لتخلف تمام الحكم مع الحنفي بل
مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم
التخصيص اعم من القول بالعموم بعلم تخصيص الغير عند الحنفي يحمل على العموم وعلى القولين بالتوقف في التخصيص
وعدمه فيظهر الثمرة بين الحنفي وبينهما في الاستعمال وفان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند
الحنفي ووجه الفساد انه من اين ظهر له انه ليس المراد على الوقف والاشتراك ان غير الاخيرة باق على العموم واي تناف
بينهما وبين بقائه على عمومه فان التوقف ليس في عمومه وعدم عمومه بل في مرجع الاستثناء والذي يقتضي عدم
العلم بالعود الى غير الاخيرة وذلك لا ينافي عمومه فان العموم قد يكون لاجل العلم بعدم المخصص وقد يكون
لاجل عدم العلم بالمخصص بل بالاعتبار الاخير في الاغلب اذ لا يحصل العلم بعدمه غالبا الا بالاصل وهو جار هنا ايضا
ثم ذكر لنا نبه مما قاله ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل فمقتضى
الشركة بين الرجوع الى الاخيرة والى الجميع انها حقيقة في كل منهما ومقتضى رجوعه الى الجميع ان العموم لم يبق
بحاله في واحد منها ومقتضى الرجوع الى الاخيرة بقائه بحاله في غيرها والمفروض ان على الوقف والاشتراك
الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة او العمومات الغير المخصصة والشك في ان المراد هل
هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا حتى يجري فيها اصالة عدم
التخصيص فليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له تخصيص حتى يقال ان له صيغة خاصة ولم يوجد له معارض
فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه ولا شك في ان المراد اي المدلولين لا انه اخراج
عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص فقول فيه اما اولا فان قوله الخلاف في الهيئة التركيبية
ان اراد ان الخلاف في معنى تركيب الجمل المتعاطفة مع الاستثناء المتعقب لها بمعنى انه ليس معنى مفرداتها ملحوظا اصلا

ولم يعتبر فيها المعاني الموضوع لها اولا واختلفوا في ان معنى هذا التركيب مع مفرداتها باجمعها ما هو كما يختلف
في معنى لفظ مفرد فهو ظاهر البطلان كيف ولو كان كذلك لم يكن معنى الكو هنا عموما مخصصا بل يكون مخصوصات
موضوعا للمعنى الحاصل بعد التخصيص بالوضع الجديد و يلزمه انه لو شك في مقدار تخصيص الاخير لم
يوجد فيها بالقدر المتيقن لانه انما يكون اذا كان اللفظ معنى اولا و يشك في القدر المخرج وان اراد
ان الخلاف في المراد من معاني تركيب الجمل الحاصل باعتبار الخلاف في وضع الاستثناء بمعنى ان الخلاف في وضع
الاستثناء دون اصل معاني الجمل وان اوجب الخلاف في الاستثناء الخلاف في المراد من الجمل فهو كما ترى لكنه غير
مفيد واما ثانيا فلان قوله المراد من الالفاظ التي في التركيب هل هو العمومات المخصصة او غير المخصصة ان اراد
الترديد في انه هل هي الفاظ كانت عامة ثم خصصت في هذا التركيب اولم يكن عامة اصلا فهذا ظاهر الفساد
للعلم بعمومها اولا وان اراد الترديد في انها هل هي مخصصة في هذا التركيب ام لا مع العلم بعمومها اولا كما يدل
عليه قوله او العمومات الغير المخصصة فهو صحيح في ان الترديد في المخصص وعدمه وهل هذا الا الشك في ان هذا
العام هل هو مخصص ام لا واما ثالثا فان قوله والشك في ان المراد من اللفظ هل هو العام المخصص او العام
الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا فيه ان اللفظ اذا شك فيه ان المراد منه العموم ام لا اما
يشك في انه عام مخصص او عام غير مخصص او في انه هل هو عام مخصص او ليس بعام اصلا فعلى الاول
يكون معلوما اولا لا اخلاء في الترديد و شك في مجرد التخصيص وعلى الثاني يشك في عمومه اولا و عدمه ولا شك
ان ما نحن فيه من الاول دون الثاني كما صرح به بقوله هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص فالعموم على التقدير
ثم والشك في التخصيص فالتفرقة غريبة جدا واما رابعا فان ما ذكره انما يكون له وجه على احد احتمالي
قول القاضي في العام المخصص كما ياتي ومر في بحث دلالة الاستثناء من عدم تحقيقه وكونه مجازا بل المجموع حقيقة
في الباقي واما هذا القائل فهو مصرح بكونه مجازا فالتشكيك في تخصيص غير الاخير وعدمه هو الشك في
ان المراد منه الحقيقة ام المجاز وهل يتصور غير ذلك وعلى هذا فيكون معنى كلامه على وفق ما ذكره ان
الشك في ان المراد من اللفظ هل هو المعنى المجازي او غير المجازي غير الشك في انه هل هو ارتكب فيه التجوز
ام لا وهذا مما لا يتفوه به الشاسية اعلم ان ما ذكر انما هو حكم مرجع الاستثناء حقيقة واما ان رجوعه
الى الاخير مجازا على القول بوضعه للكل او بالعكس فالظاهر من بعضهم عدم الجواز استنادا الى ان العلاقة
يكون هو الكلية والجزئية وشرايطهما مفقودة ولا يخفى ان علاقة المشابهة موجودة ولا يشترطها
بشرط مفقود منهاج قد اشير الى ان من المخصصات المتصلة الشرط وهو على قسمين اصولي ولغوي
والاول اما عقلي او شرعي او عادي وكلاهما دايران في السنة الاصوليين و لكن مرادهم من الشرط الذي
جعلوه من احكام الوضع هو الاول ومن الذي هنا يجعلونه من المخصصات وتعتبرونه في باب المفاهيم
هو الثاني وللشرط عند الفقهاء معنى ثالث وهو ما يلتزم به وهو المراد من الشرط في ضمن العقد والثاني
ومنها الغاية نحو اكرم العلماء ابدا الى ان يفسقوا و هي قد يكون مؤكدة للعموم مثل اعتق عبيدي
حتى الاصاغر ومنها الصفة ويشترط فيها ان يكون اخص مطلقا او من وجه واما الاعم والمساوي

فليس من

والتميز
فليس من المخصصات ومنها بدل البعض نحو اكرم الناس العلماء منهم ومنها الحال نحو اكرم الناس صالحين او
صلاحا ومنها الظرف ان نحو اضرب الفاسق ابدا يوم الجمعة او متى ما لقيتهم في المسجد وكثيرا ما يتخلط
بين المخصص بهما او بالصفة ثم جميع ما ذكر في الاستثناء جار في هذه الامور كما مرت الاشارة اليه ومن
المخصصات المنفصلة العقل نحو الله خالق كل شيء وبه يخرج المجانين عن الخطابات ومنها الحس نحو
واوتيت من كل شيء ومنها العرف والعادة وهو على ثلثة اقسام احدها ان يسند حكم الى عام لم تجر
العادة باسناده وتعلقه الى بعض افراده وثانيها ان يسند حكم الى عام لم يجر العادة بتحقق بعض
افراده وثالثها ان يسند حكم الى لفظ عام ولكن كان اللفظ بحيث غلب استعماله في بعض افراده والتحقيق
ان الثالث ليس من باب التخصيص بالعادة بل اللفظ يكون مخصوصا فهو من باب انصراف العام الى افراده
من باب المخصص بالعادة التخصيص بشاهد الحال كما اذا اذن المالك في الصلوة في عقاره المغصوبة لكل احد
الغاصب لا يدخل بشهادة الحال سيما اذا احتمل منعه تخلية العقار ومنها النية وهو يكون في الايمان والنذر
بعض الاقادير والايقاعات ومنها الاجماع ومنها الكلام المنفصل وسياتي بعض الاحكام المتعلقة
ومنها فعل المعصوم كان يقول الاستقبال عند التخلي حرام على كل احد ثم فعل ذلك ومنها تقريره
مثاله واضح منهاج قد يحكم الشارع بحكم في واقعة وهي قد يكون سؤالا وقد يكون غيره وعلى
سؤالا اما يكون الجواب غير مستقل او مستقلا فعلى الاول يتبع الجواب السؤال في العموم والخصوص
فاقا ولعل قول الشافعي بالعموم مع خصوص السؤال ح فليس بالاعتبار قوله بعموم اللفظ بل سلك فيه مسلك
القياس وتنقيح المناط وعلى الثاني فان كان الجواب اخص من السؤال يقتصر منه على خصوصه ولا
يعمم لعدم المقتضي الا بدليل من الخارج وان كان مساويا له فيتبعه وهو ظاهر وان كان اعم في غير محل
السؤال يجري على عمومه لعدم ما يتوهم منه التخصيص فان كان عمومه في محل السؤال فهو محل الخلاف
كما اذا لم يكن الواقعة سؤالا وكان الحكم عاما واما اذا كان خاصا فهو ايضا مما لا كلام في خصوصيته
ثم الحق المشهور فيها العموم لوجود المقتضي وفقد المانع وكونه جوابا عن خاص وواردا في مورد
كذلك غير ناهض للمنع ولتمسك العلماء بعموم ايات السرقة والتيمم واللعان والظهار ولقوله الصم عن
رواية عمر بن يزيد قال قلت له ان الذين يصلون ما امر الله ان يوصل قال نزلت في رحم آل محمد ص
وقد يكون في قرابتك ثم قال فلا يكونن ممن يقول للشيء انه في شيء واحد خلافا للشافعي والمزني
والى تعريفه ذهبوا الى التخصيص لادلة ضعيفة ظاهرة و ظ العميدي التوقف منهاج اختلفوا فيما اذا
تعقب العام ضمير راجع الى بعض ما ينا وله ذلك العام هل يوجب تخصيصه ام لا ثم ان جماعة من الاصوليين
لم يخصصوا العنوان بالضمير بل جعلوه اعم منه ومما له تعلق لفظي ببعض افراده كالمخصصات المتصلة
اذا تعلقت ببعض الافراد ومنهم من خصه بالضمير الواقع في الثاني واما الاكثر ففي خصوص الضمير
ثم من مصرح بانه سواء كان الضمير في المخصصات المتصلة وغيرها فهو مطلق وهو اكثرهم والظاهر
ان الكلام هنا فيما تعقب العام وتعلق ببعض افراده سواء كان ضميرا وغيره مما ذكر الا ان الاكثر لما

راو حكم غير الضمير واضحاً بل معلوم مما مر مطاوى ما ذكروه في مباحث التخصيص خصوا العنوان بالضمير الراجع الى
البعض وعنونا ايضا تخصيصه وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعو
لتهن احق بردهن فان الضمير في بردهن للرجعيات فعلى القول بالتخصيص يختص التربص بهن ايضا وعلى
عدمه لا يختص وقوله سبحانه ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء الى ان قال الا ان يعفون فان الضمير في
يعفون لا يصلح الا للغير المحجور عليهن والتقدم مقدمة وهي انه قد عرفت ان وضع الضماير وضع حرفي و
فيها كل واحد من خصوصيات الافراد فالضمير المذكر الغايب مثلا موضوع لخصوصيات افراد المذكر الغايب التي
ان تدل عليها مرجع ولكن في وضعها لها احتمالات احدها ان يكون موضوعا للمذكر الغايب المدلول عليه
سواء كانت دلالة المرجع عليه حقيقة او مجازية وسواء كان تمام معناه او جزئه او لازمه فلا كلام
في كون الضمير حقيقة ان يكون المراد منه المذكر الغايب المدلول عليه بالمرجع باحدى الدلالات ويكون
اذا لم يدل المرجع على المذكر الغايب وثانيها ان يكون موضوعا للمذكر الغايب الذي يكون مرجعه حقيقة
فيما لا يراد به المذكر الغايب المراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له وعلى هذا فان اريد بالمرجع معناه
المجازي والضمير المعنى الحقيقي لذلك المرجع كان الضمير حقيقة وان عكس كان مجازا فلذلك الامر على هذا في كون
الضمير حقيقة او مجازا ان يكون المراد منه المعنى الحقيقي لمرجعه والمجازي له وثالثها ان يكون مو
للمذكر الغايب المراد من اللفظ الذي هو المرجع مطابقة سواء كان معنى حقيقيا له ام لا فيكون اتصاف الضمير با
لحقيقة والمجاز باعتبار ان يراد ما اريد من مرجعه وعدمه وههنا احتمال رابع ذكره بعضهم وهو ان يكون
موضوعا للمعنى المعهود بين المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى المقام بشرط ان يكون المعهودية قبل الضمير
اي المعهود قبل ارجاع الضمير اليه فالمعنى الحقيقي لضمير المذكر الغايب المعهود فالعهد ان كان بارادة المعنى
الحقيقي من المرجع او المجازي مع القرينة فلا اشكال في كون الضمير حقيقة واما اذا اريد من المرجع المعنى
المجازي من غير قرينة قبل ارجاع الضمير اليه فلما كان مقتضى الاصل ان يراد من اللفظ حقيقة وظاهره
ويحصل العهد بدلالة الظاهر فاذا دلت القرينة على ارادة غيره من المرجع بعد الضمير فينكشف عن عدم معهودية
المرجع وفي ذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له ثم الظاهر انه لا خلاف في انه يشترط المطابقة بين
الضمير والمرجع ولا في ان مخالفته له تسبب لكونه مجازا وبذلك يظهر انتفاء الاحتمال الاول وعدم الوضع
لمطلق ما يدل عليه المرجع ولو بالتضمن او الالتزام وكذا لا ينبغي ان يرتاب في انه لا دخل لحقيقة المرجع في
مجازيته في وضع الضمير فانا نعلم قطعا ان ضمير المذكر الغايب وضع للارجاع الى مرجع يدل على المذكر الغايب
واستعمل فيه سواء كان حقيقة او مجازا فانه لا شك في انه ليس بتجوز في الضمير في قولك رايت اسدا يرمي
وهو قائم وما في انه ان قال رايت اسدا يرمي وهو الحمار واريد من الضمير الحيوان المفترس يكون مجازا ايضا
فالمتبادر في المقامين ليس الا ما هو مراد المتكلم من المرجع قطعا ولذا يتبادر في الثاني ان ذلك الرجل الشجاع
اخر وكذلك لا يفهم السامع في الاول الا ان ذلك الرامي قائم ولو كان حقيقة في المعنى الحقيقي للمرجع للزم
ان يتبادر الحيوان المفترس لعدم قرينة على التجوز في الضمير واما يرمي فهو قرينة للتجوز في الاسد وبطلانه

ظهر بطلان

ظهر بطلان الثاني ايضا وكذا الرابع مضافا الى انه يوجب التفرقة بين قولك رايت اسدا يرمي وهو قائم و
رايت اسدا هو قائم ويرمي فيكون الاول حقيقة والثاني مجازا وهو مما لم يقل به احد وايضا لو قال رايت
اسدا وهو قائم واحتمل المخاطب ان يلحقه قرينة دالة على ان المراد الرجل الشجاع لا يشك في ان مراده من
الضمير هو مراده من المرجع ويتبادر منه ذلك ويظهر منه تعين الاحتمال الثالث وهو كذلك والتبادر
دليل عليه اذا عرفت تلك المقدمة فاعلم انه ذهب الشيخ والرازي والعلامة والحاجبي والعضدي و
البيضاوي والقاضي عبد الجبار الى ان عود الضمير الى البعض لا يخصص والعلامة في نهـ والعميدي و
البصري الى انه يخصص ونسبه العضدي الى البصري وامام الحرمين ذهب السيد والمحقق والعلامة في
تهـ وصاحب المعالم والحاجبي الى التوقف ونسبه العميدي الى البصري والامدي اليه والى امام الحرمين
وهو الحق لنا مضافا الى ضعف ادلة الاولين انه قد عرفت ان الضمير موضوع لتمام المراد من المرجع و
المرجع عام ولا يمكن ارادته من الضمير فلا يمكن ابقاء المرجع والضمير معا على حقيقتهما ويجب ارتكاب
تجوز في احدهما ولا دليل على التعيين فيجب التوقف ولنا انه ايضا قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة انها
انما يكون فيما لم يكن مع اللفظ ما يصلح ان يكون قرينة للتجوز صالحا لاتكال المتكلم عليه والقول بان تخصيص
العام يستلزم مجازية الضمير مبني على وضع الضمير لمطابقة الحقيقة للمرجع لا لما يراد به وقد عرفت ضعفه و
ترجيح تجوز الضمير بكونه اضعف دلالة فيكون اسهل تصرفا ممنوع ويكون التخصيص ارجح من المجاز عند نا
غير مقبول كما مر في بحث تعارض الاحوال وقد يجعل تجوز الضمير ايضا من التخصيص وفيه ما فيه وعموم
المرجع يصلح للقرينة على التجوز في الضمير كما ان خصوصية الضمير يصلح قرينة لتخصيص المرجع فلا يجري اصالة
الحقيقة في شيء منهما فيتوقف احتج الاولون بان الضمير لا يزيد على اعادة الظاهر بنفسه فلو اعاده واراد
منه الخصوص لم يلزم منه خصوص الاول فكذا الضمير وبان العام حقيقة في العموم والضمير في الرجوع
الى تمام المرجع وارتكاب التجوز في الضمير وارجاعه الى البعض لا يستلزم ارتكاب التجوز في المرجع ايضا
وبان المرجع ظاهر في العموم قبل لحوق الضمير فيجب ابقاؤه على ظاهره حتى يجيء المخصص ولم يعلم كون لحوق
الضمير الراجع الى البعض مخصصا والجواب عن الاول منع انه لا يزيد عن اعادة الظاهر فانه يشترط المطابقة
بين الضمير والمرجع ولا يشترط ذلك في الظاهر المعاد مع ان في عدم تخصيص الظاهر المعاد ايضا كلاما
وعن الثاني ان المخصص يقول ان التجوز في الضمير يوجب في المرجع بل يقول عدمه موجب وعن الثالث
مضافا الى عدم جريان اصالة الحقيقة التي هي سبب الحمل على الظاهر فيما نحن فيه لما مر ان استصحاب بقاء المرجع
على عمومه معارض باصالة الحقيقة في الضمير احتج المخصص بانه لو لم يخصص العام يلزم مخالفة المرجع وجوابه انه
ايضا مجاز كتخصيص العام ولا مرجح بل اكثر من الاصوليين على ترجيح التخصيص عند تعارضه مع المجاز
اختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو فالاكثر ومنهم المحقق وصاحب المعالم الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول
العام ونسبه العميدي الى المحقق لما حررت ربما يفسر بان يبقى ما لو لم يكن اكثر من النصف من ادلة باب
الاستعمال للتعظيم ولا يجوز الى الواحد وقيل لا بد من بقاء ثلثة وان لم يجعل فليحد ها اختاره الرازي

ولنا ايضا

في المحصول ونسبه الى الحسين ونسب اليه العميدي الاول قال البيضاوي لابعد بقاء غير محصور وارجعه بعض
شراح منهاجه الى الثاني فلا يبعد اتحاد المذاهب الثلثة ليكون المراد من غير المحصور الكثير ومما يقرب مدلوله
ما يقرب من جهة الكثرة لا من حيث العدد اي يكون ايتر او يشعر باتحاد الاوليين كلام العميدي وباتحاد الثاني
كلام بعض اخر وذهب جماعة منهم الشيخ والسيد وابن زهرة والعلامة الى جوازه حتى يبقى واحد قال
الاوليين يشعر بالاجماع عليه وقيل حتى يبقى ثلثة وقال القفال حتى يبقى اقل المراتب ففي الجمع ثلثة وفي غيره
واحد والقاضي حتى يبقى اثنان ولعله لكونه اقل مراتب الجمع عنده ولذا جعل في المنهاج مذهبه مذهب القفال
وابن الحاجب حتى يبقى واحد في التخصيص بالاستثناء والبدل واثنان في متصل غيرهما او منفصل في
محصور قليل ومما يقرب المدلول في غير ما ذكره واختاره بعض متاخري اصحابنا والحق هو الاول فيجوز التخصيص
بالصفة وفيه حتى يبقى واحد لنا على الاول ما يجيء من توقيفية اللغات ولم يثبت جواز التخصيص الى غير ما ذكر
في غير الصفة فلا بد فيه الاكتفاء بما يقرب مدلول العام عرفا والتشكيك في مراتب القرب غير ضائر للفقيه
لبنائه على الاصل فيما تردد فيه وعلى الثاني صحة قولك اكلت كل رمانة حامضة في البستان وشيوعه
وان كان فيها الفرض مانة وكانت الحامضة عشرة واكرمت العلماء الفقهاء والبصريين العلماء وان
كان الفقيه في الاول او العالم في الثاني واحدا بل لا يبعد الجواز الى الواحد في كل تخصيص متصل مع وجود
نكتة لهذا التعميم والتخصيص كما يقال لم على عشرة الا تسعة في مقام الاستهزاء على مدعي العشرة ونحوه عليه
الحديث كلكم جائع الا من اطعمته احتج الاكثرون بقبح اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف ولم ياكل
الا واحدة او ثلثة عند اهل اللسان واستكراههم ذلك وليس هو الا للعلم بعدم وضعه لغة لعلم
وجه اخر صالح للقبح وفيه انه في المخصص بالصفة ممنوع كما مر مع انه مخصص بالتخصيص الى الواحد وما يقرب منه دون
النصف وما يقرب منه وبان العام المخصص مجاز في الباقي فلا بد فيه من علاقة وليست الا المشابهة وهي
مفقودة في غير ما يقرب مدلوله وفيه منع كون العلاقة هي المشابهة وهذا الاخير حجة القائل بلزوم بقاء
الكثرة او غير المحصور مطلقا قلنا بمغايرتها للاول وهذا ايضا يشعر بالاتحاد احتج المجوزون الى الواحد
بوجوه منها عدم المانع اما عقلا وشرعا فظاهر واما لغة فلاصالة عدمه وجوابه ان عدم المانع غير
كاف بل لا بد من وجود المقتضي والمقتضي هنا توقيف اللغوي ولم يثبت وان قيل العام المخصص اما حقيقة في
الباقي فيتحقق الوضع الحقيقي وهو اشد المقتضيات او مجاز فيتحقق الوضع المجازي قلنا ليس معنى كونه حقيقة
في الباقي انه موضوع لكل من البواقي باحد الاشتراكين بل المراد انه مستعمل في معناه الحقيقي والمخرج
بعض الافراد بالمخصص واخراج ما دل عليه لفظ بلفظ اخر ايضا من الاحكام اللفظية المحتاجة الى
التوقيف او الاذن وحصول الاذن في جواز اخراج كل مرتبة غير معلوم واما على القول بالمجازية
فالثابت ان كلما يجوز التخصيص اليه فهو مجاز لا ان كلما يطلق عليه التخصيص فهو مجاز صحيح ومنها
انه لو لم يجز الى الواحد لكان لاجل اخراج اللفظ عن موضوعه لعلم ما نوع اخر وهو يقتضي امتناع
كل تخصيص وجوابه انه لاجل عدم ثبوت جوازه من اللغة ومنها قوله تعالى وانا له لحافظون

والمراد هو

والمراد هو تعالى لشانه وحده والجواب انه ليس من صيغ العموم في شيء ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس
والمراد نعيم بن مسعود كما روي عن ائمتنا وجوابه انه يحتمل ان يكون مبدأ القول نعيما ثم اخذ المنافقون
وغيرهم الخبر عنه ونقلوه فمراد الامام ان القائل هو نعيم ومراده سبحانه جميع من نقل الخبر من الجماعة
المعهودين وقد يجاب ايضا بانه ليس من باب التخصيص بل التشبيه ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان
الناس وهم ابو سفيان وحشمه وتكلم عن مقصدهم وكان رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم ومنها انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل وجوابه
انه قد عرفت ان عموم المفرد المعرف اما لاقتضاء الحكمة او تعليق الحكم على الطبيعة ولم يتحقق شيء منهما
في المثال فلا عموم فيه بل هو البعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني ومنها جواز اكرم الناس الا الجهال
الا الجهال وان كان العالم واحدا وجوابه ان انحصار الموجود في الواحد لا يوجب تخصيص الناس
به في الارادة بل مراده اكرام غير الجاهل مطلقا غايته الامر ان الموجود من مراده واحد ومنها
ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز وليس بعض افراده اولى من البعض فوجب جواز الجميع الى
ان ينتهي الى الواحد وكذا على كون استعمال العام في الباقي حقيقة ايضا يقول اخراج بعض الافراد ليس
اولى من بعض وجوابه منع عدم اولوية البعض بل تعينه فان ما ثبت جوازه وهو ما يقرب المدلول
اولى من غيره حيث ان امر اللغة محتاج الى التوقيف لثبوت جوازه لا لنفس القرب واجيب عنه بوجهين
اخرين ايضا احدهما ما ذكره العلامة وهو منع عدم اولوية البعض فان الاكثر من الافراد اولى
من غيره لكونه اقرب الى الموضوع له واعترض عليه بوجهين الاول ما ذكره العميدي بان اولويته
الاكثر لقربه الى الموضوع له معارضة باولوية الاقل لكونه متيقن الارادة والثاني ما ذكره ايضا
وتبعه صاحب المعالم وهو ان اولوية الاكثر باعتبار قربيته انما يقتضي رجحان الاولى عند التعارض
بعض افراد اذا دار الامر بين تخصيصات مختلفة يكون الراجح ارادة الاكثر لا المنع مما ليس باولى عند خلوه
عن المعارض ووجود دليل عليه فتبطل بحيث نقل جميع ذلك وفي الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر
اما في الاعتراضات فلان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصص لا بيان جواز اي فرد من افراد
التخصيص وعدمه كما هو المدعى فلو دار الامر بين المخصصات المختلفة امكن التمسك بامثال ذلك اقول فيه
ان هذا عين الاعتراض الاخير فلا وجه لذكره وجعله اعتراضا عليه ايضا مع انه لا يرد على الاعتراض
الاول ايضا لانه وان كان مبناه على ترجيح المراد ولكنه في مقابلة المجيب حيث انه لما بنى كلامه على ذلك
فرده المعترض بانه لا يصح هذا الترجيح لوجود المعارض فالنظر انما هو وارد على المجيب خاصة وهو ايضا
ليس نظرا جديدا بل هو الاعتراض الاخير ويمكن توجيه كلام المجيب ايضا بما يندفع عنه الاعتراض كما لا
يخفى على المتنبه بوجه يرد على الاعتراض الاول انه لا يجاب الاقلية لتيقن الارادة مطلقا كما اذا قال
اقتلوا المشركين وكان يعلم انه واحد منهم مجوسي وعلم اما تخصيص المجوس او اهل الكتاب وعلى
الجواب ان ايجاب الاقربية للاولوية غير ثابت بل هو عين النزاع وثانيهما ما ذكره صاحب

العام دمّ ذكره وهو ان استعمال العام في الخاص لكونه مجازا لا بد له من علاقة والعلاقة المتصورة
فيها اما الجزئية والمشابهة في الصفة والاولى منتفية هنا لما مرّ في الثانية والصفة الكثرة فلا بد من كثرة يقرب
من العام فوجود العلاقة وعدمه هو سبب اولوية البعض عن بعض واورد عليه ان موضع النزاع
يشمل مثل العشرة ايضا بالنسبة الى اجزائها وعلاقة الجزئية فيها متحققة وبجواز كون العلاقة هي الكلية
حيث ان الكلي جزء الجزئي والعام جزء من الجزئيات الخاصة وبجواز كونها هي العموم والخصوص وفي الاول
انه يكفي في رد الدليل عدم وفائه بجميع المدعى مع ان الشائع فيه هنا هو العام المستغرق مضافا الى ان
في تحقق العلاقة الجزئية المصححة لاطلاق العشرة على الواحد ايضا نظرا لان صحة استعمال الكل في مطلق الجزء
غير معلومة بل الثابت ما يكون للكل هيئة اجتماعية وحدانية واقعية دون ما يكون كليتها اعتبارية واما
الاجزاء المنفصل بعضها عن بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود فلا واما اطلاق مثل السنة والشهر
على بعضها فيمكن ان يكون من باب المشابهة ولذا لا يطلقان على يوم ويومين بل شهرين ايضا في السنة
وفي الثاني ان ما هو جزء الجزئي هو العام المنطقي الذي يسمى بالمطلق واين هو من العام الشائع فيه وفي
الثالث ما قيل من ان ما وقع في كلامهم مما يشعر بان العموم والخصوص علاقة مخصوصة بالعام المنطقي
واما الاصولي فتحقق كونه مجازا وان علاقة استعماله في الخصوص ما ذا فانما هو في هذه المسائل ولا اقل
من احتمال ارادة المنطقيين منهما فان اطلاق العام على المعنى الاصولي انما هو في مصطلح الاصوليين مع
ان كون العموم والخصوص مطلقا علاقة غير ثابتة كيف فلم يعدها الاكثر من العلاقات بل لم يحضرني الا
من عدّه منها من كلام محجة في هذا المضمار واكره السيد الصدر وقال والذي العلامة يرع ولم يصرح
احد بجواز نوع هذا الكلام مع انه على فرض تسليم كونه علاقة لم يثبت كون مطلقه علاقة نعم يرد على الجواب
اولا انه لا يصح في مقابل من يقول بكون العام المخصص حقيقة وثانيا انهم صرحوا في علاقة المشابهة
بانها يجب ان يكون في صفة ظاهرة ومن الالفاظ العامة ما ليست الكثرة من الاوصاف الظاهرة لمعانيها
بل لا يتصف بالكثرة عرفا كالعناصر والسيارات فان قلت وحيث لم يكن العلاقة هنا الجزئية ولا
العموم والخصوص ولا المشابهة فعلى القول بكون العام المخصوص مجازا ما يكون علاقته قلت قد
عرفت ان العام الافرادي على قسمين قسم يكون العموم لازم معناه الحقيقي لا انه معناه كالمفرد المعرف
والمضاف والنكرة المنفية وقسم يكون معناه العموم ويكون كل فرد لازم ما لم فما كان من الاول
فتخصيصه يكون باستعماله في غير معناه الحقيقي مما لا يلزمه العموم وهو يختلف باختلاف الموارد فلا
ينضبط العلاقة فيه بامر خاص بل في الموارد مثلا عموم اكرم الانسان انما باعتبار تعليق الحكم على
الطبيعة ويلزمه العموم فاذا خص بالعلماء فيعلم ان المراد بالانسان ليس طبيعته بل استعمل في طبيعة
العالم لعلاقة وهكذا وما كان من الثاني فالعلاقة يمكن ان يكون هي اللزوم فيكون من باب
تسمية اللازم باسم الملزوم فلازم العام وان كان جميع مراتب الخصوص لكن يمكن ان يشترط في
هذا النوع من اللزوم الاستعمال في لوازم خاصة فان العلاقات انما يعلم بتتبع موارد الاستعمال

الايراد الاول للسلطان العلماء والثاني للمدقق الشيرواني والثالث ما ذكره الشارح في ايضا منه

فان قلت

فان قلت فلم يجوز في الصفة الى الواحد قلت ليس العام المخصص بالصفة مجازا كما يأتي حجة المجوزين الى الثلثة او
الاثنين ما قيل بان مبنى الحق ان اقل الجمع بضميمة عدم القول بالفصل في غير الجمع وفيه ان الجمع غير العام واستدل
الحاجبي بدليل الاكثر من غير زيادة وهو كما ترى ثم على ما احترزنا من عدم الجواز لاجل عدم التوقيف
فلا ينبغي فائدة النزاع كما لا يظهر وجه مما ذكرنا في مسئلة استعمال المشترك في معنييه ولا يخفى انه صرح جمع بان النزاع
في غير اسماء الشرط والاستفهام واما فيهما فلا خلاف في جواز التخصيص الى الواحد وصرح بعضهم بوقوع الخلاف
فيهما والظاهر ان من صرح بالجواز فيهما دون غيرهما غفل عما ذكرنا في مفهومهما تتميم اختلفوا بعد اتفاقهم
على بطلان الاستثناء المستغرق وجواز غيره في منتهاه فالاكثر على جوازه مطلقا سواء استثني النصف
او انقص او ازيد اختاره الشيخ والعلامة والحاجبي والعضدي والرازي والبيضاوي وصاحب
الاول بعدم الخلاف في جواز استثناء النصف ونسبه بعض الائمة الى الكوفيين واختاره وقيل يجوز
استثناء المساوي للنصف والناقص دون الزائد وخص بعضهم بالناقص واعتبر المحقق في الحكي ان
ان لا ينتهي بالكثرة الى حد يقبح استثناؤه عادة ومما ذكرنا سابقا يظهر قوة الاول لوقوعه في المحاورات
كثيرا سيما مع وجود نكتة له وصف القلة كاف في حصول الاذن ويدل عليه ايضا بقوله عز شانه
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله جل شانه فبعزتك لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فانه لو اشترط كون المستثنى اقل من النصف لزم ان يكون كل من
الغاوين والمخلصين اقل من الاخر حيث ان الثانية تدل على انتفاء الواسطة بين الصنفين وعلى
ان المخلصين اقل من الغاوين والاولى على ان الغاوين اقل وقد يضم مع الاول قوله سبحانه وما
اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين حيث انه دل على ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس بمؤمن غاو
ويرد اولا بمنع انحصار العباد في الصنفين لان الاطفال والمجانين داخلون في العباد خارجون
عن القسمين ولعدم دليل على الانحصار وغاية ما يدل عليه الاية الثانية حلف ابليس على اغواء
غير المخلصين ولا يجب وقوع كل ما حلف عليه وثانيا انه اخص من المدعى لانه لو تم لا يدل الا على بطلان
اشتراط الاقل من النصف وقد يورد عليه بوجوه اخر لا فائدة في ذكرها وقد يستدل ايضا بالاجماع
على لزوم واحد اذا قال على عشرة الا تسعة وفيه ما فيه واحتج للاقل ببعض ما سبق في التخصيص وظهر
جوابه ومما يظهر وهنه بادي توجيه هذا اعلم ان بعض من اختار في مسئلة منتهى التخصيص وجوب بقاء ما
يقرب مدلول العام واستدل عليه بعدم الرخصة في غيره وبان العام المخصص والمستثنى منه مجاز
ولم يثبت العلاقة في غير ما يقرب بسلم الاستقباح في اكلت كل رمانة في البستان وقد اكل
واحدة وقال في جواب من جوز التخصيص مطلقا مستدلا بانه مجاز وليس بعض افراده اولى بان
الذي يثبت من غير جواز استعمال العام في الخاص هو الجمع القريب لا مطلق علاقة العموم والخصوص
ونفي العلاقات الاخر واختار في الاستثناء ايضا ذلك نقلا استدلال الاكثر هنا بالاية
وبحديث كلكم جائع وبالاجماع المتقدم فيما اذا قال على عشرة الا تسعة واجاب عنها بما حاصله

ونقل التفتازاني الاتفاق على البطلان المستغرق والرازي العلامة شرح العميدي
والرازي والاصبهاني والبيضاوي والحاجبي والعضدي والعبري
ونقل الرازي عن ابن الملك بن طلحة ان في صحته خلافا ونقل
وغيرهم ونقل ابو حيان عن الفراء انه يجوز ان يكون الكثر فالا انه يلوى
سقطعا منه

ان الثابت من هذه الادلة ليس الا استعمال الاستثناء في اخراج الاكثر وهو اعم من الحقيقة والنزاع في
الاستعمال الحقيقي دون المجازي فانه جايز لعلاقة المشابهة بين الاستثنائين ولا يخفى ان استعمال
الاستثناء في اخراج الاكثر مجازا يستلزم استعمال المستثنى منه في الاقل وهو قد صرح بعدم جوازه مجازا
ايضا وهل هذا الا التناقض مع انه اذا صح التخصيص الى الاقل فلو تجوزنا فما وجه التمسك بقبح اكلت
كل رمانة في البستان وقد اكل واحدة فان القبح لا يدل على نفي الحقيقة فقط هذا كله مع ان كون النزاع
في خصوص الاستعمال الحقيقي ممنوع بل مرادهم مجرد صحة الاستعمال وعدمها كما ينادي به كلماتهم في
المسئلتين بقي ههنا سؤال وهو انه ما وجه افرادهم الاستثناء بالذكر بعد ذكرهم حكم منتهى التخصيص
مع ان الاستثناء ايضا تخصيص والوجه فيه ان بين التخصيص والاستثناء عموما من وجه فان
التخصيص قد يكون بغير الاستثناء والاستثناء قد لا يكون تخصيصا كما في ضربت زيدا الا راسه
وعلى عشرة الا ثلثة فلا يظهر حكم احدهما من حيث هو ببيان حكم الاخر من حيث هو وغرضهم في مسئلة
التخصيص بيان منتهى التخصيص من حيث هو تخصيص فيتبين حكم الاستثناء المخصص من جهة كونه
مخصصا لا من جهة كونه استثناء وغرضهم في مسئلة الاستثناء بيان منتهى الاستثناء من حيث هو
استثناء ويمكن ان يكون مانع للتخصيص الى مرتبة لم يكن ذلك لاستثنائه الغير التخصيصي او مقتضى للثاني
دون الاول وذلك كما انه لما لم يكن افراد العام الاصولي جزء له فزعم الاكثر في التخصيص ان العلاقة المشابهة
فلذلك اشترطوا الكثرة ومن زعم منهم ان العلاقة هي العموم والخصوص اقتصر فيها على القدر الثابت بخلاف
الاستثناء الغير التخصيصي فان المستثنى يمكن ان يكون جزء للمستثنى منه كالراس والثلثة في المثالين فيتحقق
العلاقة في غير الكثير ايضا ومن هذا اندفع ما توهم من نسبة في هذا المقام واردة على القوم من انه ذهب الاكثر في
مسئلة التخصيص الى لزوم بقاء كثرة يقرب مدلول العام وفي هذه المسئلة الى جواز استثناء الاقل من النصف
بل لم يقل احد بوجوب بقاء الاكثر منه الا شاذ من العامة هذا مع انه قد عرفت ان مذهب الاكثر في المسئلة
الاولى لزوم بقاء الكثرة ومرادهم من قرب الباقي من مدلول العام مشابهته له في الكثرة دون القرب
المقداري بل ذكر القرب لم يقع الا في كلام اقل قليل منهم ولا شك في انه لا تنافي بين الكثرة والنقصان عن
النصف فلا شبهة اصلا **منهاج** اختلفوا في العام المخصص هل هو مجاز ام لا او على اقوال انه قد وقع التسامح
في كثير من عبارات القوم في عنوان المسئلة فقال الاكثر العام اذا اريد به الباقي فهو حقيقة او مجاز وهو
لا يناسب القول بان مجموع العام والمخصص حقيقة كما هو احد الاقوال ولا القول بان المراد بالعام العموم
واخرج غير الباقي عن الحكم ولذا عدل بعضهم الى التعبير بان العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز ام لا
واخر الى ان في هذا الكلام هل مجاز ام لا وكيف كان ففيه اقوال الاول انه حقيقة مطلقا وهو بين قول
بانه مستعمل في العموم وان لم يتعلق الحكم بجميع افراده وهو المراد من كونه حقيقة وقول بانه مستعمل في
العموم ومع ذلك حقيقة في الباقي ايضا وهو المراد بكونه حقيقة هنا لا لاستعماله في عمومه وهذا الذي
اختاره والد العلامة رحمه وقول بانه لم يستعمل الا في الباقي ومع ذلك حقيقة فيه الثاني انه مجاز لك

وهو مذهب

وهو مذهب الشيخ ونقله عن الجبائيين واكثر المتكلمين واختاره الحاجبي والبيضاوي وصاحب المعالم ونقله
عن المحقق والعلامة في احد قوليه الثالث انه حقيقة ان خص بغير مستقل ومجاز ان خص بمستقل نقل
عن البصري وصاحب المعالم نسبه الى كتب وليس كذلك الرابع انه حقيقة ان كان الباقي غير منحصر ومجاز ان
كان منحصرا منقول عن ابي بكر الرازي الخامس انه مجاز في الباقي من حيث الاقتصار حقيقة من حيث
التناول اختاره الفخر الرازي في البرهان السادس انه مجاز ان خص بغير الشرط والصفة وحقيقة
ان خص بهما نقل عن عبد الجبار السابع السادس الا انه بدل الصفة بالاستثناء ذهب اليه الباقلاني
الثامن انه مجاز ان خص بغير الدليل اللفظي حقيقة ان خص به التاسع انه ليس بحقيقة ولا مجاز بل
مع مخصصه حقيقة في الباقي فهو احتمال حاله الى ما نقله في العدة عن كثير من اصحاب الشافعي وابي حنيفة
العاشر انه مجاز ان خص بمستقل وكالتاسع ان خص بغيره هو مختار البصري في المعتمد والرازي في
المحصول والحق هو الثالث لا مر في تقرير دلالة الاستثناء من ان العام المخصص بغير المستقل مستعمل في عمومه
والاسناد بعد الاخراج بخلاف المستقل فان قيل كان ما مر مبنيا على اصالة ارادة العموم ويحتمل ان يكون الهيئة
التركيبية موضوعة لمعنى اخر قلنا نحن نعلم قطعا بحكم التبادر وتصريح جميع اللغويين ان تركيب الاستثنائي
مثلا لاخراج جميع النحويين ان تركيب المستثنى عن المستثنى منه وهذا لا يقتضي وضعا اخر للمفردات
والاصل عدم وضع اخر للهيئة فان قيل انه اذا اراد المتكلم العموم حال الاطلاق ثم بدا له خروج البعض
يلزم النسخ قلنا النسخ انما يكون في الحكم دون الارادة فان قيل لما كان الحكم على الباقي كان ارادة الزائد
لغوا لا يتعلق به غرض في الحكم فلا وجه لان يراد قلنا الفائدة لا ينحصر في الحكم على ما هو المراد بل يتعلق
بالزيادات عليه اغراض في الكلام ويتصور الكلام على حسبها بصور مختلفة هي محط البلاغة ومناطها
ويتعلق به ارتباط اجزاء الكلام وحسنها على ان الاستدراك يتحقق مع ذكر العام وارادة الباقي ثم
الاتيان بالمخصص قرينة ايضا وكما يمكن ابداء النكتة الثاني فكذا الاول فان النكات اللفظية لا ينحصر
في مخصوصة حتى يمكن نفيها عن موضع وقد يستدل له ايضا بوجهين اخرين احدهما ان العام المخصص
مستعمل في غير ما وضع له وهو موجب للتجوز الا ان الدليل دل على صحة التجوز في غير المستقل فلا يحكم
به وهو انه لو وجب تجوز الكان نحو المسلم المخنوق اما العدل ومسلمون للجمع مجاز او اللازم ظاهر البطلان
بالاجماع بيان الملازمة ان المخصص بغير المستقل تقييد بقيد هو كالجزء نحو المسلم والمسلمين وقد صار
بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهما ابدا ومن لما نقلا عنه ومعه لما نقلا اليه واذا كان ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم وفيه مضافا الى منع استعمال المخصص بغير المستقل في غير ما وضع له كما مر ذكره ان
ثبوت الوضع لهيئة تركيبه بالاجماع لا يوجب ثبوتها لهيئة اخرى اذا لم يعلم اتحادهما نوعا والفارق
هو ثبوت الوضع وعدمه فلا تحكم وثانيهما ان المتبادر من المخصص بغير المستقل هو الباقي اذا فصل
بين العام ومخصصه فيكون حقيقة فيه وذلك بخلاف المخصص بالمستقل فان المتبادر من العام
هو الاستغراق ما لم يرد المخصص فبعد وروده يخرج عما هو متبادر فيه فيكون مجازا فيه انه ان اريد

بمخصص م

والاحتمال الاخر هو ان يكون
مكان المذهب الاول تفسيره الاخير من

بالعام المخصص المركب منه ومن المخصص فهو لا يتناول غير الباقي في المستقل وغيره وان اريد به خصوص العام
فهو يتناوله في الموضعين والفرق تحكم ومحض الاتصال والانفصال لا يصلح للتفرقة على ان المستقل ايضا قد يكون
هنا متصلا وايضا ان اريد ان التبادر التبادر لاجل القرينة فهو وكلنه لا يستلزم الحقيقة وان اريد
تبادر الباقي مع قطع النظر عن القرينة فممنوع واجيب عن الاول اما على تقرير الاول فبما تمسكنا به وهو في المستقل
ممنوع كما عرفت واما على التقريرين الاخرين بوجوه احدها ان الباقي متبادر من لفظ العام وان لم يكن قرينة
وهو علامة الحقيقة غاية الامر ان غيره معه ايضا في التبادر وهو غير قادح نعم يتوقف فهم خروج الغير على
القرينة فالقرينة لاجل تخليته لا لاجل تبادر الباقي وثانيها ان اخراج الغير ويرد عليه ان المتبادر بدون
القرينة من اللفظ معنى اخر غير الباقي يستلزم للباقي او يتضمن له ففهم الباقي انما هو باعتبار دخوله
تحت المراد لكونه لازما او جزءا لا انه مراد من جهة انه مستعمل فيه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة في معنى هو العلم بارادته
على انه نفس المراد ولا يتوهم انه لا يتم ذلك في العام الذي كان دلالته على افراده مطابقة كالنكرة المنفية عند
البعض لان من يجعلها مطابقة نظره الى كون اللفظ موضوعا للماهية او الفرد المنتشر وورود النفي
عليه يستلزم العموم ولا شك ان اللفظ الموضوع لاحدهما ليس موضوعا للبعض الافراد الذي هو الباقي في
ثانيها ان العام كان متناولا للباقي حقيقة والتناول باق على ما كان لم يتغير وانما طرأ عدم تناول
الغير وفيه منع كون التناول اولا على سبيل الحقيقة لان العام وان كان متناولا للباقي قبل التخصيص في
الواقع ونفس الامر لكن ليس ذلك على سبيل الحقيقة لعدم كون اللفظ مستعملا فيه بل كان داخلا في
المستعمل فيه اولا وثالثها ومن هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بالاستصحاب ايضا على كونه حقيقة اذ لم يكن
تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل كان تابعا للحقيقة بل لو سلمنا
كون التناول للباقي اولا حقيقة ايضا لم يمكن الاستصحاب لتغير الموضوع لا لاجل ان التناول كان
اولا في ضمن الجميع وليست معه هذه الحالة حين التخصيص لان تغير الحالة لا يوجب تغير الموضوع و
الا لم يصح استصحاب اصلا بل لاجل ان تناول الباقي حال كونه في ضمن الجميع لكونه تبعيا شيء بانتفاء
متبوعه وهذا التناول غير التناول الاول وثالثها انه لو كان العام المخصص مجازا في الباقي
لكان له علاقة مع العموم ولا علاقة فيما اذا خصص الى الواحد وما يقرب منه لعدم المشابهة وعدم
كونه جزءا وجزئيا واما علاقة العموم والخصوص فهو غير معتبرة وفيه ان للخصم منع جواز التخصيص
الى الواحد اولا ومنع عدم اعتبار العلاقة الاخيرة ثانيا ومنع عدم تصور علاقة اخرى ثالثا
وقد استدل والدي العلامة على الحقيقة بهذا الدليل بعد اختياره جواز التخصيص الى الواحد ورد
اعتراض من نفي العلاقة بانه لا يحتاج اليها لكون العام المخصص حقيقة وهو منه غريب وقد يستدل
له ايضا على تقرير الاخير بالقياس بمثل ان جاء زيد فاكرمه وهل جاء ولم يجيء وليت جاء بحيث ان
الفعل مع الادوات المذكورة حقيقة مع انه خارج عن معناه الاصلي وجوابه بطلان القياس اولا ومنع
الحكم في الاصل ثانيا فان قيل يمكن ان يستدل عليه بان العام مع المخصص اي بشرط القيد على ان يكون

المشروط خارجا والشرط داخلا لا يمكن ان يراد به العموم وهو ظاهر ولا الباقي مجازا اذ لا حقيقة له فيكون هو
المراد حقيقة قلنا اولا انه يستلزم نفي المجاز راسا لجريان مثله في اسد بشرط كونه مع يرمي وثانيا انا
نقول انه مجاز ولا يجب ان يكون معناه الحقيقي هو معنى اللفظ بالشرط المذكور بل يكفي فيه كونه معنى للفظ
وثالثا انا نقول ان معناه ليس العموم وحده ولا الباقي بل هو العموم المقيد بالشرط المذكور والحاصل ان
المعنى ايضا كاللفظ مركب فمقيد استدل الثاني ايضا بوجوه منها انه لو كان حقيقة بعد التخصيص وعند
ارادة العموم يلزم كونه مشتركا بين العموم وبين ما اريد منه بعد التخصيص وهو خلاف الاصل مع ان
الفرض في الالفاظ التي ثبت وضعها للعموم خاصة وجوابه مضافا الى انه لا يبطل جميع الاقوال كما
لا يخفى انه يلزم لو قلنا بكون المراد منه غير العموم واما اذا قلنا بانه حقيقة لارادة العموم فلا فقولنا
اكرم بني تميم الطوال بمنزلة اكرم بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال ويرجع المعنى الى انه
اكرم من جميع بني تميم طوالهم ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم فيرجع الضمير الى جميع
بني تميم من غير تحمل صيغة الاستخدام ثم ان بعضهم بعد استدلاله على التجوز بالدليل المذكور قال وقد
يقال ان ارادة العموم باقية فلا يراد الباقي ثم ذكر مثال بني تميم المذكور بالتقرير المتقدم وبعض امثلة
اخرى فقال وانت خبير بان ذلك تكلف وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه
التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب ان الهيئة
المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رأيت اسدا يرمي مع قولنا رأيت
شجاعا الرمي واحد لا يقتضي اتحادهما ثم ذكر بعض المناقشات في بعض الامثلة لا فائدة في ذكرها
هنا ثم قال ومما يؤيد ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في
العموم واريد الباقي فقط بعد التخصيص فيظهر ضعف ما ذكرناه ومراده ما ذكرنا في بحث تقرير دلالة الا
ستثناء اقول كان محط قوله وانت خبير وما ذيله به انما هو ما ذكره في بيان معنى اكرم بني تميم
الطوال على ما تقدم لانه هو الذي حمل فيه الهيئة التركيبية على خلاف وضعها وارتكب التجوز في بعض
مفرداته حيث فسر بقولنا اكرم من جميع بني تميم طوالهم وجعل ابدالا اليه وحكم باتحاد المفسر والمفسر
وقدر لفظ من وحمل اللام في الطوال على العهد بزد الا في ارادة الاستغراق من لفظ العام فقط
لا تكلف فكيف لا يلزم حمل هيئة تركيبية على خلاف وضعها وليس هنا هيئة مفسرة ولا مفسرة ولا تجوز
في بعض المفردات وعلى هذا فيرجع البحث الى ما ذكروه في المثال والامر فيه سهل مع انه يرد عليه انه
لو سلم فعليه اثبات اولوية التجوز في العام وانى له ذلك وايضا تفسيرهم قولهم اكرم بني تميم الطوال
بما فيه حذف وتقدير وجعلهم اياه بمنزلة مفسرها انما هو لاجل التعبير والا فالمراد ان بني تميم باق
على عمومه وكذلك الطوال ولما لم يمكن التعبير عن هذا المعنى الا بلفظ فيه زيادة وتغيير عبروا بما
يلزمه الحذف والتقدير هذا كله مع انه لم يظهر لي فرق بين ما ذكره في ذيل قوله قد يقال وقوله
ومما يؤيد ايضا فجعلهما ايرادين لا وجه له ولم يذكرهما احد معا بل احدهما تعقيب عبارة الاخرى منهما

انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة لانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظ في المخصوص مع القرينة وان كان
ظاهرا فيه وبمعناها في العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازي كذلك وجوابه ظاهر ومنها انه لو كان
حقيقة لكان لاجل ان المراد منه العموم واللازم منه انه لو قال عليّ عشرة الا ثلثة لم يسمع استثناؤه لكونه
انكارا بعد الاقرار وجوابه ان هذا انما هو لو قلنا بتعلق الاسناد والحكم بالمجموع او لا ايضا
ولا نقول به دليل الرابع ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير منحصر في عدد فاذا بقي
غير المنحصر يكون الباقي يدل لوله الحقيقي وان لم يبق لم يكن حقيقة وفيه مضافا الى انه خلط بين لفظ العام
وصيغته منع كون معنى العموم عدم الانحصار حجة الخامس ان العام كتكرار الاحاد قال اهل العربية
معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا فالاقتصار على البعض مجاز
وان شاول الباقي حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا وان كان في ذلك الابطال
التجوز وجوابه ان العام لم يقتصر به على الباقي فليس فيه جهة اقتصار وانما هو في المجموع المركب وهو
لم يكن حقيقة في العموم وانهم كون العام كتكرار الاحاد مم وانما يقول اهل العربية ذلك لا لانه مثله
في جميع الاحكام بل لبيان الحكمة في وضعه وحجة السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما
نقلناه دليلا على المختار من بعضهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا لزم التجوز في نحو المسلم
الا ان الاول اخرج الاستثناء لعلمه بكونه تخصيصا بزعمه حيث ان مذهبه بقاء المستثنى منه على عمومه
وكون الاسناد بعد الاخراج والثاني الصفة لكونها مستقلة عنده لان التخصيص بها معلوم من الخارج
لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل مخصص لفظي لان المستقل منه ايضا عنده كغير المستقل في ايجاب
تجوز العام المخصص به تجوز نحو المسلم وضعف الجميع ظاهر مع ورود التخصيص بالغاية وبدل البعض
على الاولين دليل التاسع وجهان احدهما ما مر من القياس بعلم تجي وان جاء وقد عرفت
ما يظهر به جوابه وثانيهما ان المتبادر من مجموع العام مع المخصص الباقي وهذا التبادر غير مستند الى
قرينة اذ لا يحتاج مجموع العام مع مخصصه الى قرينة اخرى في الدلالة على الباقي فيكون حقيقة وجوابه
ان التبادر انما يكون علامة الحقيقة اذا علم انه من نفس اللفظ ومن دون جهة اخرى يعني ان يكون اللفظ
سبب تبادر المعنى منه واما اذا كان سببه غير جهة اللفظ فلا كما في اسد يرمي فانه يتبادر الرجل
الشجاع ولكن لا من جهة اللفظ بل من جهة تنافي معنى الرمي والحيوان المفترس كما مر في بحث الامر الواقع بعد الحظر
ويمكن ان يكون التبادر فيما نحن فيه من ذلك القبيل لعدم امكان اجتماع الاستثناء مع غير الباقي
احتج ابو الحسين في المعتمد للعاشر بان القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال وان كانوا طوالا
او الا الطوال ينبئ لبعض بمجموع الامرين ولم نعن بالعام وحده الاستغراق ولا كان استعماله
في البعض نقضا وكلا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن بالعام وحده حقيقة ولا
مجازا وقريب منه ما في المحصول الا انه زاد فيه انه لو كان المخصص بالمستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز
راسا وقد يستدل على التجوز في المستقل بان اللفظ موضوع للاستغراق باستعماله في البعض استعمال

فجزء

او لوصف خاص له وهو اما
عرض ذاتي او عرض
لفظه عنه كالصبي او حرفه
او قرابته ولا زمه او حادثه
فالحاج الا لازمه المخصص
فلو قيد كان مجملا

في جزء المسمى فالجواب اما عما في المعتمد فبانا نختار الاول اولا ولا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق
الحكم بجميع الافراد ثم الاخراج ونختار الثاني ثانيا ويراد بالمخصص اظهار ارادة البعض من العام
وتفهيم المخاطب واما ما زاد في المحصول فمقصوده وان كان صحيحا ولكن يرد على دليله منع انتفاء
المجاز اذ من المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكره اخيرا فاجيب عنه بمنع استعمال العام
المخصص بالمستقل في البعض ولا وجه للفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمتنع ان يراد بالعام الاستغراق
ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى فتجدد دون التجوز لا يعلم الا بعد الاطلاع
على سمع او عقل خارج تحكم جدا والحاصل ان النزاع لا بد وان يرجع الى الخلاف في وضع الواضع انه ماذا
اذ فعله معلوم وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل يتصرف في معنى اللفظ واحال العلم بالتصرف الى
الخارج او في الحكم لكل الاجزاء لو لزم فاشتراك ودعوى فتجدد لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين
اقول لا يجوز ان بناء ذلك القول على ان مجموع العام والمخصص اسم للباقي وهذا في المستقل غير متصور
سيما المنفصل منه لانه لا يتصور وضع لفظ مع امر اخر كالحس او العقل لمعنى واحد او مع لفظ اخر منفصل
عنه زمانا بحيث لم يكن شيء منهما دالا ويحصل بتركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع العدم با
لاستقراء واما قوله النزاع لا يتم فقيه انه انما هو على القول بكون لفظ العام ابتداء دالا او وقوع
الخلاف في ان الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما على القول بكون المجموع اسما فيلزم رجوع
الخلاف الى وضع الواضع قطعا اذ لا يتصور كون المجموع اسما بتصرف المتكلم نعم لو كان كلامه على التفرقة
بين المستقل وغيره في استعمال العام في عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان لظاهره وجه
وجوابه يعلم مما ذكرنا في بحث دلالة الاستثناء تتميم قد ظهر مما ذكر ان الخلاف هنا في مواقع
الاول في ان العام مستعمل في العموم او في الباقي والحق فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل والثاني انه
على كونه مستعملا في العموم فهل هو حقيقة في الباقي ام مجاز والحق انتفاء الامرين اذ شرطهما الاستعمال
والثالث انه على كونه مستعملا في الباقي هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التجوز والرابع ان العام
المخصص هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التفصيل المتقدم منهاج العام المخصص اما مخصص بمجمل
او بمبين والمراد بالمبين ما كان مبينا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل او دليل خارجي فاكرم من
في الدار الا ثلثة مبين وان لم يبين اشخاص الثلثة لان اصالة عدم التفضيل بينهم اما المخصص بالمجمل من
جميع الوجوه بان اي قدرا او شخصا بالنسبة الى جميع افراد العام فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا ولو
بضميمة الاصل يعني ان اشخاص ذلك القدر لا تعين بقيد خاص بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر
كما اذا علمت انه خص كسرا معينا منه من النصف او الثلث او الربع الى غير ذلك مطلقا من غير تقييد
نصف او ثلث او ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور ومن هذا القبيل ما لو قال هذا العام
مخصوص ومنه قوله تعالى الا ما يتلى عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلثة اقسام لانه اما
يكون مبينا قدرا مجملا شخصا نحو اقتل من في الدار الا جماعة معينة منهم او بالعكس اقتل من في الدار

باللفظ بجزم

فيكون مجملا قدرا مبينا شخصا ولو بضميمة الاصل
يعني ان اشخاص ذلك القدر لا تعين بقيد خاص
بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر كما اذا علمت
انه خص كسرا معينا منه من النصف او الثلث او الربع
الى غير ذلك مطلقا من غير تقييد بنصف او ثلث
او ربع معين ولكن لم يعلم انه اي الكسور ومن
هذا القبيل ما لو قال صح صح

انه لو كان حقيقة لكان كل مجاز حقيقة لانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظاهر فى المخصوص مع القرينة وان كان
ظاهرا بدونها فى العموم وكل لفظ بالنسبة الى معناه المجازى كذلك وجوابه ظاهر ومنها انه لو كان
حقيقة لكان لاجل ان المراد منه العموم واللازم منه انه لو قال على عشرة الا ثلثة لم يسمع استثناؤه لكونه
انكارا بعد الاقرار وجوابه ان هذا انما هو لو قلنا يتعلق الاسناد والحكم بالمجموع او لا انا نقول به
ولا نقول به دليل الرابع ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على غير منحصر فى عدد فاذا بقى
غير المنحصر يكون الباقى مدلوله الحقيقى وان لم يبق لم يكن حقيقة وفيه مضافا الى انه خلط بين لفظ العام
وصيغته منع كون معنى العموم عدم الانحصار حجة الخامس ان العام كتكرار الاحاد قال اهل العربية
معنى الرجال فلان وفلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا فالاقتصار على البعض مجاز
وان شاول الباقى حقيقة لانه اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا وان كان فى ذلك الابطال
التجوز وجوابه ان العام لم يقتصر فيه على الباقى فليس فيه جهة اقتصار وانما هو فى المجموع المركب فهو
لم يكن حقيقة فى العموم وانهم كون العام كتكرار الاحاد ثم وانما يقول اهل العربية ذلك لانه مثله
فى جميع الاحكام بل البيان الحكمة فى وضعه وحجة السادس والسابع والثامن على ما نقل عنهم ما
نقلناه دليلا على المختار من بعضهم من ان التخصيص بغير المستقل لو كان مجازا للزم التجوز فى نحو المسلم
الا ان الاول الخرج الاستثناء لعلم كونه تخصيصا بزعمه حيث ان مذهبه بقاء المستثنى منه على عمومه
وكون الاسناد بعد الاخراج والثانى الصفة لكونها مستقلة عنده لان التخصيص بها يعلم من الخارج
لا من لفظ الصفة والثالث ادخل كل مخصص لفظى لان المستقل مثله بزعمه عنده كغير المستقل فى ايجاب
تجوز العام المخصص به تجوز نحو المسلم وضعف الجميع ظاهر مع ورود التخصيص بالغاية وبدل البعض
على الاولين دليل التاسع وجهان احدهما ما مر من القياس على ما لم يجئ وان جاء وقد عرفت
ما يظهر به جوابه وثانيهما ان المتبادر من مجموع العام مع المخصص الباقى وهذا التبادر غير مستند الى
قرينة اذ لا يحتاج مجموع العام مع مخصصه الى قرينة اخرى فى الدلالة على الباقى فيكون حقيقة وجوابه
ان التبادر انما يكون علامة الحقيقة اذا علم انه من نفس اللفظ ومن دون جهة اخرى بمعنى ان يكون اللفظ
سبب تبادر المعنى منه واما اذا كان سببه غير جهة اللفظ فلا كما فى اسد يرمى فانه يتبادر الرجل
الشجاع ولكن لا من جهة اللفظ بل من جهة تنافى معنى الرمى والحيوان المفترس كما مر فى بحث الامر الواقع بعد الحظر
ويمكن ان يكون التبادر فيما نحن فيه من ذلك القبيل لعدم امكان اجتماع الاستثناء مع غير الباقى
احتج ابو الحسين فى المعتمد للعاشر بان القائل اذا قال اكرم بنى تميم الطوال وان كانوا طوالا
او الا الطوال يثبت للبعض بمجموع الامرين ولم نعن بالعام وحده الاستغراق ولا كان استعماله
فى البعض نقضا ولا البعض والا لم يبق شئ يراد بالمخصص فلم يكن بالعام وحده حقيقة ولا
مجازا وقريب منه ما فى المحصول الا انه زاد فيه انه لو كان المخصص بالمستقل حقيقة لزم انتفاء المجاز
راسا وقد يستدل على التجوز فى المستقل بان اللفظ موضوع للاستغراق فاستعماله فى البعض استعمال

فجزء المسمى والجواب اما عما فى المعتمد فبانا نختار الاول اولا ولا يلزم النقض لانه انما يكون لو قلنا بتعلق
الحكم بجميع الافراد ثم الاخراج ونختار الثانى ثانيا ويراد بالمخصص اظهار ارادة البعض من العام
وتفهيمه المخاطب واما ما زاد فى المحصول فمقصوده وان كان صحيحا ولكن يرد على دليله منع انتفاء
المجاز اذ من المجازات ما وقع الاتفاق على كونه مجازا واما ما ذكره اخيرا فاجيب عنه بمنع استعمال العام
المخصص بالمستقل فى البعض ولا وجه للفرق بين المستقل وغيره اذ لا يمتنع ان يراد بالعام الاستغراق
ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى فتحه دون التجوز لا يعلم الا بعد الاطلاع
على سمع او عقل خارج لحكم جدا والحاصل ان النزاع لا بد وان يرجع الى الخلاف فى وضع الواضع انه ماذا
اذ فعله معلوم وانما الكلام فى تصرف المتكلم بانه هل يتصرف فى معنى اللفظ واحال العلم بالتصرف الى
الخارج او فى الحكم لكن على الاعراء لو لزم فتراك ودعوى فتحه لو سلم لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين
اقول لا يخفى ان بناء ذلك القول على ان مجموع العام والمخصص اسم للباقى وهذا فى المستقل غير متصور
سيما المنفصل منه لانه لا يتصور وضع لفظ مع امر اخر كالحس والعقل لمعنى واحد او مع لفظ اخر منفصل
عنه زمانا بحيث لم يكن شئ منهما دالا ويحصل بتركيبهما المعنى ولو فرض امكانه فهو مقطوع العدم با
لاستقراء واما قوله النزاع لا بد ان يرجع ففيه انه انما هو على القول بكون لفظ العام ابتداء دالا ووقوع
الخلاف فى ان الاخراج هل هو بعد الاسناد او قبله واما على القول بكون المجموع اسما فيه ورجوع
الخلاف الى وضع الواضع قطعا اذ لا يتصور كون المجموع اسما بتصرف المتكلم نعم لو كان كلامه على التفرقة
بين المستقل وغيره فى استعمال العام فى عمومه وجعل الاخراج بعد الاسناد لكان لظاهره وجه
وجوابه يعلم مما ذكرنا فى بحث دلالة الاستثناء تتميم قد ظهر مما ذكر ان الخلاف هنا فى مواضع
الاول فى ان العام مستعمل فى العموم او فى الباقى والحق فيه التفصيل بالمستقل وغير المستقل والثانى انه
على كونه مستعملا فى العموم فهل هو حقيقة فى الباقى ام مجاز والحق انتفاء الامرين اذ شرطهما الاستعمال
والثالث انه على كونه مستعملا فى الباقى هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التجوز والرابع ان العام
المخصوص هل هو حقيقة او مجاز والحق فيه التفصيل المتقدم منهاج العام المخصص اما مخصص بمجمل
او بمبين والمراد بالمبين ما كان مبينا من جميع الوجوه ولو بضميمة الاصل او دليل خارجى فاكرم من
فى الدار الا ثلثة مبين وان لم يبين اشخاص الثلثة لان اصالة عدم التفضيل بينهم اما المخصص بالمجمل من
جميع الوجوه فهو اى قدرا او شخصا بالنسبة الى جميع افراد العام فيكون مجملا قدرا او مبينا شخصا ولو
بضميمة الاصل بمعنى ان اشخاص ذلك القدر لا تقيد بقيد خاص بل مطلق وان لم يعلم ذلك القدر
كما اذا علمت انه خص كسرا معينا منه من النصف او الثلث او الربع الى غير ذلك مطلقا من غير تقييد
بنصف او ثلث او ربع معين ولكن لم يعلم انه اى الكسور ومن هذا القبيل ما لو قال هذا العام
مخصوص ومنه قوله تعالى الا ما يتلى عليكم او من وجه دون وجه وهو على ثلثة اقسام لانه اما
يكون مبينا قدرا مجملا شخصا نحو اقتل من فى الدار الا خمسة معينة منهم او بالعكس نحو اقتل من فى الدار

الاقل امعينا من حيث المقدار منهم من غير تقييد في اشخاص القدر فلو علم هذا القدر بتعين اشخاصه
بالاصل فلو علم انه ثلثة منهم بحكم بانه اى ثلثة كانت لاصالة عدم التقييد اى يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد
العام مبينا بالنسبة الى اخر نحو اقتلوا المشركين الا بعض اليهود ومنه قوله بحيلة انه اللهم الا انه كان
حكم الله جم لو لم يعلم قدر الدرهم انه هل هو الشرعى او العقلى فانه لا اجمال فيه بالنسبة الى ما يزيد عنهما
وانما الاجمال فيما خاصة فان كان مجملا من جميع الوجوه فقد صرح جمع بانه لا خلاف في عدم كونه حجة
ويظهر من العميدي ان حجية العام المخصص ولو بمجمل مذهب الاكثر ويظهر من بعض شراح المنهاج
ان القول بعدم حجية مخصوص بالقائلين بكون العام المخصص مجازا ومن بعض اخر منهم ان
الاتفاق على عدم حجية انما هو فيما اذا خص بغير مستقل واما اذا خص بمستقل ففيه الخلاف فقيل
القول بعدم الحجية الثانية فيه وبالحجية الاكثر الحنفية اقول الحق انا اذا قلنا بكون العام المخصص
حقيقة لاجل استعماله في الجميع مطلقا فالحق حجيته واذا قلنا بكونه مستعملا في الباقي مجازا فالحق عدم
حجية اما الاول فلانه يكون المراد من العام حج العموم ويخرج البعض ولا شك ان الاصل عدم خروج
ما لم يعلم خروجه فيجب الحكم ببقائه واسناد الحكم اليه لئلا يكون مجيزا في اخراج الاشخاص نظير ما قالوا
في الاواني المشتبهة بالنجس فان قيل لما كان تعلق الحكم بعد الاخراج وليس المخرج معلوما كان الاصل في
كل فرد عدم تعلق الحكم به قلنا بعد اثبات عدم كونه مخرجا بالاصل يعلم تعلق الحكم به فان هذا الاصل
مزيل للاصل الاول ويأتي في بحث الاصل والاستصحاب ان انه اذا كان احد الاصلين المتعارضين
مزيلا للاخر يقدم ولذا يقدم اصالة عدم التخصيص على اصالة عدم تعلق الحكم بجميع الافراد فيما
لم يعلم المخصص اصلا او لغيره علم واما الثاني فلانه اذا كان مجازا لم يكن الجميع مرادا اولا بل يعلم انه ليس
مستعملا في معناه الحقيقي ولما لم يكن المجاز معلوما ولا يجري فيه اصل فيكون الكلام مجملا فلا حجية
فيه ويظهر من ذلك ان الحق على ما اخترناه في العام المخصص ان المخصص بالمجمل حجة في غير المستقل دون
المستقل وان كان مجملا من بعض الوجوه وان كان من القسم الاول فهو كالمجمل من جميع الوجوه فيحكم
في التخصيص بمجمل المتصل بوجوب قتل غير الخمسة ويجري الحكم في كل خمسة بالاصل نعم يجب ابقاء خمسة حتى لم يحصل
العلم بقتل من لا يجب قتله كما في الاواني المشتبهة وفي غير المستقل بعدم الحجية وان كان من الثالث فهو
حجة مطلقا اما عند من يقول بكون العام مستعملا في العموم فظ فيعين القدر بالاقل لاصالة عدم
الاخراج فيحكم في الاقل بمقتضى اصالة عدم التقييد واما عند من يقول بكونه مستعملا في الباقي حقيقة
فليقتصر قدر لا يحتمل التخصيص وهو الواحد وما يقرب الدلول او غيرهما ما قيل واما عند من
يقول به مجازا فلوجوب حمله على اقرب المجازات اذ اى الحمل عليه والافعلى المتيقن وان كان من
الثالث فهو حجة فيما لا اجمال من العام فيه واما فيه فاما مجمل فيه قدرا او شخصا او قدرا او شخصا وحكمه
كما مر الدرر الثاني على القول بالاستعمال في الباقي حقيقة فانه لا يجري هنا حيث يعلم استعماله في القدر
الذي لا اجمال فيه فلا قطع بدخول شئ من القدر الذي فيه الاجمال لا يقال حجية الثالث فيما لا اجمال

فيه لايتم

فيه لا يتم على القول بالمجازية حيث ان المعنى المجازي ليس معلوما الا ان القول انه وان لم يعلم المجاز بعينه
الا انه يعلم ما عدا المشهور في المثال المتقدم داخل في المعنى المجازي قطعا واما المخصص بالمبين ففي حجيته فيما
على ما خص به مطلقا كما هو المعروف من مذهب اصحابنا بل نقل اتفاقهم عليه وان اشعر كلام بعض متاخريهم
الرغبة عنه كما في لم او عدمها كك كما هو المنقول عن عيسى بن ابان والجفور من العامة او الاول ان
خص بمتصل والثاني ان خص بمنفصل كالمنقول عن الكرخي والبلخي او الاول ان لم يفتقر الى بيان قبله
التخصيص كعبد الجبار او ان كان منبئا عن الباقي كبعض اخر او في اقل الجمع اقوال والحق هو الاول
للاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان السلف من اهل العصمة واصحابهم والخلف لهم من العلماء والفقهاء
تمسكوا في الموارد بالعمومات مع انها مخصصة بل مثله احتجاج العلماء وعملهم عليه وقد ثبت ان فاطمة عليها السلام
احتجت بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واستدل امير المؤمنين عليه السلام
على الجمع بين الاختين في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه خص منه البنت والاخت والجميع
باوفوا بالعقود واحل الله البيع ولله على الناس مع ان كلا منها مخصوص ولا مرا شك ان اكثر الادلة
الشرعية من الكتاب والسنة عمومات اما باعتبار المكلفين او حالاته او المكلف به او غير ذلك بل يرجع
الجميع الى العمومات واكثرها بل جميعها مخصوصة فلولا حجية العام المخصص لزم عدم جواز العمل بشئ منها
وهو موجب لسد باب الاستنباط بل بطلانه مقطوع به ولان المفروض تعلق الحكم بالباقي فلا وجه
لرده بعد حجية قول الحاكم ولان المتبادر من العام المخصص ان المتكلم يريد تعلق الحكم بالباقي ولذا
نقطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه الا فلانا فترك اكرام غير من منع عليه
النص على اخراجه عد عاصيا واستحق العقاب فيكون حجة فيه واورد على الاخير بوجهين احدهما
ان تبادر الباقي مخصوص بما اذا قلنا ان العام مستعمل في عمومه واما على غيره فلا نم تبادر الباقي من
نفس اللفظ نعم يتبادر اسناد الحكم الى الباقي من مجموع العام والمخصص فيكون المجموع حجة في الباقي دون
العام المخصص وفيه انه ليس المراد تبادر الباقي من العام ولا المراد بكون العام المخصص حجة في
الباقي ان نفس لفظ العام حجة فيه بل المراد ان الحكم المتعلق بالعام المخصص يجب اتباعه في الباقي وان
ارادة تعلقه به متبادر من هذا الكلام وثانيهما منع تبادر ارادة تعلق الحكم بالباقي مطلقا فانه
اذا قال اعط كل فقير درهما ثم قال السائل لم ما اعطيت فلانا او قال هلا تركت اعطاء فلان
فيجيب بانه لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل
ان يكون الامر للندب وفيه ان المراد فيما علم فيه التخصيص واما فيما لم يعلم فيه بل احتمل غيره فليس
من المتنازع فيه هنا بل هو يرجع الى تعارض التخصيص وغيره وليانه عنوان اخر ويرد بما ينيل لو
وجهين اخرين احدهما انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان لعدم دلالته عليه وهو بطلان المفروض
انه يدل على الباقي قبل التخصيص فلو لم يدل عليه بعده لكان لتوقف دلالته على الباقي على دلالته
على المخرج فح فان توقفت الثانية على الاولى ايضا لزم الدور والا التحكم والحجية اذا خص

بنا المخرج وثانيا ولا انا غنا لا الاول والدور اللازم هو دور معي لا دور سبق لعدم احتياجه الى تقدم احد
الطرفين وهو ليس بمحال والتوقف في التعقل في الدور المعي كما هو حمة العبري غير لازم وثانيا ان لنا ان نقول
ان دلالته على الباقي موقوفة على دلالته على الكل الا على البعض المخرج لان دلالته على الباقي اما تضمنية او التزامية
وهما تابعتان للمطابقة واما دلالته على الكل فهي مستلزمة للدلالة على الاجزاء لا متوقفة عليها وثانيهما الاستصحاب
وتقريره انه كان حجة في الباقي الذي في ضمن الجميع قبل عروض التخصيص له فيستصحب الحجية الى ان يعلم المزيل فهو لرده
نقدم قاعدة تعيينية نافعة في فروع كثيرة احديهما انه اذا ثبت لشيء حكم في زمان وصف فاما يعلم من
دليل كون الوصف شرطا ونعلم عدم اشتراطه به ولو باطلاق لفظ فلا كلام وان لم يعلم شيء من الامرين فهل الاصل
ح ثبوت الحكم مادام الوصف او شرطه والتفصيل فيه انه على قسمين احدهما ان يعلم ان الحكم الفلاني ثبت في زمان
تحقق الوصف الفلاني ولكن لم يعلم انه مشروط بذلك الوصف حتى لو فرض عدم تحقق الوصف لم يتحقق الحكم
اولا حتى تحقق الحكم ولو لم يتحقق الوصف وثانيهما فلا كلام وان لم يعلم شيء من الامرين فهل الاصل ح ثبوت الحكم
مادام الوصف او شرطه الح ان نعلم ثبوت الحكم وتحققه في الخارج كما في الزمان السابق وكذا الوصف ولكن لا نعلم
انه هل كان مشروطا بالوصف ام لا مثلا نعلم انا حل لك لحم الصيد في السنة الماضية حين كونك في السفر او حرم
عليك لحم الصيد ح وتحققت الحلية والحرمة حين كنت مسافرا ولكن لا نعلم انهما هل كانتا باعتبار السفر ولاجل
تحققه او لا ويظهر الفائدة ح في الاستصحاب بعد انقضاء السفر وظاهر ان الاصل في الاول الاشتراط اذ الاصل
عدم تحقق الحكم بدون الوصف وهو معنى الاشتراط ومنه يظهر انه الاصل في الثاني ايضا اذ يجب
الاول ان يحكم بالاشتراط قبل التحقق واذا كان مشروطا قبله لا ينتفي الاشتراط بالتحقق فان قيل حكم
الشارع بالحرمة مثلا يقيني وبالاشتراط مشكوك فيه والاصل عدمه قلنا ان اردت الحرمة المطلقة اي مقيدة
بالاطلاق فالاصل عدمها ايضا وان اردت الحرمة لا بشرط حتى يثبت اطلاقها بالاصل كما في الفاظ المهيات
الغير المقيدة فاجراء الاصل فيها موقوف على ثبوت حكم خال عن القيد حتى يحكم بعدم تقييده بالاصل كما في
اعتق رقبة اما اذا لم يعلم ان المحقق منه هل هو مع القيد او بدونه فلا يجري فيه الاصل اذ الواقع احد
الامرين الذين لا يجري في احدهما الاصل فانت تقول ان الاصل عدم تقييد اي منهما فان المقيد يكون
شيء لا بحت نعم اذا كان هنا لفظ خال عن التقييد يصح ان يقال الاصل عدم تقييده نعم لو كان المقيد موجبا
لتكليف زايد يمكن نفي التكليف بالاصل ولكن الامر هنا بالعكس مثلا لو كانت لك رقبات مؤمنات و
كافرات وثبت لك بالاجماع مثلا وجوب اعتاق الرقبات ولكن قال بعض المجمعين ان الواجب اعتاق
جميع المؤمنات وقال الاخرون جميع الرقبات مطلقا فلا يمكن ان يقال الاصل عدم التقييد بل ينفي تكليف
الجميع بالاصل ويقتصر على المؤمنات الا اذا كان هناك لفظ مطلق مثل اعتق الرقبات ولو وجب اعتاق نحو
وقال بعضهم انه المؤمنة والاخرون انه مطلقة فينفي اشتراط الايمان بالاصل لانه يجابه تكليفا زايدا وثانيهما
انه اذا حكم المكلف بحكم لشيء في زمان باعتبار وجود امر كان سببا لذلك الحكم في نظر المكلف ثم ظهر له
في زمان بعد خطائه فيه ولا في راي لا خطائه فيه لم يكن الحكم ثابتا فهل يجب استصحاب ذلك الحكم الثابت

قلعل تاتا فعتان احديهما ان الاصل في الحكم الثابت تحقق ان الوصف وثانيهما على عدم ثبوته مادام الوصف او شرطه انه هل يمكن استصحاب حكم ثبت في وقت ظاهرا بعد ثبوت خطائه في الواقع

لا يخفى ان للقسم الثاني صور يتبين احدها ان يعلم مع ما ذكر سببية الوصف لثبوت الحكم وثانيهما ان يعلم سببيته لم ولكن لم يعلم انه سبب لثبوت الحكم المطلق حتى يستصحب بعد زوال الوصف ايضا او الحكم المقيد بثبوته بحال ثبوت الوصف وما ذكر في المتن من الاشتراط انما هو مختص بالصورة الاولى ... للتشريح لم يحل ولم يحرم ولكن لم يعلم ان السفر هل هو سبب للحلية والحرمة دائما ولو بعد انقضاء السفر او سببيتهما بشرط السفر في حالة او سببيتهما من غير تقييد ... مع الاشتراط ... المتمسك بالاستصحاب في الفروع وغيره ... بعد زوال المعتمد ... عليهما ... مادام ذلك

او لا في الزمان

اولا في الزمان الثاني ام لا مثاله راى رطوبة في ثوبه وشهد شاهدان بانها بول فحكم بنجاسته ثم علم بعده ان
الشاهدين كانا فاسقين فهل يستصحب نجاسة الثوب وايضا استاجر بيتا بعلمه ملكا للموجر فحكم بحلية تصرفه فيه ثم
ظهر بعده ان بعضه ملك للغير ولم يعلم ان اجارة المملوك وغيره صحيحة ام لا فكان الاصل عدم الصحة فهل يستصحب
حلية التصرف في البعض المملوك التحقيق لا للاجماع القطعي فانا نعلم قطعا ان جميع المجتهدين اذا حكموا احكاما في
زمان لدليل دلهم عليه فظهر لهم عدم تمامية دليلهم وخطائهم فيه بلا وتمسكوا في صحته يحكمون بخلافه او بمقتضى
الاصل ولا يستصحبون الحكم الاول ولان الحكم في الزمان الاول كالنجاسة والحلية في المثالين يمكن ان يكونا
مشروطين بالعلم بعدالة الشاهدين وعدم علم ملكية الغير في بعض الموجر به فلا يمكن استصحابه على ما مر في المقدمة
السابقة بل نقول بالاشتراط قطعا اذ لولا العلم بالعدالة لم يحكم بالنجاسة والحلية ولا نزيد من
الشرط الا ذلك ففي كل موضع ظهر لو ظهر في الاول لم يثبت الحكم فيه يكون علم ذلك شرطا فبعد
وجوده لا يمكن الاستصحاب ولان في الزمان السابق الذي تحقق فيه العلم بالعدالة وعدم العلم بملكية الغير
حكما اخر سوى النجاسة والحلية وهو عدم النجاسة وعدم الحلية على فرض عدم ثبوت العدالة او التكث
فيها والعلم بملكية الغير فيجب استصحابه ايضا الى الزمان اللاحق وقد تحقق الفرض فيلزم عدم النجاسة
وعدم الحلية نعم لو كان الحكم الثابت للموضوع سببه لا شرائه لما يستلزمهما وكان ذلك الاثر اطلاقا
او دائما او معنى بعاينه وتحقق الموضوع قبل ظهور الخطاء فيصح استصحاب ذلك الاثر بعده لانه مقتضى
ثبوت ذلك الحكم قبل ظهور الخطاء لذلك الموضوع وذلك كما ان المجتهد اذا ظن جواز نكاح الباكرة بدون
اذن الولي وعقد عليها لك ثم تغير رايه فيستصحب الحكم حينئذ لانه ظن ان النكاح المذكور سبب للزوجية
الدائمة او الى طرو حل البطلان فظنه قبل ذلك وانه حجة في حقه ولا ذمة الترتب الان في حقه فيتحقق
الزوجية المذكورة قبل تغير الراي فيستصحب بعده ويأتي تفصيله في بحث الاجتهاد في منهاج نقض الفتوى والحكم
وبحث التقليد في منهاج تارك الطريقين اذا عرفت هاتين القاعدتين فنقول يرد على الدليل المذكور اما على
القول بكون العام المخصص مستعملا في الباقي فان المفروض ان العام غير مستعمل في الجميع فلا معنى لكونه حجة
في الباقي ولا في ضمن الجميع حتى يستصحب واما استصحاب الحجية الظاهرية حيث ان المخاطب يظن الاستعمال في الجميع
قبل المخصص وان ظهر خلافه بعده فقد عرفت حاله في القاعدة الثانية واما على القول بكونه مستعملا في
العموم والاسناد بعد الاخراج فانه لا حكم قبله حتى يكون حجة والحكم الظاهري لا يستصحب بعد ظهور خطائه
هذا مع ان للخصم منع الحجية المحققة اولا على القولين لانه يقول باشتراط الحجية بعلم ورود المخصص فما
لم يعلم عدمه لا يقول بحجيته بل يجعله مراعى حتى يتم الكلام احتج النافي للحجية بان التخصيص يبطل الظهور
لان غير العموم مجازاته فيتردد بين الباقي وابعاضه وغيرهما والمخصص صارف عن الحقيقة لا معين
للمجاز اجيب بان الباقي اقرب فيتعين وبان الاصل عدم الاجمال وبضعفه ما مر في المفرد المعرف
بتمام الباقي ويرد على الاول انه معارض بتيقن الاقل وانه اقرب من ابعاضه لا غيرها مع عدم
دليل على وجوب الحمل على الاقرب وعلى الثاني ان المرجح لا الاصل موجود فلا يجري فيه ما مر في المفرد المعرف فالقول

ان يجاب بان ما تقدم من الادلة معين مع انه لا يجري فيما اذا خص الى منتهى التخصص الا ان تبعد عنه الى غير
افراد العام من المجازات وهو قد لا يكون بل لا يجري على القول بكون العام المخصص حقيقة ايضا الا ان يقال ح
بان الباقي ايضا احدى الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه او يقال ان بعد اخراج البعض يكون ما تحته
سواء كان حقيقة او مجازا متساويه فلا يتعين واحد منه والجواب ح ايضا مامر من تعيين الباقي بما
واما ما ذكره بعض محشي المعالم من انه على القول بالحقيقة لا يفيد الدليل ولو بالتغيير المذكور لاولوية عام
الباقي والعموم واخذ في بيان الاولوية فهو ناش عن الخلط بين الايرادين الذين اورد على الدليل فانه اورد
عليه تارة بمنع الاولويه واخرى بعدم الجريان على القول بالحقيقة واثبات الاولويه لو منع عن الجريان
لمنع عنه على القول بالمجازيه ايضا لان هذا القايل يقول بالاولويه مع المجازيه ايضا وكذا لا يصح ما ذكره من انه
على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لا يجري الدليل حيث انه ايضا صريح في انه حقيقة في غير المنحصر لانه
عام لا لانه احد المعاني لان غير المنحصر له مراتب شتى نعم يصح ما ذكره على القول بكون الجموع اسما للباقي اذ لا يكون
اسم تمام الباقي اسم غيره واما ما قيل من انه يجري فيه ايضا لان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة كون
المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر البعض بعنوان المثال فكلام واه جدا اذ احتج القايل باقل الجمع بانه المتيقن وفيه
مضافا الى ما مر من تيقن غيره ايضا ان تيقنه مخصوص بالقول بكونه منتهى التخصيص مطلقا وقد يجاب ايضا
بان تيقن الاقل انما يفيد اذا تعين ورد والبا عنوى بما حاصله ان الخلاف في حجية العام المخصص انما
هو باعتبار الاجمال في قدر الباقي دون تخصيصه وانما يرجع فيه الى الاصل ولم يذكر لساير الاقوال دليل و
كان بناء المخصص بالمتصل على كون المخصص به حقيقة فيكون حجة وبناء الاخرين على الظهور مع علم الا
نتقال او الابناء وجواب الجميع ظ فايدتان الاولى ان محل الكلام في هذه المسئلة لا يجتمع مع السابقة لان الخلاف
في كون العام المخصص حقيقة او مجازا في الباقي يقتضي حجيته فيه لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه فكيف
يجتمع ذلك مع الكلام في حجيته وعلى هما وجوابه ان كون اللفظ حقيقة بالنسبة الى معنى او مجازا امر وكونه
حجة او غير حجة امر اخر فان اللفظ يحتمل ان يكون حقيقة في معنى ويحتاج في حجيته الى امر اخر كما في المشترك وكذلك
اذا تعددت المجازات فالذاهب الى الحقيقة يمكن ان يقول بانه حقيقة ولكنه غير متعين الارادة او مستعمل
في العموم ولكن ما اسند اليه الحكم غير متعين وكذا المجاز وقد يقال في دفع المنافاة وجوه اخر ولكنها
مزيفات الثانية قد يتعارض المخصصات العام واحد بان يوجد له مخصصات او اكثر وعلم ان الواقع منها واحد
فان علم تعيين الحق منها فهو والا فان لم يكن احدهما متضمنا للاخر فلا كلام فيه ايضا هنا بل في مباحث
التعارض والترجيح وان كان احدهما متضمنا للاخر كما اذا ورد بعد قوله اقتل المشركين لا تقتلوا الذمي
ولا تقتلوا النصارى وعلم ان الحق احدهما فهل يحكم بخروج الاكثر والاقل او يحكم بالتخيير والتحقيق انه ان قلنا
بكون العام مستعملا في العموم والاسناد بعد الاخراج يحكم بخروج الاقل للاصل واما اصالة عدم الاسناد
الى الزايد فمعارض بمثلها وان قلنا بكونه مستعملا في الباقي فان قلنا اقرب المجازات فكذلك ايضا والا فان ثبت
دليل على احد الاقوال فهو والا يتعين القول بخروج الاكثر لاصالة عدم تعلق الحكم بالزايد ولكن الحق

التفسير الاول على القول بانه حقيقة في الباقي والتفسير الثاني على كونه حقيقة في العموم مستعملا فيه منه

ان الاجماع منعقد شرعا ولغة على ان مع الشك في القدر المخرج من العام يقتصر على الاقل ولو كان لعام
مثل اقتل المشركين معارض خاص وللخاص ايضا معارض مساو ولم يعلم الترجيح ولم يكن مقام التخيير
فالعمل على العام الاول وكذا لو كان لعام معارض بالعموم من وجه ولمعارضه معارض مساو ولو كان
لمعارضه معارض بالعموم من وجه فالعمل في محل التعارض على العام ايضا منهاج اختلفوا في انه هل
يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصصه او على القول بعدم الجواز فما حد الفحص فهنا مقامان
الاول في انه هل يجوز التمسك به قبل الفحص ام لا واعلم ان عنوان المسئلة وان كان عاما الا ان مرادهم
العمومات الشرعية الغير الشفاهية فلا خلاف في عدم وجوب الفحص في خطابات السيد والاب والمجتهد و
ساير من يجب اتباعه ولا في خطاب الشارع مع اصحابه شفاها فذهب اكثر الاصوليين الى العدم ونقل
عليه الحاجبي الاجماع في بحث المجمل والمبين وذهب الصيرفي والغزالي والبيضاوي والرازي الى الجواز
وهو مذهب اكثر الاخباريين منا واختاره العلامة في نهج السيد الصدر والمدقق الشيرواني ونقل
جماعة عن بعض القدماء وقد يقال بوجوب اعتقاد عمومه واقعا حتى يظهر المخصص فيحكم بكونه ناسخا
وهو مذهب ابي حنيفه والكرخي وهو مبني على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومن
قال بامتناع الاعتقاد قبل الفحص لاحتمال التخصيص غفل عن المبنى والاظهر عندي هو الثاني لوجوه
الاول ان بناء مكالمات الشارع على طريقة العرف ومحاورات الناس ونحن نرى انه لو قال المولى
لعبده خذ ما في الصندوق وسافر باخذه من دون تربص في انه هل له مخصص بل لو تربص لكان
عاصيا وكان على ذلك بناء الرواة واصحاب النبي والائمة ولم يكونوا اذا سمعوا عاما من امامهم يسئلوا
عن مخصصه او يتفحصوا عنه فما اجاب عنه بعض مشايخنا والدي في بعض رسائله بما خلاصته انه انما يتم
بالنسبة الى ما مثل به من خطاب المولى لعبده والامام لاصحابه من الكلام الشفاهي فانه كلام معلوم وجوب
العمل به وتاخير البيان عن وقت الحاجة غير جايز والفرق بيننا وبين اصحابهم واضح فانهم كانوا
مشافهين لهم مخاطبين بخطابهم عارفين باصطلاحهم واجدين للقراين سائلين ما لا يعلمون منهم فكانوا
اذا اشتبه عليهم الخصوصية يسئلون وقد يعلمون الخصوص من الخارج واكثرهم كانوا محتاجين السؤال
فكالمته معهم لا بد ان يكون بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل با
لعام اذا سمعوه بدون التخصيص بخلاف المجتهد في هذا الزمان فانه لا بد له اولا من استفراغ وسعه
بانه من المعصوم قطعا ام لا وعلى الثاني هل خبر الواحد حجة ام لا وعلى الاول هل يشترط العدالة فيه
ام يكفي خبر مجهول الحال او يجوز العمل بخبر الفاسق ايضا وعلى اعتبار العدالة فما هي وكيف يثبت و
الجرح مقدم ام لا وعلى ما يحتاج اليه المجتهد في امر السند والمتن والتعارض والترجيح والتقطيع
والتقيه والتصحيف والنقل بالمعنى وغير ذلك من مسائل الاصول فقال وعلى هذا فكيف يمكن
الاخذ بظاهر ما رايناه اولا كالعبد او صحابة النبي اقول ما ذكره من الطول والتفصيل يصح في مقابلة
من يقول بعدم الاحتياج الى الاصول والى التكلم في حجية الاخبار وعلم الرجال والاصول المهمة

بلغ

صح

لفهم المعاني وعلاج المعارضات وغيرها ويتبدل لبيان الدليل واما من لم يقل بهذه المقالة وقال بالاحتياج الى
الجميع لكن قال بعد ثبوت حجية الخبر وتعيين الحجة منه سندا وتعيين ما يعول عليه في الدلالة وعلاج المعارضات
ان الخبر العام الثابت حجية الواصل الينا بعد اعمال الاصول المقررة من اصالة عدم القرينة وعدم المخصص كالخبر
الواصل الى الحاضرين شفاها فكما انهم لا يتربصون بفحص المخصص فكذا نحن لم يرد عليه ما ذكر والحاصل ان المفروض
سد جميع ابواب الاختلالات وجعل الخبر بالنسبة الينا كالخبر بالنسبة اليهم من جميع الوجوه وبقاء الشك في انه
هل يجب الفحص عن المخصص ام لا لا عبرة به القياس اليهم فكيف يتفاوت حالنا مع حالهم فان قلت التفرقة
من هذه الجهة ايضا واضحة لانا نعلم وجود مخصصات كثيرة وليس كذلك حالهم قلت يعلم جواب ذلك مما مر في بحث
خطاب المشافهة في رد الثمرة الاخيرة مضافا الى انا نفرض الكلام في صحابة الكاظم او الجواد عليهما السلام الذين
علموا بعموميات كثيرة مخصصات عديدة من الائمة السابقين ومع ذلك اذا سمعوا عن امامهم عاما لم يتأملوا
في الامتثال من جهة احتمال وجود مخصص له في احاديث ساير الائمة فان قلت لو كان له مخصص لبينه
امامهم لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة قلت مع ان كون كل سؤال في وقت الحاجة ممنوع انه لو كان
له مخصص في ساير الاحاديث وجب عليهم الفحص لئلا يلزم تاخير البيان ويمكن تقرير الدليل على وجه اتم وانقن
فنقول الضرورة الدينية واقعة على اشتراكنا مع الموجودين في التكليف ولازمه لزوم تحصيل تكليفاتهم
وهو لا يمكن الا بالرجوع الى ما خوطبوا به وهذا هو الغرض من البحث عن الاخبار مع كون اكثرها خطابات
مختصة بالموجودين وتحصيل تكليفهم منها لا يمكن الا بتحصيل طريق فهمهم وهذا هو الغرض من تاسيس الاصول
اللفظية ولازم ذلك استخراج الاحكام من الاخبار بطريق استخراجهم واذا علمنا قطعا انهم لا يتربصون
للفحص عن المخصص فكيف نتربص وهل هذا الا التناقض فان قلت لعلهم يعلمون الخصوص من الخارج او كانت
لهم قرينة قلت ادفعه بالاصل كما في ساير الاحتمالات الثالث اصالة عدم المخصص فانها دليل على عدمه و
بعد وجود الدليل على عدمه لا باعث على الفحص عنه واجيب عنه بان اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود
المخصص غالبا لا معنى له وايضا اجرائه انما هو بعد الفحص ويرد على الاول ان اجراءه لا يمكن اذا علم وجود
المخصص لهذا العام وهو منتف بل يعلم وجوده في الجملة والاصل انه لم يكن لهذا العام مخصص نظيره في الفروع
الاواني المشتبهة بالنجس قيل هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا
لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب
الرخصة في ذلك لاحاد المجتهدين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع وايضا المفروض ان احاديثنا مشتملة على ما له
مخصص وما لا مخصص له وكون الاصل عدم كون الحديث من الذي يراد او لا هو ما لا مخصص له ليس باولى
من كونه مما له مخصص قلنا اولا ان جعل ذلك من باب الشبهة المحصورة من غرايب الجعليات فانه اذا كان
ذلك من باب المحصور فاين غير المحصور مع انهم حكموا بكون دار وسيعة من غير المحصور مع ان المحق في
المحصور ايضا جواز ارتكاب غير القدر المتيقن وثانيا ان قولكم مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في المحصور
لا يتم هنا واه جدا لعدم التفرقة فقوله يقتضي تجويز ارتكاب الجميع ان اراد انه يقتضي ارتكاب مجتهد واحد

الجميع

الجميع فما الذي يقتضيه فان عليه ان يعمل بالعمومات قبل الفحص الى ان يبقى قدر يقطع بوجود المخصص لهذا القدر
من العمومات فان قلت لعله بعد الفحص لهذا القدر يرى ان المخصص كان لما عمل به اولا دون ذلك فيلزم جواز
عمله بالجميع قلنا الاصل فيه كمن سجد على بعض المواضع المشتبهة بالنجس عملا بالاصل في بعض صلواته ثم ظهر له بعد
الوقت كون غير المسجود عليه طاهرا وان اراد انه يقتضي ارتكاب جميع المجتهدين للجميع بان يعمل هذا بعام
واخر باخر فهكذا قلنا الامانع منه كما في المواضع المشتبهة واما قوله كون الاصل عدم كون الحديث الذي يراه الخ
ففيه ان الاصل الذي يدعيه هو اصالة عدم ورود مخصص له حيث انه امر حادث لا ان الاصل كون
ذلك مما لا مخصص له وان يلزم ذلك كما في ساير مواضع اجراء الاصل ويرد على الثاني منع توقف اجراء
كل اصل على الفحص وانما هو اصالة عدم الحكم الشرعي دون متعلقاته وموضوعاته الثالث الاخبار
الكثيرة منها المستفيضة الواردة في ان من بلغه شيء من الثواب او سمع على شيء ففعله كان له اجره وجه
الاستدلال انها تدل على ان من بلغه عام في ثواب او سمعه ففعله كان مثابا وهو باطلاقه يشمل الفعل
قبل الفحص وبعده وايضا لو دل خبر على الثواب على افراد عام ففعله في جميع افراد العام يكون مثابا في
نفي الثواب لو فعله قبل الفحص مناف لعموم الخبر واطلاقه واذا ثبت الثواب ثبت الجواز وبضميمة عدم ثبت م
القول بالفصل تثبت المطلوب وغيرها مما يشمل على الثواب ولا مخصص لهذه الاخبار بعد ان تفحصنا عنه و
منها الاخبار الدالة على جواز العمل بعام الكتاب من غير تقييد فيتم المطلوب بالضميمة المذكورة ومنها
الرواية المشهورة علينا القاء الاصول وعليكم التفريع فان المراد بالاصول العمومات اجماعا وبالتفريع
تطبيقها على الجزئيات فامر بتطبيق جزئيات العام عليه من غير تقييد بما قبل الفحص والاصل عدمه و
منها الاخبار المستفيضة الواردة في ان السائل سئل عما فيه الزكوة فاجاب الامام بتسعة اشياء ثم قال
وعفى رسول الله عما سوى ذلك فقال السائل عندنا شيء كثير مثل الارز هل فيه الزكوة فرد الامام
عليه السلام باني اقول عفى عما سوى ذلك وتقول عندنا ارز وذرة وفي بعضها فغضب عليه السلام ورد
فحص السائل عن المخصص ولو لا جواز العمل قبله لما كان كذلك واختصاص الاخير بالمشافهة الحاضرين لا يضر
لثبوت اشتراكنا معهم في التكاليف وكيفية استنباط الاحكام من الاخبار وتفاوت حالنا معهم في
علمنا بوجود مخصصات كثيرة غير ضائر اذ لم يثبت كون ذلك مغيرا للحكم مع ان المخصصات كانت موجودة
ايضا في زمان الصادق ع والرضا والجزاء منهما ولو لا ايضا كون المخاطب شافها حاضرا لا ذكر ومنها
ما يأتي في بحث الخبر الواحد من الاخبار الامرة بالعمل بالاخبار من غير تقييد بما بعد الفحص الرابع
الطريقة المستمرة عليه بين العلماء من السلف والخلف بل الصحابة والتابعين انهم اذا بحثوا عن مسئلة و
احتج احدهم على صاحبه بعام من كتاب او سنة لم يطلب الاخر منه التوقف حتى يتفحص عن المعارض
والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول ولم ينقل العلم بخصوص فانتظر حتى تنظر واجاب عنه والمورد العلامة
في التهذيب بان التتبع يكذبه حيث انا نتتبع كلمات العلماء ونرى انهم يتفحصوا غاية الفحص ورجعوا ابواب يكذبه م
الاحاديث وحصلوا الكتب النادرة الوجود وقال في الوافية كيف ولو ثبت الاحتجاج المذكور لثبت

الاجماع على علم لزوم الفحص مع ان لزومه مما ذهب اليه المعظم ونقل عليه الاجماع ويرد على الاول ان التتبع
لعلمائهم في مقام التاليف او مع الافتاء كانوا يتفحصون وبناء الاستدلال على مقام الشائع ولم
يحصل لنا بعد التتبع تكذيب ذلك وهذا القدر كاف وعلى الثاني ان المستدل يدعي ثبوت الاجماع
وعليه بنى دليله ويمنع ذهاب المعظم على خلافه وقد يجاب ايضا بان نزاع المنازعين كان في
طايفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فباستدلال صاحبه بذلك كان يسكت وذلك
لو بيانا في تخصيص العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي ولا يخفى ركاكته فان
النزاع لا يختص بطايفة من افراد العام بل يقع كثيرا في عمومه وايضا كيف يمكن غفلتهم عن كونه عاما
مع انه لا بد في سكوتهم من فهم المعنى وايضا ليس الغرض علم كون العام مخصصا حتى يصح قوله لا ينافي
تخصيص العام بل الغرض قبول الخصم حجية العام في جميع افراده او بعضها من غير تربص فحص وقد يجاب
ايضا بان الخصم لما كان يعلم ان صاحبه لا يحتج الا بعد الفحص فكان يسكت لذلك وفيه منع مع ان الفحص
لا يكفي للخصم سيما انه في مقام المنازعة يتشبث بكل ما جاز التشبث به من مسكنات الخصم الخامس قوله
سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وما بمضمونه من الاخبار دل على التكليف بما اتى به وقد اتى با
لعام فيكونون مكلفين به فيجب العمل به وايضا دل على انه لا تكليف بما لم يؤت به والمخصص لم يؤت
به فلا تكليف به وعلمنا بمخصص في الجملة ليس ايتانا بالمخصص لان العام والاخبار يجريان مثله في الاحكام ايضا
فيجب جواز العمل بالاصل فيها لكل احد لان الاجماع فيه هو الفارق ولولاه لقلنا به فيه ايضا بل على و
جوب الفحص فيها ادلة اخرى ياتي في موضعها السادس عموم ادلة حجية الكتاب والسنة لما
قبل الفحص ايضا كما ياتي الاشارة اليه وربما يستدل بوجوه اخر ايضا منها اية النبا ومنها
اية النفر حيث يدلان على وجوب قبول الخبر الواحد من غير تقييد وفي تماميته دلالتها عليه
كلام ياتي في بحث الخبر وقد يبنى الاستدلال بالاولى باعتبار كون الفحص هو التبين المنفي عند
خبر العدل وفيه نظر ومنها انه لو وجب الفحص عن المخصص لوجب عن المجاز ايضا لاشتراكهما فيما
هو الماخذ واللازم بطل بالاجماع وفيه ان الاجماع لو ثبت فهو الفارق والا فللخصم الالتزام فيه ايضا احتج
المانع بوجوه منها ما ذكره والدي العلامة ره في الانيس من ان الاجتهاد استفراغ الوسع فيجب على
المجتهد البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة كما ان البحث عن المعارض بحث عن الدليل
ولا فرق بينهما فلو لم يلزم البحث عن المعارض ايضا ولو لم يلزم البحث عنها وعن الادلة وكيفية دلالتها وجاز
العمل بما يظهر من دليل من غير سعي اخر لزم بطلان الاجتهاد او كون كل احد مجتهدا او يخرج منه اصل فاسد
وهو جواز العمل بكل ما وصل الناس دون افتقار الى جمع الادلة وتقييدها والنظر في وجوه التراجيح
والعمل بالارجح بل يلزم جواز العمل باي خبر رايناه في كتاب معتبر من دون احتياج الى كتاب او باب
اخر منه ولاحظ الاقوال العلماء فيبطل الاجتهاد ويختل الفقه ثم قال ره وليت شعري عن
نصحة الاجتهاد كيف يقول بهذا او نحو الاصل الفاسد الذي يخرج من علم لزوم الفحص عن المخصص
ما يظهر

البحث عنه لم يلزم ص

ما يظهر من عباراته احد الثلثة او جميعها احدها لزوم علم الفحص عن المعارض ايضا وثانيها بطلان الاجتهاد
لكونه بحثا عن الادلة وكيفية الدلالة وثالثها جواز العمل باي خبر رايناه وهو موجب لاختلال الفقه والهرج في
الشريعة فان كان الاول ففيه منع كونه فاسدا بل للخصم التزامه ايضا فان قلت انه اجماعي قلنا لم ولو سلم فهو الفارق
فلا يلزم الاصل الفاسد وان كان الثاني فما يكون المراد من بطلان الاجتهاد بطلان السعي واستفراغ الوسع
في فهم الاحكام مطلقا او بطلان طريقة المجتهدين ولزوم طريقة الاخباري فان كان الاول ففيه منع لزوم
بطلانه لان غاية ما يلزم جواز العمل بالعام من دون استفراغ الوسع في فهم مخصصه ولا يلزم منه علم الحاجة الى
السعي مطلقا فان العامل بالعام واحد يحتاج الى ما لا يحصى كثرة من القواعد والمسائل من الاجتهاد في فهم الحجة
واثبات حجيتها وطريقة معرفة اللغات وتاسيس الاصول المحتاج اليها في فهم الالفاظ وبالجملة كل من اراد العمل بحديث
ولو قطع النظر عن المخصص والمعارض يحتاج الى السعي والاجتهاد الى حد لا يمكن ضبطه في موضع فلا يلزم من جواز
علم الاجتهاد في الفحص عن المخصص والمعارض بطلان الاجتهاد مطلقا وان كان الثاني اي بطلان طريقة
المجتهدين فان كان المراد بطلان طريقتهم مطلقا فليت شعري ما وجه الملازمة وان كان المراد بطلان طريقتهم
في العمل بالعام بعد الفحص فمع انه ليس طريقة جميعهم فليت شعري ما وجه بطلان اللازم فان ذلك اصل النزاع بعد الا في صحة
طريقتهم هذه وان كان الاصل الفاسد هو الثالث اي لزوم اختلال الفقه وهرج الشرع ففيه منع اللزوم
ولتوضيح ذلك بل كل ولا ما ذكره بعض مشايخ والدي ره في بيان لزوم الهرج واختلال الفقه لو لم يجب الفحص
عن المخصص ثم يتبعه بذكر ما فيه قال ما خلاصته انا لو بنينا الحكم على العام قبل الفحص كيف يطمئن من ان يظهر علينا
مخصص فيتغير حكمنا ثم يظهر مخصص اخر فيتغير وهكذا فان المخصصات في امثال زماننا في معرض العثور فيحصل المفاسد
والهرج والمرج واقبح من هذا تحققها في الفروج مثلا اذا راى المكلف اية واحل لكم ما وراء ذلكم فزوج امراة
ليس من محرمات الاية ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ووجد انه قد تحقق بينهما رضع فاه
عتقد انها ما كانت زوجته فخلى سبيلها من غير طلاق فتزوجت برجل اخر فاطلع الاول على حديث لا يحرم من الرضاع ما
لم يكن خمسة عشر رضعة فاعتقد انها كانت زوجته فاستردها فاطلع ان رضاع يوم وليلة ايضا يحرم فاعتقد
ثانيا حرمتها فخلى سبيلها فذهبت الى زوجها الثاني او تزوجت بثالث فاطلع الاول على ان الرضاع لا يوجب حرمة
الا في الحولين فاستردها وهكذا متى اطلع بمخصص خلى سبيلها واذا اطلع بمخصص لذلك المخصص اعتقد انها
زوجته انتهى اقول لو صح ما ذكره لزم بطلان الاجتهاد ايضا فللخصم ان يجري مثل ما ذكره على القول بالعمل بعد الفحص ايضا
حيث ان الفحص لا يفيد العلم غالبا وتغير راي المجتهد امر ليس بعزيز والعثور على الخطاء واقع متكرر فنقول
لو حكمت بعام بعد الفحص عن مخصصه كيف تطمئن من ان يظهر عليك مخصص بعد ذلك او خطاء في ذلك
او يتغير ظنك في بعض متعلقات المسئلة ثم تغير ثانيا وثالثا كما وقع كثيرا فان سبب الاختلاف غير منحصر في العثور
على المخصص وقد يقع ذلك في الفروج كما اذا ظن او اعلم حجية عموم حديث يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
فزوج ببعض من وقع بينهما الرضع غير الاتفاقيات ثم استقر رايه على عمومه وعلى كفاية رضعة واحدة فا
عتقد حرمتها فخلى سبيلها ثم تغير رايه واستقر على اشتراط خمسة عشر رضعة فراى ان الرضعة الواقعة عشرة فاعتقد

او والكتاب او حجية الاجماع او ولو ضعف او اصم الحاجة الى الرجال او الاصول او التوقف فيما لا ضرورة وجوب الاحتياط ... منه دام ظله

انما زوجته فاسترجعها ثم استقر رايه على كفاية العقد فخلى سبيلها ثم تغير رايه في بعض شرائط اخر فاستردها
وهكذا في مسئلة ولاية الجد والاب على البالغة منفردا او مشتركا الى غير ذلك فان قلت تكليفه ليس الا كان ما هو
مقتضى ظنه وباعتباره يكون نكاحه الاول صحيحا ولو تغير رايه قلنا كذلك في العامل بالعام قبل الفحص فان
قلت هو مقصر في الاجتهاد فليس ما ظنه حكمه قلنا المجوز للعمل قبل الفحص بعد تحصه في سائر الشرائط لا نقول بتقصيره
فان قلت انه قد يخالف الاجماع قلنا مع ان كل مورد ليس كذلك في بعض ما ذكره ان العامل مع الفحص ايضا قد يخالف
المجمع عليه اما لعدم قوله بحجية الاجماع او لعدم قوله بثبوته بالطرق المجهولة او لعدم ثبوته عنده ويتغير رايه ثانيا
مع ان للخصم ان يقول بمنع ان مخالفة الاجماع مع عدم متواترا اولا ولو بلا فحص يوجب نقض الحكم هذا كله مع
ان الهرج على النحو الذي ذكره انما يلزم لو لم يعثر على مخصص اصلا وكان عثوره مقصورا على العمومات دائما
وهو غير ممكن فان المتتبع يعلم ان المجتهد في اثناء تحصيله وتتبعه وطي اجتهاده وملاحظته العمومات يعثر على كثير
من المخصصات للعمومات ويطلع عليها الا قليلا ومنها انه شاع التخصيص في العمومات حتى ان قولهم ما من
عام الا وقد خص صار مثلا مشهورا وهو لو لم يوجب الظن بوجود المخصص فلا ريب في ايجابه الشك وهو مما
يسبب التساوي احتمال ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثاني فلا دلالة للعام على العموم او الخصوص من حيث التعيين
الا بعد الفحص وما لا دلالة ظاهرة له لا يستدل به واصالة عدم المخصص غير كافية هنا في دفع الشك لان دلالة نفس
الصيغ على جميع الافراد وحصول الظن به مما يمنع حجية هذا الاصل لو لا الموجب للظن لو لم يعرض امر خارجي والمفروض
حصول شيوع التخصيص الموجب لوهن ذلك الظن وسقوطه فيعارض الاصل وينتفي الظن ولا ينافي ذلك ما
من دعوى تبادر العموم من صيغته لان تبادره لذاته لا ينافي عدمه لغيره ولا يضر عدم حجية المثل لان مضمونه مما لا
ريب فيه وجوابه من وجهين احدهما منع شيوع التخصيص بالادلة في العمومات المتنازع فيها لان القدر المسلم
والمدلول عليه بالمثل هو شيوع مطلق التخصيص سواء كان بالمتصل او المنفصل والذي نحن فيه هو المخصص المنفصل الذي
المحتاج الى الفحص وشيوعه لم يثبت بل صرح بعضهم بكونه قليلا بالنسبة الى العام وقد مر في اوائل الكتاب ان
ما ذكروا من ان المظنون يلحق الشيء بالاغلب انما هو بالاغلب في صنفه وما يوهم شيوع هذا التخصيص بل التساوي
مع غير المخصص انه لم يبق في الكتاب والسنة في الفاظ الاحكام ما كان مقصورا على جزئي حقيقي بل كل حكم كان
فله عموم ظهر لنا كثرة المخصصات المنفصلة فلا شك انا نعلم علما قطعيا شاملا لجميع ما نحققها وثانيهما منع الشك في
عموم العام قبل الفحص وعدم حصول الظن فان حصول الظن وعدمه امر وجداني ونحن نرى انفسنا انا وان
اطلعنا على عمومات كثيرة قد خصت ومع ذلك اذا وجدنا حديثا عاما نظن عمومه من غير التفات الى التخصيص فراجع
نفسك انك اذا وجدت حديثا الحكم كل فرد من الكفار عن المسلم عندك مع عدم توهمه فان قلت بالتساوي فانت
مكابر للتحقيق جوابا غير السكوت وبه صرح بعض المتاخرين قال في جواب من ادعى عدم حصول الظن من العام قبل
الفحص فالجواب ان هذه شبهة في مقابلة الوجدان فانا وان راينا التخصيص كثيرا ولكن لم يبق الى اذهاننا مع عدم
ذكر المخصص لعموم منها الا ان ارادة الحقيقة ظاهرة عندنا لا يعارضها التخصيص لاسيما بالمنفصل الذي
لا يجعل العقل بحجيته الا بعد تامل بالغ انتهى ومنها ان الاصل حرمة العمل بالظن فلا شك ان العمومات ادلة

اذا لا شي من الكافر يورث
من المسلم او لا عليك احد من
العبيد شيئا فهل لا يظن
عموما اولا وهل تساوي
[illegible]
صح

بلغ

ظنه

١٠٢

ظنية ولم يثبت جواز العمل بها الا بعد الفحص فيقتصر فيها عليه وجوابه اولا ان التمسك بهذا الدليل انما يتمشى لو كان
الدليل على حجية القدر المعمول به من الكتاب والاخبار هو الاجماع خاصة ولكن كان دليله منحصرا بذلك اذ يصح ان
يقال ح ان القدر الثابت من الاجماع هو الحجية بعد الفحص دون قبله واما لو لم يكن كذلك فلا يصح اذ ليس غير الاجماع
ما كان يجري بعد الفحص دون قبله بل دلالته على قبل الفحص وبعده سواء وليس احد يستدل عليها بالاجماع خاصة
بل لا على التمسك بالاجماع فيها اذ لا اجماع في افراد الاخبار او نوع منها او جميعها وانما هو على مطلق حجيتها
وهذا لا يفيد في الاحكام شيئا فمن يستدل بهذا الدليل على عدم جواز العمل قبل الفحص ليس له دليل على العمل با
لعمومات بعده ايضا وثانيا انا سلمنا ان الثابت من دليل حجية العمومات ما هو بعد الفحص وهو كاف لنا اذ منها ما يدل
على حجية عمومات الكتاب والسنة بعضا او كلا من غير اختصاص لها بما بعد الفحص ولم يجد لها مخصص به بعد
الفحص ايضا فيستدل بهذه العمومات بعد الفحص على حجية غيرها من العمومات قبله ومن هذه العمومات ما مر ذكره في
الدليل الثالث ويأتي شطر منها في مباحث حجية الكتاب والسنة كما في رواية معلى قال قلت لابي عبد الله
اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما نأخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم عن
الحي فخذوا بقوله وفي التوقيع الشريف لاهل زمان الغيبة واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة
احاديثنا فانهم حجتي عليكم وما روي في موثقة الخدري وما في اخبار مستفيضة كثيرة واردة في علاج
المتعارضات خذوا بما خالف القوم وبما اشتهر بين اصحابك وغير ذلك فانها اذا وجب الاخذ بمخالف العامة
او المشهور مع وجود المعارض له فبدونه اولى وكذا في روايات عديدة وبايهما اخذت من باب التسليم
وسعك فان قيل لا شك في ان فهم المراد معتبر في الاخذ والعمل والفحص لفهم المراد قلت ان اردت الفهم القطعي
فاعتباره ممنوع وان اردت الظني فالحاصل من اعمال القواعد الممهدة كاصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص
وعدم النقل وغيرها فلا يتوقف على الفحص وملخص الكلام ان هذا الدليل انما ينفع لو اختص دليل لزوم الاخذ
بكل من العمومات بما قبل الفحص ولم يرد دليل لذلك كذلك والقول بان افادته الظن لازم وهو قبل الفحص غير حاصل
مدفوع بانه ان اريد الظن الصوري فلا ملاحظة للفحص عن المخصص فيه وان اريد الظن المدلول فيمنع اثبات
كون اللفظ حقيقة في العموم فيقتضيه قبل الفحص باطل الا اذا ضم ما يفيد الظن بارادة غير الحقيقة او يوجب الشك
فيها ايضا عند بعضهم بانقسامه هنا ثم والمسلم من شيوع التخصيص هو مطلقه الاعم من المنفصل والمتصل واما
شيوع المنفصل بحيث يظن وجوده لكل عام سيما ما كان مخصوصا حكايته من الخارج قبل الفحص مخصوصا بالمتصل
ايضا وما علم مخصوصيته بالعقل او العادة او الاجماع القطعي او نحوها فلا نسلم ان ظن بمخصص منفصل لهذا العام
المخصوص ايضا ولكن ظن خروج كل فرد فرد من تحت العمل فيه به غير مسلم جدا فيجب العمل بكل فرد فرد على مقتضى الحقيقة
وقياسه في عدم الحجية على المخصص بالمجمل باطل لانه انما هو فيما علم المخصص لا فيما ظن او شك فيه ومنها الاجماع
وجوابه انه ان اريد المنقول فليس بحجة مع انه لم ينقله الا بعض العامة وان اريد المحقق فهو ممنوع فان قيل
انا نقطع بان العلماء خلفهم وسلفهم يفحصون عن المخصصات ويتبعون الكتب في سبيله لو لم يجدوه في التفحص عنه
قلنا هذا يثبت جواز الفحص او رجحانه لا وجوبه فان عدم عملهم قبل الفحص اعم من عدم تجويزهم العمل قبله

مخصوصا بالمتصل ايضا وعلم بعض خصوصيانه
من الخارج م

عـ ان القدر المعلوم انتفعهم كان في مقام التاليف وهو غير مفيد لان بناء التاليف على ذلك اما تفحص الجميع
في مقام الافتاء فغير معلوم ومنها انه لا شك في وجود مخصصات كثيرة ولا في ان ذكرها التخصيص
العمومات ما ها فقلنا مثل عبد اعطاه سيده طومارا ويقول له فيه عمومات والكثير منها مخصصات فخذه واعمل
بما فيه ولا شك انه لو عمل العبد بالعمومات غير مراجع الى الخصوصات يلام من العقلاء ولو عمل بعام ثم ظهر له
بعد وقته تخصيص وعاقبه المولى لعدم رجوعه الى المخصص لم يذموه وفيه ان هذا ليس مثلا لما فان امر
العرف ومذهبهم يتفاوت بادنى اختلاف وانما مثلنا مثل عبد قال له مولاه ان احكامك احكام
العبد الفلاني وقد ثبت له احكامه وقال له انه لا يجوز لك نقض اليقين بالشك وان الاصل عدم
التجوز وعدم التخصيص وانه لا تكليف لك الا بما اتاك فراجع بعض احكام العبد الفلاني المثبتة في طومار جمع ما هذا
العبد وعلم ان فيه عمومات وخصوصات بل علم ان كان بناء ذلك العبد على العمل بالعام بمجرد سماعه من مولاه
فاذا رأى العبد الاخر في ذلك الطومار حكما عاما وعمل به لا نسلم يلومه العقلاء ولا جواز عقاب المولى
فان عذره ح واضح ونحو ما قاله بعض المتاخرين قال فنعمل بالعام وان كان الفرد الذي عملنا به خارجا
عن حكم العام في الواقع اذ هم عليهم السلم كلفوا بالتبليغ وتحن كلفنا بما بلغنا ولقد بلغنا العام فنعمل به حتى
يظهر بيانه فاذا قيل لم عملت بهذا الفرد فالعذر واضح ومنها بعض الاخبار مثل رواية سليم عن
امير المؤمنين عم في جواب من سئل عن اختلاف اصحاب رسول الله صلعم وفي اخرها فان امر النبي صلعم
مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام الحديث والظاهر لزوم معرفة الجميع فجعل كوننا مامورين بمعرفة
العام والخاص فكيف يقنع بانا لم يؤمر بالبحث عن الخاص في احاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقال
الصادق عم في رواية داود انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان
لصرفه من كلامه كيف شاء ولا يكذب ويدل عليه ايضا المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب
ولا يتبين موافقة الكتاب وعدمها الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه وهو معنى البحث عن المخصص
والجواب ان المستفاد من الاولى ان اختلاف احاديث الرسول لما فيها من الناسخ والمنسوخ والعام والخاص
وما فيه دلالة على كوننا مامورين بمعرفتها سلمنا ولكن من اين يدل على ان العمل بواحد موقوف
على معرفة الجميع فانه لا يجوز العمل بالعام قبل معرفة الخاص وايضا لو كان ماموريته بهذه المعرفة فليس واجبا فوريا بل
غايته ان من يريد معرفة جميع الاحكام يجب عليه معرفة جميع الاحاديث وهو كذلك واما الثانية فلا دخل
لها بالمقام فان كان المنظور قوله اذا عرفتم معاني كلامنا ففيه ان معرفة عموم العام معرفة معنى الكلام
والمفروض عدم ثبوت المخصص حتى يقال ان معناه الخصوص واما روايات العرض على الكتاب فلا دلالة لها ايضا
اذ بعد معرفة ان هذه الاخبار عامة يعلم الموافقة لها والمخالفة واحتمال التخصيص مدفوع بالاصل كما انه يعلم
بعد الفحص ايضا ويندفع به **المقام الثاني** في حد الفحص على القول بلزومه فهل يجب حتى يعلم عدم المخصص او يكفي حصول
الظن بعدمه ام يجب الاستقصاء بقدر الامكان فذهب القاضي الى الاول لان العمل بالظن موقوف على عدم
امكان تحصيل القطع وهو ممكن وفيه لمنع اذ غايته الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وقد يرد ايضا بان

المراد

المراد بتحصيل القطع ان كان القطع بحكم الله الواقعي فظاهر انه لا يحصل بمجرد القطع بعدم المخصص وان كان القطع
ببعض مقدمات الدليل فدعوى انه مع امكان القطع به لا يمكن العمل بالظن مع عدم افادة اصل الدليل الظن غير
مسلمة مع استلزامها التحكم مضافا الى انه يلزم ان يكون المعتبر في شرايط الخبر من اتصال السند وصدق الراوي وغيرها
القطع الا مع اليأس عنه وفيه ان المستدل يختار الباقي ويقول ان الاصل عدم العمل بالظن سواء في
اصل الدليل او مقدماته خرج ما لم يمكن فيه القطع بالدليل فبقي الباقي وفي المكتفي الاثبات وهو لا يخصص ذلك
بتلك المقدمة خاصة حتى يلزم الترجيح بلا مرجح بل يقول بمثله في الجميع الا انه يقول بعدم امكان القطع في الجميع
ولو اراد التحكم في الفرق بينها في ذلك لكان له وجه واما ما ذكره في شرايط الخبر فالخصم يلتزمه ويمنع فساده وذهب
الاكثر الى الثاني لان تحصيل القطع بعدم المخصص اما ممتنع او موجب لتفويت المقصود والعسر والحرج والسعي بقدر الامكان
موجب للثاني فلم يبق الا الظن وبهذا التقرير اندفع بعض ما اورد على ذلك الدليل اولا لا يخفى ان من يقول بلزوم
الفحص انما يقول به لدليل فاللازم على الباحث عن قدر الفحص الرجوع الى دليل لزوم الفحص فان الثابت منه ماذا والتحقيق
ان بعض ادلته لا يثبت الا بعض الظن وبعضها يثبت لزوم القطع ولكن اذا ضم معه عدم الامكان يثبت لزوم
السعي بقدر الامكان وقدر لا يلزم الحرج ولا يفوت به المقصود لا مطلق الظن بل الثابت من دليل اصالة حرمة العمل
بالظن الذي تمسكوا به هو تعيين الاخير مطلقا **فوايد الاولى** ان ظهر بما ذكرنا عدم وجوب الفحص ولكنه راجح
حذرا من الخلاف واقتفاء لاثر الاصحاب وتحرزا عن مواقع الاختلاف ويكفي فيه وفاقا لاكثر القائلين باللزوم
تتبع الباب الذي يظنونه في كتب الاخبار للمطلب والى يظن اشتماله على حديث له مدخلية في المسألة وان كان في كتاب
اخر وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عند كل من جهة وجود الكتب المبوبة سيما الوافي والوسائل والبحار **والاولى** ان
يتفحص عن بعض الكتب الفقهية المشتملة على نقل الاقوال ويتطرق الاستدلال سيما كتب المتاخرين من اصحابنا
الثانية ما ذكرنا من عدم لزوم الفحص عن المخصص انما هو اذا لم يعلم اجمالا وجود مخصص له فلو علم فلا بد من الفحص حتى
به يرتفع العلم فالفقيه اذا راى حديث لا حرام الا ما حرم الله في القران يجب عليه الفحص لحصول العلم الاجمالي
بوجود حرام اخر ايضا **الثالثة** كل ما ذكر في المخصص جار بعينه في المعارض غير المخصص ايضا بلا تفاوت
منهاج جواز تخصيص كل من الكتاب والمتواتر والاحاد بنفسه كل من الاولين بالاخر والاخير بكل الكل
بالاجماع ظ والخلاف في بعضها نادر وفي تخصيص الاولين بالاخير اقوال اولها الجواز مطلقا وهو الحق وفاقا
لاكثر المحققين وثانيها عدمه كك اختاره الشيخ في العدة واما السيد فبنى في الذريعة على جواز العمل بالاحاد
وعدمه ونسبة الثاني اليه كالعالم خطا وما استشهد به بعض كلامه وقع فيه الاسقاط وثالثها الجواز ان
خص من قبل بقاطع ذهب اليه عيسى بن ابان ورابعها ان خص بمنفصل اختاره الكرخي وخامسها
الوقف قال به القاضي ابو بكر ونسبه المحقق الى [illegible] فظ كلام الشافعي ولنقدم امام الاستدلال مقدمتين الاولى
انه سيأتي مسئلة بناء العام على الخاص فحكم العام والخاص المتنافيين وحاصلها اعم من ان يكونا من الكتاب
او السنة او احدهما من احدهما والاخر من الاخر فيرجع الى انه تخصيص احد بنفسه او بالاخر فما الفرق بينها وبين
مسئلة جواز التخصيص وبيان الفرق نقول انه لا بد في تخصيص شيء باخر من ثبوت امرين احدهما كون التنافي
من كلامهم

قال السيد في الذريعة والذي نذهب اليه ان اخبار الاحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال وقد كان جايزا ان يتعبد الله تعالى بذلك فيكون واجبا [illegible] ... [illegible] التخصيص ... انتهى [illegible]

دالا على تخصيص الاول وثانيهما ان يكون بعد دلالته عليه صالحاله وجاز تخصيصه به بان لم يكن مانع من
التخصيص وكل منهما قد ينفك عن الاخر فلا يكفي في تخصيص الاول ثبوت احد الامرين مثلا فاذا ورد حديث هكذا صم
شهرا غير يوم وعلم ان تمامه من المعصوم وشك في ان لفظ الغرفية هل وصف او استثناء فان الشك في دلالته على
التخصيص ولكن لو علم انه استثناء فلا شك في التخصيص به ولو ورد حديث هكذا صم شهرا الا يوما وعلم ان الاستثناء
على من الراوي ولم يعلم انه هل يقبل الزيادة من الراوي ام لا فانه لا شك حينئذ في ان قوله الا يوما دال على التخصيص ولكن
الشك في انه هل يجوز تخصيص كلام المعصوم بهذا لاجل كونه من الراوي مانع والكلام هنا في بيان الصلاحية و
الجواز مع فرض الدلالة على التخصيص بمعنى انه اذا كان مدلول الخبر التخصيص للكتاب فهل يجوز تخصيصه به ام لا حتى لو ورد
في خبر ان الاية الفلانية مخصوصة بكذا فيكون محلا للنزاع وفيما سيأتي في الدلالة على التخصيص وعدمه بمعنى
انه اذا ورد حكم عام واخر خاص منافي له فهل يدل ذلك على تخصيص الاول حتى لو ثبت من المعصوم جاز تخصيص
الخبر بالخبر وتحرير دخول عام وخاص يكونان من محل النزاع الثاني تنبيه قد تداول في السنة القوم حتى ادعى
بعضهم عليه الاجماع ان الجمع مهما امكن اولى من الطرح وقد استدلوا عليه بوجوه مدخولة يأتي في بحث التعادل و
الترجيح ويأتي انه لا دليل عليه باطلاقه نعم يصح اذا كان مرادهم من الجمع العمل بالدليلين معا العمل بهما على ما هو
مقتضى دلالتهما معا اما بالحقيقة او المجاز الذي يصح ارادته والحمل عليه في المحاورات وهو ما وجدت فيه العلاقة
والقرينة في نفس اللفظ او مقارنته معه او منفصلة ولا يكفي مجرد احتمال اللفظ لذلك المعنى ثم الجمع بهذا المعنى قد
يكون بارجاع احدهما الى الاخر او ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر بضرب من التجوز اليه كالعام والخاص
المطلقين فان العمل بالخاص وحمل العام عليه جمع بين الدليلين وموجب للعمل بهما اما في الخاص فحقيقة واما في
العام فمجازه المعتبر وهو التخصيص مع القرينة المقبولة وهي الخاص كما يأتي في بناء العام على الخاص وقد يكون
بارجاعهما الى الثالث باثبات القرينة للتجوز في كليهما وذلك كارجاع عامين متنافيين الى خاصين كما لو ورد
ان العادي يصلي قائما وورد ايضا انه يصلي قاعدا وفي خبر صحيح ان مع الامن من المطلع يصلي
قائما ومع عدمه قاعدا فيحمل الاول على صورة الامن والثاني على عدمه يجعل الثالث قرينة وقد صرح بعضهم
بان مراد من يقول باولوية الجمع هذا المعنى واما مطلق الحمل كيف اتفق فليس بصحيح بل اليوم في الحقيقة جمع لانه هو
العمل بالدليلين على ما هو مقتضى دلالتهما ويفهم منهما بطريقة المحاورات وهو يكون اما بالحمل على الحقيقة او
المجاز المعتبر والحمل على معنى بعيد وبلا قرينة ليس بشيء منهما اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلاشتراطه بالقرينة
ومجرد احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين لا يجوز الحكم بارادته وليس من المجاز المعتبر ومن هذا ظهر
ان اولوية الجمع وان لم يتم باطلاقها الا ان لها صورة يصح وهي ما اذا كان عليه دليل معتبر من فهم عرفي
او غيره وذلك الدليل هو دليل اولوية الجمع وبه يندفع ما قيل من منع الاولوية ان اريد بها الوجوب
وعدم كفايتها ان اريد مجرد الرجحان اذا عرفت ذلك فاعلم ان لنا وجوها الاول ما مر من اولوية الجمع
بين الدليلين وتقريره هنا ان الخبر الدال على مخصص عام الكتاب او المتواتر دليل ثابت الحجية كما هو المفروض
كما ان العام ايضا كذلك والعمل بالعام في جميع موارده يوجب رد الاول وعدم قبول تخصيصه والعمل بمقتضى التخصيص

عمل بالدليلين

عمل بالدليلين اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المقترن بالقرينة والجمع بقبول ما يدل عليه الخاص من
التخصيص او لحاظ متعين بل يرد التخصيص على العام ايضا لان المخصص يدل على انه ليس المراد منه حقيقته فالعمل
بحقيقته ليس عملا به وانما قلنا ان الخبر دال على التخصيص وانه مجاز العام المقترن بالقرينة فلان الخاص اما
صريح في التخصيص بان يقول ان العام الفلاني مخصوص بكذا فدلالته عليه وكونه قرينة لتخصيص العام واضح
او الحكم فيه خاص وسياتي في مسئلة بناء العام على الخاص ان العرف يفهم من العام والخاص المتنافيين الواردين
في كلام متكلم واحد او في حكم الواحد تخصيص العام وان ورودهما معا قرينة على التخصيص وانما قلنا ان تقريره
هناك لذلك لانهم يستدلون بهذا الدليل على بناء العام على الخاص ايضا وتقريره ح ان الخاص دل على الحكم
في مورده والعام في جميع افراده والعمل بالعام يلغي الخاص وبالخاص في مورده وبالعام في الباقي عمل بهما اما الخاص
فظاهر واما بالعام فلان ذكر الخاص قرينة عرفا على ارادة التخصيص وهو مجاز للعام والعمل بمجاز اللفظ مع القرينة
عمل به والجمع يحمل الخاص مخصصا للعام وحمله على تخصيصه اولى بل يرد الخاص على العام ايضا بتقريب ما مر وبما
ذكرنا ظهر اندفاع ما يتوهم من اتحاد المسئلتين لاتحاد الدليل نعم وتقرير بعضهم الدليل في المقامين قصور
وخلط يوجب الاشتباه وظهر ايضا لا حاجة الى ما ارتكبوه من التطويل في بيان هذا الدليل في ذلك المقام
بل يكفي ان يقال ان المفروض حجية المخصص فيجب العمل بمدلوله ومدلوله تخصيص العام من الكتاب او المتواتر
فيجب قبوله والعمل بمقتضى تخصيصه والى هذا يشير كلام السيد في الذريعة وظهر ايضا اندفاع ما اورد على هذا
الدليل في المقامين من ان الجمع كما يمكن بتخصيص العام يمكن بارادة معنى اخر مجازي من الخاص ومن ان تخصيص
العام ليس عملا بالدليلين بل هو اعمال لاحدهما والغاء الاخر فان المخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس
الخاص فلا بد من العمل بالخاص يلغي ذلك البعض اما وجه اندفاع الاول فلان معنى الجمع بهذا المعنى هو
الحمل على ما يدل عليه القرينة او يتفاهم عرفا وقد عرفت ويتعرف ايضا ان بعد ورود العام والخاص يكون
الخاص قرينة مفهمة لتخصيص العام وهو مجاز معتبر بخلاف حمل الخاص على مجاز اخر اذ المفروض انه لا قرينة
عليه مع ان المفروض في المقام الاول هو ثبوت دلالة الخاص على كون العام مخصصا به واما الثاني فلانه
يعمل بالعام ح ايضا بمعناه المجازي المقرون بالقرينة وهذا غير العمل به مع ان الدليلين هما العام والخاص
دون بعض مدلول العام فانه ليس دليلا وقد عمل بالعام ايضا ولو في بعض افراده الثاني انه لو لم يخصص
عام الكتاب او المتواتر بالاحاد فاما يعمل في جميع الافراد او لا يعمل به في شيء منها والاول باطل اذ لو عمل
به في جميعها لكان الدلالة على ارادته ودلالته عليها لا يكون الا باصالة الحقيقة وعدم التخصيص وهي لا يكون الا
مع عدم القرينة على التخصيص ولا سبيل لنا الى العلم بعدمها الا بعنوان اصالة عدم القرينة وهي مع وجود
خبر دال على كونه مخصوصا غير ثابتة بل عدمها ثابت وكذا الثاني للاجماع ولتعين ارادة غير القدر المخصوص اذ
المخصص ان خصص فهو باق والا فهو داخل في المراد ولا قرينة على تجوز اخر فان قيل يمكن ان يقال في جانب الخبر
يحمل على التجوز ولا يجري فيه اصالة الحقيقة لمعارضة العام بعين ما ذكر قلنا لا شك ان اصالة عدم القرينة
لا يخرج عن مقتضاها الا مع دليل والخبر الدال على التخصيص يصلح دليلا عليها بخلاف العام فانه لا يدل على

مخفي بجانى ٣

للخاص حتى يكون مظنة لوجود قرينة عليه الثالث وهو مخصوص بالكتاب الاجماع فان الصحابة والتابعين
والعلماء قد خصصوا عام الكتاب في موارد متكثرة بل لا تخلو واقعة عن عموم من عمومات القران تخصص
بالاحاد والحاصل انه ما من عالم الا وقد خص عاما من الكتاب بخبر وهذا اجماع منهم عليه وليس المراد الاجماع
على فعل الحكم حتى يرد انه المخصص وقد يستدل ايضا بدليلين اخرين ومن يأتي من الاول بل مرتبين عليه فلا فائدة
في ذكرهما احتج المانع مطلقا بوجوه منها ان العام المفروض قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض
القطع فيجب الغائه واجيب عنه بان الكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة والخبر بالعكس فيتساويان ويرد
بان ظنية دلالة الكتاب لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغير ذلك والجميع محتمل في الخبر ويمكن ان يقال
ان الثبوت وجوب العمل بالاصل في تلك الاحتمالات فانتفائها في حكم المقطوع عند المستدل ولكن نظرا الى
تواتر الاخبار على ان اكثر معاني القران خفي لا يبلغ عقول الناس ولا يعلمه الا الراسخون وليس ذلك في
الاخبار وعلى الجواب عن الدليل بوجهين اخرين ايضا احدهما ان قطعية الصدور مع ظنية الحجية لا فائدة
فيها والا فالاخبار ايضا قطعية الصدور ومن تشخص وحجية ظواهر الكتاب وجواز العمل بها من المسائل
الاجتهادية وقد خالف فيها الاخباريون بكثرتهم ومنع منه اخبار متكثرة ودعوى الاجماع عليها
ممنوعة سيما اذا عارضه مخصص من الاخبار ودلالة الاخبار عليها متعارضة محتاجة الى التراجيح الظنية
فيساوي عامه خاص الخبر في الظنية فان قيل لا نسلم ان قطعية الصدور ومن الله لا توجب ترجيحا قلنا
لو لم تعارضها ترجيح الخبر من حيث كونه خاصا مع شيوع التخصيص والفهم العرفي واشتهار تخصيص
الكتاب بالاخبار ووقوعه وثانيهما انه لا شك ان المناط في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة
لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي
ام لا فغير مقطوع به فيكون الحكم على العموم مظنونا كالحكم الخاص على الخصوص والقول بان الخطاب بالظاهر
ظاهر ولو اراد غيره فتتبع انما يتم اذا لم يكن هناك قرينة على ارادة غير الظاهر وربما كانت قرائن قد
اختفيت علينا واصالة عدمها مع ما فيها عند وجود الخبر المخصص لا يفيد غير الظن فلم يبق القطع بالدلالة
من العموم فيساوي الخبر ومنها انه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به ايضا لان
النسخ تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص لان العلة في التخصيص هي اولوية تخصيص العام
من الغاء الخاص وهي موجودة في النسخ والتالي باطل بالاجماع وجوابه ان الاجماع لو سلم فهو الفارق
بين هذا الفرد وساير الافراد او بين الاصل والفرع هنا فرق اخر ايضا وهو اولوية التخصيص
لشيوعه وغلبته وندرة النسخ وكونه ابعد ووجوه خلاف الظاهر وقد ذكر بعض العامة في بيان
اولوية التخصيص ان التخصيص دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول بعد العمل به
والدفع اهون من الرفع لان الدفع هو المنع من الحدوث والرفع ابطال البقاء والحدوث
يحتاج الى المؤثر ويكفي في البقاء علة الوجود فدفع الحدوث بسبب عدم ثبوت علته اسهل من
رفع ما ثبت اقول توضيحه ان النسخ عندهم رفع الحكم بعد ثبوته والتخصيص الحكم بان هذا

الحكم يثبت

هذا الحكم لم يثبت لبعض الافراد اولا ولا شك ان الثابت وجودا كان او عدما يجب الحكم ببقائه
ما لم يثبت علة لرفعه بمقتضى الاجماع وادلة الاستصحاب ومقتضى ذلك كفاية علة الوجود او العدم في البقائه من غير حاجة
الى دليل اخر واحتياج الحدوث الى دليل وعلى هذا فاذا دل خبر على نسخ حكم يكون معارضا لادلة الاستصحاب ولدليل
ثبوت هذا الحكم ايضا واذا دل دليل على تخصيصه يكون معاضدا بادلة الاستصحاب وللدليل عدم الحكم ولا شك
ان اعمال خبر معاضد بادلة كثيرة اهون من اعمال المعارض لها وما ذكرنا وضح خبط بعضهم في هذا المقام
حيث رد ما ذكره في توجيه اولوية الدفع من الرفع تارة بانه لا معنى له في احكام الله عز شانه اذ لا يصعب عليه
شيء ابدا واخرى بانه مبني على عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة الجديدة وهو ممنوع وثالثة بان
حصول ما لم يكن في الواقع ليس باقل من بقاء ما ثبت ورابعة بان الكلام في ان خاص الخبر اذا ورد مع
عام الكتاب فهل يقتضي مقابلة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وكون احدهما
اصعب في نفس الامر لا يوجب فهم الاخر من الفظ وجه عليه بيان الخبط اما اولا فلانه زعم ان المراد العلة الواقعية
وان الاهون نفسه بالنسبة الى الله سبحانه ولذا قال لا يصعب على الله شيء ومنع عدم احتياج الباقي الى العلة الجديدة فان
ثبوت حكم بالامارات الشرعية يكفي في بقائه تلك الامارات اجماعا بالاستصحاب فان قلت هو العلة الجديدة قلنا هو
معلول الوجود واما ثانيا فلانه لا مناسبة للرد الثالث مع المقام فانه لم يدع احد ان حصول ما لم يكن اقل من بقاء
ما ثبت واما ثالثا فلان ما ذكره من ان الكلام في خاص الخبر الخ فيه ان الكلام ليس في ذلك اصلا ولم يتعارض فيما
نحن فيه تخصيص ونسخ ولم يحتمل النسخ ابدا كان كلام المستدل انه لما لم يجز النسخ بالخبر لم يجز التخصيص ايضا بجامع ذكره ورد جوابه
الا انه اذا دل خبر على النسخ بان يقول نسخ الحكم الكتاب الفلاني لما لم يكن معتولا فالدال على التخصيص ايضا كذلك وكان
جواب المجيب ان الدال على التخصيص معاضد بالاستصحاب وعلى النسخ معارض له فلا يلزم من عدم قبول الثاني عدم
قبول الاول ولا مدخلية لما ذكره في رد ذلك ومنها ان الاخبار المتكثرة وردت في ان كل خبر يخالف
كتاب الله فهو زخرف فاضربوه على الجدار واجيب عنه تارة بالحمل على غير المقام لا مطلق الخبر لعدم ورود
المتواتر المخالف بالاجماع وفيه ان مقاومة الخبر الخاص لعام الكتاب عين النزاع مع انه لا وجه للحمل وخروج المتواتر بالاجماع
مع انه غير داخل لان مورد اكثر تلك الاخبار الغير المعلومة الصدق ولولاه فالحمل عليه ابين بادون من الحمل على
على غير المقاوم واخرى بان تلك الاخبار مختلفة متعارضة معارضة بعضها من تقديم العرض على مذهب العامة في
الاخذ بما خالفهم وغير ان الامر يرد بمخالف الكتاب ورد في موضعين احدهما عند تعارض الاخبار والثاني
مطلقا وما فيه التعارض والمعارضة لو سلم هو الاول واما الثاني فلا معارض له فيختص بغير الكلام في خبر
مخصص للكتاب من غير معارض له من الاخبار وغيرها فلا يعارض بالنسبة اليه في الاخبار وثالثة بان المراد من
المخالف ان يكون مبطلا للحكم الكتاب بالكلية فيه مع كونه مخصصا بلا دليل ان التخصيص ايضا رفع حكم الكتاب
في البعض بالكلية ورابعة بانها معارضة بما دل على حجية خبر الواحد فيجب اما طرحها او تاويلها لكون الاخيرة اقوى فجمع
كون المعارض اقوى انه لو فرض تلك الاخبار تخصيص مطلقا من ادلة خبر الواحد لحكم فيه العمل بالخاص اجماعا ولولاه لجرى مثله في

الشائع فيه ايضا مع ان ادلة حجية خبر الواحد يدل على حجية تلك الاخبار ايضا وخامسها بانها معارضة مع ادلة جواز
تخصيص الكتاب بالخبر ولا يخفى فساده وسادسها بان من ادلة حجية الخبر اية النبأ والنفر ولا يعارضها تلك
الاخبار الا مع ثبوت جواز تخصيص الكتاب بالخبر فالاستدلال بتلك الاخبار دور على ما قرر وفيه ان للمعترض
ان يقرر الدليل بطريق الخلف فنقول لا يجوز تخصيص الكتاب بالخبر والا لجاز تخصيص الايتين بتلك الاخبار
وجوازه يوجب عدم جواز تخصيص الكتاب بالاخبار وما يلزم من وجوده عدمه باطل فلم يلزم دور بعد فرض
الايتين يفيدان حجية تلك الاخبار ايضا وسابعها بانا نخصص بقوله تعالى وما اتيكم الرسول فخذوه وفيه عدم
شيوع كون الاحاد مما اتاه الرسول انه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر لكانت تلك الاخبار اخص من الاية
فيجب تخصيص الاية وبالجملة ان الاصحاب وقعوا في حيص وبيص في رد ذلك الدليل وتوجيه تلك الاخبار مع
ان الرد والتوجيه بحمد الله سبحانه ظاهر وهو انا نقول لا نسلم ان الخبر الخاص المعارض ظاهر بعموم الكتاب
مخالفه فان مخالفته له فرع ثبوت عمومه وثبوته باصالة الحقيقة والظهور وهما متوقفان على عدم قرينة او علم
القرينة وهي في موضع يكون خبر حجة دال على التخصيص فيه متحققة لكونه اما قرينة او دال عليها فلم يعلم مخالفة الخبر
للكتاب ومنها ان العمل بخبر الواحد للاجماع وهو مختص بما لم يوجد فيه دلالة ومع الدلالة القرانية يسقط
وجوب العمل به وجوابه مضافا الى عدم اختصاص دليل العمل بالخبر بالاجماع ان مثله جار في عام الكتاب
ايضا ومنها ان تخصيص الكتاب بالخبر مستلزم لتخصيص ادلة الخبر التي منها الايات باخبار العرض وهو مستلزم
لعدم جواز تخصيص الكتاب بالخبر لبطلان ما يوجب ثبوته انتفائه وجوابه قد ظهر مع ان ادلة الخبر لا ينحصر
بالايات بل لا يتم دلالتها ومنها ان المولى اذا امر عبده بامر عام فتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص توجه الذم
اليه وجوابه انه اذا لم يامر المولى بالعمل بخبر هذا المخبر مع ان الامر بالعمل بالعام ايضا مظنون ومنها قوله تعالى فبشر
الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله والقران احسن من الخبر كما مر وجوابه ان
هذا اذا خالف الخبر وهو لم يثبت كما عرفت ودليل المفصلين والمتوقف وجوابه ظاهر منهاج يجوز
تخصيص المنطوق بمفهوم الموافقة اجماعا وبمفهوم المخالف على الاشهر الاظهر ودليله يظهر مما مر في حجية المخالف
ان المفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا تعارض وجوابه ان للعام ايضا ضعفا من جهة الدلالة لو من جهة
شيوع التخصيص واما ما قيل من ان الاظهر التفصيل بمراتب الظن الحاصل بالعموم باعتبار الوارد وانتفاء
الوارد عند المتصل التعقيب سوى المفهوم فتخصيص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساو وبخلافه فيما هو اضعف منه ففيه انه
من قبيل العمل بمعونة القرائن وهو خارج عن محل النزاع وطريقة ارباب الفن فان محط النظر هو ملاحظة المقام خاليا
عن القرائن فهو حقيقة اعتراف بقول المخالف وليس فيه تفصيل منهاج اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما
ان يعلم تاريخهما اولا وعلى الاول اما ان يكونا متقارنين او العام متقدما او متاخرا العام على تخصيص النزاع كما في الصغير المخصص
فالنزاع انه هل يوجب التخصيص ويدل عليه كما ان النزاع المتقدم كالنزاع في قبول تخصيص الراوي وعدمه وقد
يعلم من محل النزاع هنا فمنهم من [illegible] مع ما سبق ومنهم من غفل عن الاجمال لا التفاصيل صوره واعلم ايضا ان المراد

بالعام والخاص هنا هما المطلقان لانهما المراد منهما عند الاطلاق ولان الادلة لا ينطبق الا عليهما الا ترى انهم
يجعلون الخاص بيانا للعام ويبنون الكلام فيه على جواز تاخير البيان مع ان كلا من العامين من وجه يصلح
بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية وصيرورة احدهما بيانا للاخر جائزا وتخصيصه بلا بينة بدليل يأبى
منهم يقولون يبنى العام على الخاص ولا يجري ذلك في الثاني كما لا يخفى وايضا بعضهم يستدلون بانه لو عمل بالعام لزم
الغاء الخاص ولا كذلك العمل بالخاص ولا يلزم في الثاني الالغاء منهما فصل هذا يظهر غفلة بعض المتأخرين
حيث انه بعدما نقل اختصاص البحث بالمطلقين عن بعضهم تامل فيه وظن عمومه واستشهد ببعض ما لا اشتباه
معه ومنشأ غفلته ما ذكرنا من عدم التفرقة بين هذا البحث وما تقدم فاختلط البحثين في بعض كتب
الاصول كمختصر الحاجبي وغيره من غير تفطن بالفصل بينهما في اكثر الكتب كالذريعة والعدة والمحصول و
المنهاج والنهاية والتهذيب والمعالم وغيرها ولولا اختلاف البحثين لم يفصلوا بينهما ثم من الشواهد
التي ذكرها ما قال من ان الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بايتي
عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها وبينهما عموم من وجه انظر انه قال استدلوا في هذه المسئلة على جواز
تخصيص الكتاب بالكتاب مع ان هذه المسئلة بناء العام على الخاص وهذا دليل واضح على الغفلة التي ذكرناه
ثم ان الاستدلال بالايتين ذكره ابن الحاجب ومن تبعه في مقام جواز تخصيص الكتاب به ورد على النطاق
به حيث منعوا منه وهو مبحث اخر والكلام فيه في مطلق التخصيص سواء كان المخصص خاصا مطلقا او من
وجه بل ولو بمعونة الخارج فان كلام المانع يندفع بمطلق التخصيص ومن الشواهد ايضا ما ذكره صاحب
المعالم في الحاشية وسيجي بيان عدم دلالته ثم المطلقان المتنافيان كما عرفت على اربعة اقسام الاول
ان يعلم اقترانهما والمراد به هنا ان يكونا في كلام واحد بحسب العرف واحدا والحق المشهور فيه ان العام
يخصص بالخاص وحكاه في النهاية عن المحققين وفي لم قالوا ليس نفي الخلاف المعتد به عنه خلافا لبعض الحنفية
فقال بثبوت حكم التعارض في قدر ما تنافيا ولا ضيق ان هذا قوله في المقارنة الحقيقية والعرفية فا
لخاص المتاخر عنده مخصص والمتقدم منسوخ لنا وجوه الاول الفهم العرفي فان من قال لعبده اشتر اللحم ولا
تشتر لحم البقر او بالعكس يفهم اخراج لحم البقر وارادة غيره بل على ذلك طريقة المحاورات لا يشك فيها احد ولا
يتامل فالخاص قرينة صارفة للعام عن عمومه الثاني ما مرت الاشارة اليه من انه يجب العمل بالعام في غير مورد
الخاص وبالخاص في مورده وهو المراد من التخصيص اما الاول فللاجماع وعدم المعارض واما الثاني فلكونه
دليلا حجة من غير علم بالمعارض اذ لا معارض له سوى العام ومعارضته فرع دلالته عليه في المورد وهي فرع
جريان اصالة الحقيقة فيه وهو فرع جريان اصالة عدم القرينة فيه ومع وجود مثل ذلك الخبر الخاص
كيف يجري ذلك الثالث انه قد عرفت في بحث اصالة الحقيقة انها انما يتبع مع اللفظ ما يظن لاجل عدم
ارادة الحقيقة ولا يكون محتمل صدوره مما يجوز كون المتكلم عليه في ارادة خلاف الحقيقة ولا شك واما
ان الخاص المقارن مما يوجب ظن ارادة الخصوص فلا دليل على اجراء حكم العام في مورد الخاص
تجويز تجوز في الخاص فمدفوع بالاصل السالم عن المعارض لعدم صلاحية العام قرينة له وعدم تمامه

اياه فلا يضر في اصالة عدم القرينة ولا يجوز اتكال عليه الرابع ان المتصور هنا اما النسخ او التخصيص لعدم جوازه
وقت العمل او ارتكاب خلاف اصل اخر في احدهما والاول بط اذ المصلحة فيه ح مجرد اعتقاد استمرار التكليف وهو
هنا منتف وكذا الثالث لاصالة عدمه وانتفاء ما يصلح قرينة له فبقي الثاني وقد يستدل له ايضا بان الخاص في
دلالته على مورده اقوى فيجب ترجيحه وبانهما دليلان لا يجوز العمل بظاهرهما وكلاهما لعدم معارض
لبعض موارد العام ولا ترجيح العام لعدم المرجح وكلا الخاص فقط فتعين المط وفي الاول منع ايجاب قوة
الدلالة بعد تحقق الدلالة الترجيح وفي احتمال التوقف او التخيير او التساقط في محل التعارض على اختلاف الاقوال
الثاني ان يعلم تقدم العام ويجب فيه ايضا العمل بالعام في غير مورد الخاص وبالخاص في مورده وان
كان ذلك بالنسخ ان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام للادلة الاولية الاولى بل الرابع بادنى
تغيير بان يقال الثالث بط والاولان مثبتان للمط ومن هنا يظهر امكان دعوى الاجماع ايضا لانهم لم يذكروا
سوى الاحتمالين النسخ او التخصيص وحكمها هنا واحد الثالث ان يعلم بعدم الخاص والحق فيه التخصيص مطلقا
وفاقا للمعارج وبه وس ولم وهو مختار والدى العلامة ره والعميدي والشافعي والبصري و
الرازي والبيضاوي والعبري والحاجبي والعضدي وخلافا للحنفي والقاضي والعلامة والغنية فاطلقوا
البناء على النسخ وقيل بالتوقف وهو المستنبط من كلام السيد لنا ما سبق من وجوب العمل على الخاص قبل
ورود العام لاصالة الحقيقة وعدم حدوث ما يوجب حمله على خلافها لعدم دليل على عموم ذلك العام الا
الحقيقة وعدم التخصيص وهي غير جارية هنا لما مر في الدليل الثالث بل الثاني ايضا ومنه يظهر ثبوت المط
بالاستصحاب ايضا اذ قبل ورود العام ثبت حكم الخاص ولم يعلم له رافع يقيني فيستصحب وقد يستدل ايضا بانه
لو لم يخص العام لبطل القاطع بالمحتمل لان دلالة الخاص على مدلوله قاطع ودلالة العام عليه محتمل لجواز ان يراد به
الخاص ورده صاحب المعالم بعد ذكره في الحاشية بانه يتم في بعض الصور وهو ما يكون فيه الخاص
خاليا من جهة عموم اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا انتهى ومراده من الخالي من جهة
العموم ما كان جزئيا حقيقيا ومن الذي له جهة عموم ما كان اضافيا بالنسبة الى العام فانه العموم بالنسبة
الى ما تحته يكون ظاهرا في معناه لا قطعيا ومن هنا ظهر فساد ما تقدمت اليه اشار اليه من جعل بعضهم
قول صاحب المعالم شاهدا على تعميم البحث بحيث شمل العامين من وجه ايضا وفي هذا الرد نظر لان الخاص
وان كان له جهة عموم ينافي خصوصيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بتقديم العام عليه ابطال القطع بالمحتمل
مع انه لا وجه لتخصيص عدم التمامية ببعض صور المعارضة اذ احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم
ومنه يظهر فساد الدليل ايضا مضافا الى ان دلالة الخاص على التابيد كدلالة العام على الافراد والعام
انما عارض الخاص في دلالته عليه لا مطلقا وقد يستدل بوجوه مزيفة اخرى لا فائدة في ذكرها احتج النافع
بما روي عن ابن عباس قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث وبان القائل اذا قال اقتلوا زيدا ثم
قال لا تقتل المشركين كان بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى اخر الافراد فالثاني ناسخ
فكذا ما هو بمثابته وبان المخصص للعام بيان له فكيف يقدم عليه وبانهما لفظان تعارضا فوجب تسلط

الاخر

١٠٧

الاخر على الاول كما لو كان خاصا وبان تردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصا يمنع من كونه مخصصا لان
البيان لا يكون بمشكوك وبالاجماع المنقول في العدة والجواب عن الاول منع ثبوته وحجيته ودلالته وعن
الثاني منع التساوي ولذا يجوز الاستثناء عن الثاني دون الاول وعن الثالث ان المتقدم ذات
البيان واما وصف المبينية فهو متاخر وتوهم مقارنته ضعيف لتوقفه على تقديم ما يحتاج الى البيان
وعن الخامس منع الوجوب والقياس مع الفارق وعن الخامس ان التردد لو منع لمنع من النسخ
ايضا لانه ايضا بيان وعن السادس منع الحجية سيما مع مخالفة الاكثر دليل التوقف ان كلا من الخطابين
اعم من وجه من صاحبه لعموم الخاص ايضا من حيث شماله على الزمان الذي علم شموله المتاخر وعدم شموله
العام له واجيب بما لا يخلو من نظر والصواب ان يقال مضافا الى عدم ثبوت عموم المعلم منع عموم الخاص
بالنسبة الى الزمان بل هو مستفاد من الخارج الرابع ان يجهل التاريخ والحق المشهور فيه ايضا بناء العام
على الخاص لعدم خروجه في الواقع عن احد الاقسام المتقدمة والحكم بالنسخ فيما اذا تاخر الخاص و
ورد بعد وقت العمل بالعام لا ينافي بناء العام على الخاص لاتحاد المال ولذا لم يتعرض الجماعة في
صورة الجهل للتخصيص بل جعلنا المط تقديم الخاص من غير تعرض لكونه نسخا او تخصيصا واما القول
بان الاصل تاخر حصوله وقت العمل فمعارض بان الاصل تاخر ورود الخاص بل نجد ايضا بناء ابدا
على المط ايضا عمل العلماء سلفا وخلفا فانهم لا يزالون يخصصون عمومات اخبارنا بخصوصاتها
بحيث يحصل العلم بالاجماع للمزاول للفن ونعلم انه طريقتهم من الصدر الاول والعصر الاقدم الى زماننا
هذا من غير توقف مع الجهل بالتاريخ غالبا بل في الجميع وتقدم الراوي او الامام لا يفيد لان اغلبها عما
في الحقيقة حاكون راوون لا موسسون منشئون والمنشئ هو النبي وهو قد بين جميع الاحكام واودعها
عندهم ولا يعلم المتاخر منها والمتقدم بالنسبة اليه صح واعترض بانه اذا احتمل النسخ في صورة الجهل
فكيف يقدم الخاص اذا كان خبرا والعام كتابا لعدم جواز نسخ الكتاب بالخبر والجواب مضافا الى
المنع عدم الجواز ان الكلام هنا انما هو بملاحظة تقديم كل من العام والخاص من حيث العموم و
الخصوص مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية والا فقد يظهر عدم جواز العمل بالخاص من جهة
اخرى ايضا وقد يجاب بما مر من ان شرط النسخ ورود الخاص بعد وقت العمل والاصل عدمه
تحقق شرطه وبان غلبة التخصيص وشيوعه يقتضي ترجيحه بمعنى ان الظاهر ان الخاص ورد قبل حضور
وقت العمل لثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاغلب ويرد على الاول مضافا الى ما مر ان الاصل عدم تحقق
شرط التخصيص ايضا وعلى الثاني ان حجية مثل هذه المرجحات غير ثابتة وبناء احكام الله عليها بنها
الجرأة عليه سبحانه وما قد يجاب بل يستدل به على اصل التخصيص ايضا الا ان الاشكال هو احتمال النسخ واشتراط
ذلك الاحتمال عندنا مستهل لان التردد بين النسخ والتخصيص ح يتوقف على ان يكون ورود
الخاص في زمان يمكن فيه النسخ وان يجهل التاريخ والادلة التي في ايدينا منحصرة في اخبار
العترة والكتاب واقل قليل من الاخبار النبوية ولا تردد في الاول لانتفاء الشرط الاول فيها

لو ورودها في زمان انقطاع الوحي وكلا في الثاني لان تاريخ الايات مضبوط واما الثالث فهي لانه قليل
الوجود ما كان مورد النزاع غير معلوم وفيه انه وان لم يتصور ابتداء النسخ منهم الا ان استنادهم الكشف
عن النسخ اليهم جايز لانهم حملة جميع الاحكام ومستودعه فيمكن ان يكون اسر النبي صلى الله عليه وآله اليهم بنسخ بعض الاحكام بعده
واما ما ادعاه من ضبط جميع تواريخ الايات فغير معلوم وما ذكر يدفع الاشكالات الواردة في القسم الثاني
حيث حكموا بكون الخاص الوارد بعد وقت العمل ناسخا احدها ان كثيرا من اخبارنا الخاصة ورد بعد
زمان طويل من زمان العام مع انه لا يتحقق النسخ في زمن الائمة وثانيهما ان جميع الاخبار المخصصة
للكتاب المروية عن ائمتنا وردت بعد زمان العمل فلا يجوز العمل بشيء منها لعدم صلاحيتها للنسخ لو ورودها
في زمان انقطاعه ولا للتخصيص لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة هذا ولكن الانصاف ان الظاهر
اتفاقهم على عدم تحقق النسخ بعد زمان النبي صلى الله عليه وآله بحيث يعلم اجماعهم على ذلك وان امكن عقلا بناء على امر
او على القول بالتفويض بالائمة ايضا وعلى هذا فيتم الجواب المذكور واما الاشكالات ويندفعان ايضا
بما مر ذكرنا سابقا من كون ائمتنا او بين حاكين هذا ثم انه نقل عن السيد بن المرتضى وابن زهرة التوقف
في الرابع وهو الظاهر من ابن وذهب اليه عيسى بن ابان والكرخي والبصري ونسب الى ابي حنيفة ايضا وظهر
ضعفه فايدتان الاولى قد يتشكل في بناء العام على الخاص بانه قد استفاضت الروايات بالامر بتقديم
ما هو موافق للكتاب او مخالف لمذهب العامة ونحو ذلك عند تعارض الاخبار وهذا شامل لما اذا كان
التعارض بالعموم والخصوص المطلقين ومقتضاه تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف للعامة وغير
ذلك ويدفع بان بناء العام على الخاص انما هو عند عدم المرجح وما ذكر من المرجحات ولا يخفى انا
نرى انهم لا يلتفتون في مقام الاستدلال اذا ورد عليهم عام وخاص الى تلك المرجحات بل يبنون العام على
الخاص مطلقا وان رجعوا اليها في ساير صور التعارض فالاولى ان يق ان التعارض انما يكون عند تنافي
المدلولين وهو ما ثبت من كون الخاص قرينة مفهمة للتخصيص وان عموم العام في ما يعارضه الخاص غير ثابت
واصالة الحقيقة فيه غير جارية فلا تنافي وواما احتمال النسخ الثاني فقد عرفت انتفائه بالاجماع في اخبار الائمة
واما اخبار الرسول فلندرتها عندنا سيما الخاص المعارض منها مع الكتاب فالامر فيها سهل الثانية قد
عرفت ان ما ذكر حكم العام والخاص المطلقين واما من وجه فحكمها حكم المتساويين المتعارضين في محل
التنافي فيرجع فيه الى المرجحات ومع انتفائها يرجع الى التخيير او التوقف او التساقط كما ياتي في مبحث التعادل
والترجيح **الفصل العاشر** في المطلق والمقيد اما المطلق فقد مر تعريفه والفرق بينه وبين النكرة في بحث
العام والخاص وانه الدال على الماهية او اللفظ بلا شرط او كل فرد فرد على البدل وعرفوا المقيد بانه خلاف
المطلق والشايع بين الاصوليين انه ما اخرج عن شياع بوجه والمنسبق من هذا المعنى والاولى العموم من
وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رجل عالم دون الاول
ثم اكثر ما مر في العام والخاص من احكام التعارض وتخصيص العام وامثالها جارية في المطلق والمقيد بعينه
فعليك بالمقايسة منهج اذا ورد مطلق ومقيد فاما يختلف حكمهما او لا فعلى الاول لا حمل بالاجماع

سواء كانا

سواء كانا من جنس واحد ام لا وسواء اتحد موجبهما ام اختلف لعدم المقتضي واما ما نقل عن اكثر الشافعية
من حمل اليد في اية التيمم عليها في اية الوضوء لاتحاد الموجب فهو ليس من باب حمل المطلق على المقيد مع ان
اصل حملهم باطل الا فيما كان احدهما مستلزما لعدم الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك
كافرة فيقيد المطلق ح وان لم يكن بخصوص المقيد وعلى الثاني فاما يكونان مسببين متحدي السبب
او مختلفيه او مطلقين او يكون المطلق مطلقا والمقيد سببا او بالعكس وعلى التقادير اما يكونان
منفيين او مثبتين او المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فان كانا مسببين متحدي السبب منفيين عمل
بهما بالاجماع المحقق والمحكي في الاحكام والمختصر والتجريد لعدم المنافاة ووجوب الحمل كما هو ظاهر
المحصول وصريح المنتخب ضعيف جدا وهو مثل ان يقال ان ظاهرت فلا تعتق مكاتبا او المكاتب وان ظاهرت
فلا تعتق مكاتبا كافرا او المكاتب الكافر بان يكون التنوين للتمكن واللام للحقيقة بدون التنكير والاستغراق
والا لخرج المثال عن المطلق اذ لا يكون ح هناك مطلق بل يكون المثال للنكرة او العام واما الاستغراق
المستفاد من مجموع لا يعتق مكاتبا او المكاتب على تقدير كون التنوين واللام للتمكن والماهية فلا يخرج
المثال عن المطلق اذ المطلق التمثيل بالمطلق وان لزمه عموم ومن هذا يظهر ما في قول من رد المثال الاول
بكونه من تخصيص العام فان لفظ مكاتبا ليس عاما وعمومه من جهة وقوعه موقع النفي عرضا يرمع
اطلاقه باصل اللفظ والا لما يتحقق مثال للمطلق لان مع اطلاق اللفظ يحصل العموم لمكان النفي وكذا يظهر ما في
قول من دفع رد المثال الاول من جهة ان النكرة المقتضية للعموم خصوص من باب التخصيص بانه يمكن ارادة الجنس
بجعل التنوين للتمكن فان اسم الجنس الواقع موقع النفي يفيد العموم ايضا وكذا ما في قول من قال بان وجوب
العمل بهما هنا لا يتم الا بفرضهما عاما وخاصا والا فعلى ارادة المرتبة فيمكن الجمع بالحمل فان ارادة الماهية لا
ينفك عن العموم والخصوص ايضا والحاصل ان الاطلاق غير منفك عن العموم والخصوص وما اخرج اللفظ
عن العموم يخرجه عن المطلق ايضا وان كانا مع ما ذكر مثبتين او مختلفين اثباتا ونفيا بقي يحمل
المطلق على المقيد يعني يحكم بان المراد العمل بالمقيد في الاول وخلافه في الثاني بلا خلاف يعرف كما
في التمهيد بل في النهاية الاجماع عليه والتعليل بان فيه العمل بالدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق
ولا عكس واعترض بان اعمال الدليلين يحصل بحمل المقيد على الاستحباب بان يكون افضل فردي التخيير
وبحمل الامر على الوجوب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا المستفاد من العقل فيما كان الامر به كليا فانه كان
مستفادا من المطلق ايضا والجواب عنه من وجهين احدهما ان الاول وان كان ايضا مجازا الا انه ابلغ
لشيوعه وشهرته بل لانفهامه عرفا وثانيهما منع كون حمل المطلق على المقيد تجوزا اما على كون المطلق موضوعا
لكل فرد فقط واما على وضعه للماهية لا بشرط فلان مقتضى المطلق ح وجوب ايجاد الماهية مع قطع النظر عن
القيود من الافراد والخصوصيات والمقيد يقتضي وجوب ايجاد المقيد ايضا ولا تنافي بينهما لان الثاني يدل على وجوب
ما يدل عليه الاول مع زايد ولا دلالة للاول على نفي وجوب الزيادة فيجب ايجاد الماهية امتثالا للاول التي مع
القيد امتثالا للمقيد فالمراد بحمل المطلق على المقيد ليس ان يكون مستعملا فيه بل المراد منه ان مراد الامر حين ذكر

المطلق الاتيان بالمهية ضمن هذا الفرد وان لم يكن ح لفظ دال على الخصوصية بل اكتفى بالبيان المتاخر فيكون
من قبيل ما اذا وجبت شيء ثم يذكر له شرط فانه كما لا يحصل تجوز في المشروط فكذا هيهنا فان خصوصية الفرد
من الشرايط ايض وهذا مراد من قال في سند منع التجوز ان استعمال المطلق في المقيد ليس مجازا اطلاقا
بل له جهة حقيقة يعني انه يمكن ان يراد بالمطلق نفس المهية ويستفاد القيد من الخارج واما ما اورد عليه
من انه ان اريد انه يمكن الاستعمال على وجه الحقيقة وان لم يكن كذلك هنا وهذا نوع منع للتجوز في
المطلق فله وجه ولكنه لا ينفي التجوز عن المطلق وان اريد انه مستعمل في المقيد ففيه انه ليس الا مجازا وان
اريد ان الخصوصية مستفادة من الخارج نحو جاء رجل من اقصى المدينة ففيه ان ما نحن فيه ليس من هذا
القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم ولو فرض مثله ورفع الابهام من الخارج فيكون ح بيانا للمجمل يعني
يظهر بعد القرينة انه كان مجملا فيكون مجازا في معناه ايض نحو ابه باختيار الثالث ولا يلزم ابهام ولا
اجمال لان الحكم متعلق بالمهية وهي امر واحد معلوم لا ابهام فيه نعم لتوقف وجودها على الخصوصيات وله
خصوصيات كثيرة يكون ما تعلق به الامر الشرعي وهو المقدمة مجملا يعني يظهر بعد القرينة كونها في الاول كذلك
حيث ليس التخيير مرادا وهذا ليس ابهاما ولا تجوزا في المطلق كما لا يوجب قوله انصب السلم المباح بعد قوله كن
على السطح شيئا منهما في لفظ السطح ثم لا يخفى ان تجعل كل من الجوابين دليلا براسه على المطلوب اما الاول
فيقال لا ريب في انه اذا قال المولى لعبده اشتر اللحم ثم قال اشتر لحم الغنم يفهم كل احد ان مطلوبه لحم الغنم
هذا بيان له واما الثاني فيقال يجب العمل بالمقيد لانه قد امر به والامر بالمطلق لا ينافيه بل يوكده في بعض
الماموربه وليس شيئا اخر يعارضه قيل المطلق وان لم يناف المقيد بل اجتمع معه ولكن مقتضى الاول
ينافي مقتضى الثاني لان مقتضى الامر بالمطلق صحة العمل باي فرد كان وان كان بضميمة العقل لوجود
الطبيعة في ضمنه ولان الاصل براءة الذمة على التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب انه ينافيه
مقتضى المقيد اقول ان اراد ان ما ذكر مقتضى نفس الامر بالمطلق فهو غلط وان اراد انه مقتضاه
بضميمة عقل او اصل كما هو المصرح به في كلامه فهو كذلك ولكن الحاصل ح ليس من مقتضى المطلق نفسه
بل يكون بحكم العقل او الاصل وحكمهما انما هو اذا لم يكن هناك تقييد والحاصل ان اقتضاء الامر با
لمطلق التخيير انما هو بمقتضى العقل والاصل واقتضاؤهما له مطلقا حتى مع وجود المقيد مم فان قيل
الماهية المطلقة هي التي لم يتقيد بقيد فينافي ما يقتضي وجود فرد خاص قلنا ليس ذلك معنى المهية
المطلقة لانه مقيد بشرط الاطلاق منافي الاطلاق وايض لو كان كذلك لم يتحقق المهية لا بشرط في ضمن المهية بشرط
الشيء بل المراد بالمطلقة المهية من حيث هي لا بشرط التقييد ولا الاطلاق بل ولا بشرط كونها لا بشرط فان المهية
من حيث هي ليست الا هي ومثلها كما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة
المخاطب للتعيين مقصود الشارع فلو كان مراده المقيد فلا بد من ارادته عند ذكر المطلق ايض في
ارادة المقيد من المطلق مجاز وما يوجب خروج اللفظ عن حقيقته ينافي حقيقته نعم ربما يقع ذلك في
القصص والحكايات نحو جاء رجل من اقصى المدينة اقول ان اراد انه لا بد من ارادته عند ذكر

المطلق

المطلق عن لفظه فهو مم وان اراد انه لا بد من كونه مرادا في الواقع وممنوعا وان كان بيانه بلفظ اخر
فهو كذلك ولا يلزم تجوز في المطلق فان المقيد من مقدمات وجود المهية ولا يلزم من ارادة مقدمته خاصة
تجوز في ذي المقدمة ولكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما اذا كان الحكم مما يمكن تحققه للمهية والمقيد معا ولم يلزم
من ثبوته لاحدهما انتفاؤه عن الاخر كالوجوب والحرمة وامثالها والا فلا بد من التجوز كالسببية للشيء
مثل الطهارة فانا اذا قال الغسل مطهر للبول ثم قال الغسل مرتين مطهر له لا يمكن ابقاؤهما على حقيقتهما
اذ المطهر ان كان الغسل مع قيد المرتين لا يكون مرتبة بلا قيد مطهرا وان كانت المهية مطهرة لا يكون
للقيد مدخلية فيه هذا كله اذا لم نقل بكون المطلق موضوعا للكل فرد فرد والا فلا تجوز مع ارادة
المقيد من المطلق ايض فلا ينافي اصلا وربما يستدل ايض بان الحمل يقتضي تيقن البراءة لانه تحصيل
بخلاف العكس واورد عليه بانه انما يلزم بعد تيقن الشغل بالمقيد وهو غير معلوم لانه فرع انتفاء
احتمال التجوز في المقيد فيرد باصالة عدمه والمعارضة باصالة عدمه في المطلق ايض مدفوع بما مر
ويمكن ان يرد ايض بان الشغل اليقيني وان لم يكن حاصلا بالمقيد ولكن الشغل باحد الامرين من
المطلق والمقيد يقيني فلا بد من تحصيل البراءة اليقينية وهي لا يحصل الا بالاتيان بالمقيد ولا يتوهم ان ما علم
الشغل به يقينا هو القدر المشترك بينهما وهو المطلق ينفي الزائد بالاصل لان المطلق الذي علم الشغل
به ان كان هو الذي يتحقق مع القيد الاخر ايض فلا نم تيقن الشغل به وان كان هو المتحقق في ضمن
هذا القيد فهو لا يجامع نفي القيد بالاصل ولا يخفى ان اكثر هذه الادلة انما يختص بالقسم الاول واحد
قسمي الثاني واما الاخر منه وهو ما كان المطلق منفيا فهو وان لم يجر فيه الجميع الا انه لكونه من باب العام
والخاص المتنافي الظاهر ان يظهر دليل الحمل فيه مما مر فيه ايض وقد يتوهم ان حمل المطلق على المقيد يتوقف
على حجية مفهوم الصفة فيعترض على القائلين بعدمها ان تقييد هم المطلق يوجب التناقض وفيه او لا
ان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عتق غير المؤمنة وهذا لا يوجب تقييدا في المطلق اذ لو لم
يكن علم وجوب عتق غير المؤمنة معلوما ايض فلا يوجب حجية المفهوم حمل المطلق على المقيد حتى
يبتني بانتفائها وثانيا ان الحمل المذكور لا يتوقف على المفهوم لان الحمل مستفاد من منطوق المقيد فان
وجوب المقيد وتحقق المهية في ضمنه وحصول امتثال الامر الاطلاقي به ايض وعدم تعقل امتثال بعده
يكفي في الحمل المذكور ولو لا مفهوم ومن هذا ظهر انه لا حاجة في دفع التوهم الى ما ذكره شيخنا البهائي
من التفرقة بين مفهوم الصفة الذي في مقابله مطلق والذي ليس كذلك وادعاء حجية المفهوم في الاول
مع ان الظاهر منه تسليم التناقض في الجملة وقد عرفت انه ليس كذلك ثم انهم اختلفوا في ان بناء المطلق على
المقيد في هذه الصورة هل هو من باب البيان حتى لا يكون المراد حين ذكر المطلق هو الاطلاق اولا
بمعنى صحة اي فرد كان او من باب النسخ حتى ينتفي ما اريد اولا من الاطلاق والحق المشهور انه بيان
بمعنى انه دليل على ان مراد المتكلم حين ذكر المطلق هو المقيد وان لم يرد به من لفظه الا اذا تاخر المقيد عن
وقت العمل فيكون التقييد ح ناسخا ووجه الجميع ظاهر مما سبق هنا وفي بحث العام والخاص وقبل

نسخ ان تاخر المقيد مطلقا لتوقف البيان على دلالة المطلق عليه تجوزا وضعفه ظ وان كانا مختلفين في
الرقبتين او منفيين او مختلفين فلا حمل اجماعا منا واما عند العامه ففيه اقوال ويظهر حكم سائر الا
من الحمل وعدمه بادنى تامل فايدتان الاولى قال في التهذيب اذا كان كل من الدليلين المتعارضين مطلقا
من وجه ومقيدا من اخر وجب تقييد كل منهما بالاخر لاستحالة الترجيح من غير مرجح واعمالا لوجوب الجمع
بين المطلق والمقيد مطلقا ولا يخفى ان المستفاد منه التقييد بالمتعارضين ان مراده ما اذا كانا منفيين
اى مختلفين نفيا واثباتا ولا شك ان تقييد كل منهما بالاخر لا وجه له بل لم يقل احد بذلك فيهما وقيل
تقييد الاضعف والتخيير اذا تساويا على الاقوال والظاهر العمل بالعموم المنفي وتقييد المثبت خاصة نعم
يجب تقييد كل منهما بالاخر اذا كانا مثبتين وجميع الصور المتقدمة متحققة في المطلق والمقيد من وجه
ايضا وحكم الجميع يظهر بالتامل الثانية صرحوا بان حمل المطلق على المقيد انما يكون فيما كان مطلقا با
لنسبة الى الوصف واما المطلق بالنسبة الى الاصل بمعنى ان يذكر شئ منفردا تارة ومع شئ اخر لم يكن صفة له
اخرى لا يقتضي تقييد العادم للمذكور به كما اذا قال ان ظاهرت فاعتق عبدا ثم قال ان ظاهرت
فاعتق عبدا وامة اقول يعني لا يحكم بان المراد بالعبد في الاول هو المقيد بالامة اوهما المراد عند
ذكر العبد والا فلا شك انه يحكم بوجوب عتقهما معا كما في المطلق والمقيد بحسب الوصف منهاج اذا
ورد حكم تارة مطلقا واخرى مقيدا بقيد وثالثة باخر مناف للاول كورود المرة الثلاثية في الولوغ
مطلقا تارة ومقيدا بالاولى اخرى وبالاخرى ثالثة فقال في التهذيب وهو الذي في الايلي والتجريد ان
القيدين يتساقطان ويبقى المطلق على اطلاقه المستلزم للتخيير بين جميع افراد المطلق قالوا لان الجمع بين
القيدين ممتنع وترجيح احدهما تحكم اقول هنا احتمال ثالث هو التخيير بين المقيدين بل هو مقتضى
قاعدة الجمع بين الادلة نعم لو لم يمكن التخيير بينهما لدليل خارجي لكان الوجه ما ذكروه هذا اذا اتحد المطلق
والمقيدان في النوع اى كان سبب الحكم واحدا ونوع الحكم متحدا واما اذا اختلف السبب او الحكم نوعا
وان اتحد جنسا فيعمل بها كتقييد صوم الظهار بالتتابع وصوم المتمتع بالتفرقة الفصل الحادي عشر
في المجمل والمبين والمجمل ما له دلالة غير واضحة والمراد بالدلالة الدلالة على المعنى من حيث انه مراد بمقتضى قانون
الاستعمال الذي يقتضي القانون ان يكون مرادا فلا ينتقض بالمجاز والمطلق ولا المشترك كلها فيما كان معناه متضحا
على قوانين الاستعمال لا يكون مجملا وما في قولهم الخاص والمقيد بيان وانه لا يجوز تاخير البيان عن
وقت الخطاب في الظاهر فلا يدل على كون العام والمطلق او الخطاب بالظاهر غير مراد مجملا لان المراد
بالبيان هنا بيان مراد المتكلم لا المجمل والموضح انه قد يتوهم من ذلك ان المجمل قد يطلق على ما ظهر
ان المراد منه ليس ما يفهم منه ظاهرا وان لم يكن قبل الظهور فيه اجمال فيقال انكشف كونه مجملا والتتبع يعطي
خلافه واطلاق البيان على ما ذكر ليس من البيان المقابل للاجمال فان علم البيان اعم من الاجمال
واما قولهم في بيان اقسام المجمل ان منه ما يكون الاشتراك المعنوي اذا اريد منه فرد معين عند
المتكلم غير معين عند المخاطب فالمراد ان يقترن بالمطلق عند التكلم به ما يدل على ارادة فرد معين عند

المتكلم عن بيان تعيينه وقد يعرف المجمل بتعريفات اخر لا فايدة في ذكرها وهو اما يكون فعلا او قولا
والقول اما يكون مفردا او مركبا والمفرد اما يكون سبب اجماله معنويا او لفظيا والمراد بالمعنوي
ما كان الاجمال في المعنى مع اتحاد اللفظ وباللفظي ما كان الاجمال في المعنى بسبب الاجمال في اللفظ والمعنوي
اما يكون من غير المتكلم او من المتكلم والاول اما يكون من الواضع كالمشترك او من غيره كالمنقول والثاني
كالمجازات المتكافية ومنها المتردد بين افراد طبيعة واحدة اذا قامت قرينة على ارادة فرد والمركب اما
يكون سبب اجمال المجمل بالمعنى الحاصل التركيبي او وصف لفظ موجب له والمبين نقيض المجمل فهو المتضح اما بنفسه نحو
والله بكل شئ عليم فان افادته لشمول علمه بنفس اللغة وكونه ظاهرا لا نصا بناء على انه ما لا يحتمل غير ما يفهم
منه مطلقا عرضا او لعدم اتحاد النص والمبين ومن قال باتحادهما فانما على ما عرفوا النص بانه ما لا يحتمل
غير ما يفهم لغة والمثال ايضا كذلك او بغيره نحو واسئل القرية ومنه العام المخصص وهو قد يكون فعلا وقولا
مفردا او مركبا منهاج اختلفوا فيما يضاف الى شئ من الاعيان من الاحكام مثل احلت لكم بهيمة الا
نعام وما وراء ذلكم والطيبات وحرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم فالاكثر الى انه لا يوجب الاجمال
وقال البصري بالاجمال واحتج الاولون بظهوره عرفا في المنفعة المقصودة من العين المضاف اليها
كالاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في المنكوح الى غير ذلك ويدل عليه
الاستقراء فان تصفح كلام العرب وتتبع الايات والاخبار يعطي ذلك اقول هذا انما يصح اذا كانت
المنفعة المقصودة من العين امرا واحدا واما اذا كانت امورا كثيرة فلا والتوضيح ان الاعيان
مختلفة غاية الاختلاف فمنها ما يقصد منه نفع واحد وهو نادر جدا بل لا يكاد يوجد فان كل ما
يكون ماكولا او مشروبا او ملبوسا او منكوحا يقع مبيعا ومشترى وقد يقصد بيعه او غرائه
كما يقصد اكله او شربه او لبسه او وطيه ومنها ما يكون المنفعة المقصودة منه منفردا بل قد يمكن
تعلق الحكم بغير المنفعة كما في قوله سبحانه حرمت عليكم امهاتكم فانه يمكن تعلق التحريم بضربهن او
قتلهن او تقبيلهن او سبهن او غير ذلك وايضا قد يكون العين الواحد مشتملة على اشياء كثيرة كالميتة المشتملة
على اللحم والشحم والجلد والعظم والصوف والمقصود من الاول الاكل ومن الثاني الاكل والاسراج
ومن الثالث اللبس والافتراش ومن الرابع الاستعمال الى غير ذلك وقد يكون عدة افراد كثيرة لكل فرد
منفعة خاصة كالطيبات وقوله ما وراء ذلكم وعلى هذا فالحكم بان المقصود من الميتة الاكل ومن
الامهات الوطي ونحو ذلك بل افضل الحكم على مجرد المنفعة لا وجه له نعم قد يكون المقام او قرينة اخرى
دالا على ذلك وح فلا نزاع فيه وانما الكلام في المجرد والظاهر انه لا يمكن انكار تحقق الاجمال فيه وثبوته
ح ودعوى الظهور العرفي مطلقا والاستقراء غريبة نعم لو خص النزاع ببعضها وردت العرف
بخصوصه كما يحتمل بعيدا لكان القول بعدم الاجمال متجها لكن بسبب قرينة المقام والشواهد
الخارجية وقد يقال في دفع الاجمال بانه وان لم يندفع بالحمل على المنفعة المقصودة ولكن لا
اجمال لوجوب الحمل على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وخلوه عن الفايدة فانه لو لم يحمل

على الجميع فاما يحمل على البعض المبهم او المعين عند الله وعند المخاطب ايضا والاخير مخفف والثاني يوجب الاول لاستلزامه الاغراء بالجهل وللاول والثاني وفيه ان نسبة اللفظ الى كل بعض الى الجميع متساوية فالحمل على البعض الذي يلزم من حمله على بعض معين من ارادة شيء مع عدم دليل عليه يلزم من الحمل على الجميع ايضا فان قيل لولا الحمل على الجميع لزم الاجمال القبيح قلنا القبيح هو التكليف بالمجمل دون الخطاب به مع ان الانم ان الاجمال بالنسبة الينا الا في الواقع لاحتمال ان يكون قرينة حين الخطاب والاصل غير مفيد اذ لو كان الخطاب بالمجمل قبيحا لكان هو مع ما مر من عدم دليل على تعيين الجميع دليلا عليها **منهاج** لا اجمال في اية السرقة لا باعتبار القطع ولا اليد لان المتبادر من الاول الابانة ومن الثاني جملة العضو الى المنكب ويدل على الثاني ايضا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال في اي موضع منها في اي بلغ يصح بالنسبة الى اليمنى واليسرى ولو كانت اليد موضوعة لكل من الاجزاء لصح الاستفهام بان في اي الايدي وايضا نقطع بصحة اطلاق بعض اليد على ما دون المنكب واحتمال كونها موضوعة للقدر المشترك ايضا كالقران يدفعه الاصل وايضا انعقد الاجماع على الوضع للجملة والاصل يدفع غيره وخالف فيه السيد وجماعة من العامة فقالوا باجمالها لاشتراك اليد بين جملتها وكل واحد من ابعاضها لاطلاقها عليها فيقال غمست يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته بيدي وانما اعطى باصابعه وكتبت بيدي وانما كتب بانامله وقيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه على الابانة وعلى الشق والجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده وهو مبني على اصلهم من كون الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا وقد عرفت ضعفه ثم ان النزاع في ذلك هل هو بخصوصه ام هو بعنوان المثال فيجري النزاع في كل ما كان ذا اجزاء ولكل جزء منه اسم ويطلق اسم المجموع على كل منها كزيد والوجه والرجل والجلوس ونحوها فانه يقال ضربت زيدا وقبلت زيدا وجرحت وجهه ورجله وراسه مع انه لم يضرب ولم يقبل ولم يجرح الاجزاء منها وكذلك اليوم والليل فيقال عنت الليلة عند زيد مع اشتغاله بعد التعشي في الحلول المتعارف وبقي عملت اليوم لزيد مع انه لم يعمل جميع اجزائه فلا يبقى ان الظاهر عموم النزاع وكانه لاجل الاطلاق على الاجزاء هنا ايضا ولا يخفى ان قول السيد بكون الاصل في الاستعمال الحقيقة انما هو فيما لم يعلم التجوز فيه فلعله يعلم بحو زيد والوجه والراس واليوم والليلة ونحوها مجاز في الاجزاء فليس له نزاع فيه فلا ظهور للعموم بل الظاهر ان اكثر ما ذكر ثبوت التجوز عنده ولا يتوهم انه يلزم التجوز في مثل ضربت زيدا او راسه او كسرت راسه اذ انعلق الحكم ببعضه ويلزم ضرب مجموعه اذا قيل ضرب زيدا لان التركيب حقيقة عرفية فيما يصدق على البعض ايضا ومن اجل ذلك قد يتوهم الاجمال في اية السرقة باعتبار التركيب فان المتبادر من مجموع قطع اليد ليس الا القدر المشترك بين قطع المجموع والبعض فالوضع الاضافي فيه غير الافرادي كما في ضرب زيد وتقبيل انسان وكسر الراس وتقبيل اليد ومن هذا القبيل اليوم فانه وان كان حقيقة فيما بين الطلوع الى الغروب الا ان عمل اليوم واقامة اليوم حقيقة فيما يتعارف من العمل بعد طلوع الشمس بقليل الى قريب من الغروب وفيه انه لو سلم ذلك فلا يلزم الاجمال لثبوت التجوز كما في ضرب زيد مع ان وضع التركيب الاضافي والاسنادي لغة معلوم وهو لا يقتضي سوى الربط الخاص بين المفردات

فهل الوضع عرفي والاصل تاخره عن زمان الشارع **منهاج** المشهور انه لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور مما ينفى فيه الوجود ظاهرا ولا يمكن الحمل على الحقيقة وقيل انه مجمل مطلقا المشهور ايضا ان ثبت للمنفي حقيقة شرعية في الصحيح كما هو مذهب جماعة فيصح نفي الذات وان لم يثبت فان ثبت له حقيقة عرفية في نفي الجدوى كان الحمل عليه ايضا متعينا ولو فرض انتفاؤهما ايضا فيجب الحمل على نفي الصحة وقيل الفائدة ليشمل العبادات والمعاملات وغيرها لان نفيها اقرب الى نفي الذات الذي هو الحقيقة من سائر المجازات نحو نفي الكمال او غيره من الصفات لان ما لا يصح ولا يجدي يستلزم نفي سائر الصفات فيصير الفعل كالعدم بخلاف غيره مع ان الدلالة عليه بالالتزام ثابتة ولم يعلم لها مزيل وعلى التقادير لا اجمال وفيه انه قد عرفت في المباحث السالفة عدم دليل تام على وجوب الحمل على اقرب المجازات مع انه قد يعلم عدم امكان الحمل على نفي الفائدة ويتعدد المجازات الاخر والدلالة الالتزامية ينتفي مع انتفاء المطابقة فالصواب انه يتوقف فيما ثبت له حقيقة في الصحيح يحمل على نفي الذات وما لم يثبت له ذلك وثبت منه عرفا نفي صفة خاصة او الفائدة يحمل عليه والا يكون مجملا **منهاج** قال جماعة ان ما له محمل شرعي ولغوي اذا ورد في الشرع مثل الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة ليس بمجمل اذ بعث الشرع لان شان الشارع تعريف الاحكام لا اللغة اقول الكلام في الحقيقة الشرعية مشهور وهي لا تحصل بكثرة الاستعمال تحصل بخصوص الوضع ايضا من الشارع ولا شك انه اذا وضع لفظا لمعنى يكون بيانه من شانه فهم ان ارادوا بالمحمل اللغوي بيان المعنى اللغوي فالحق كما ذكروا وان ارادوا بيان مطلق المعنى والوضع فنفي احتمال ارادة الوضع الشرعي لا وجه له فان بيانه ايضا من وظيفة الشارع الا ان ينفى ذلك ويعين ارادة بيان الحكم بالاصل ولكنه لا يخلو عن المعارض كما بينا توضيح ذلك مفصلا في كتاب العوائد هذا هو الكلام في تعيين احد المحملين ثم بعد تعيين الشرعي فهل يحمل على الاتحاد في جميع الاحكام او يحكم بالاجمال او يتعين الحمل على البعض واستدل للعموم بصحة الاستثناء ولزوم اللغو لولاه وكلاهما مدخولان والحق انه لو دلت قرينة على التعيين حكم ولو كانت الشيوع تعين الحمل عليه والا تحقق الاجمال **منهاج** التكليف بالمجمل يعني الخطاب بالتكاليف خطابا مجملا وان بقي حال العمل جائز لعدم المانع وفي الكتاب والسنة واقع والمنكر مكابر ومثل قوله سبحانه واتوا حقه يوم حصاده وان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والا ما يتلى عليكم حجة عليه ولا اخلال مع القرينة والتطويل قد يكون لحكمة خفية مع ان كون المجمل مع القرينة اطول من التنصيص مطلقا ممنوع والاجمال قد يقصد والتهيؤ للامتثال فائدة ولا يخفى ان هذه المسئلة اخص مما ياتي من مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب هذا اما التكليف بالمجمل بمعنى ان يكون المكلف به مجملا حال العمل ايضا ولم يقترن بالبيان اصلا فهو غير جائز قطعا لعدم امكان الامتثال في اكثر احيانا بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون الجامع به يخرج عن الاجمال لان الواجب حينئذ هو الجميع ولو تبعا **منهاج** يتحقق البيان بالقول اجماعا من الله او من الرسول وبالفعل على الاصح لوقوعه

وادلتهم ولذلك قيل في المثل ليس الخبر كالمعاينة والمولية مطلقا غير مسلمة ولو سلمت فغير ضايرة وايجابها
التاخير الممتنع ممنوع لوجوه ويعلم كونه بيانا بالضرورة من قصده او النظر او النص ثم قد يجتمعان بان يرد
بعد المجمل قول وفعل يصلح كل منهما للبيان فح ان توافقا بان يكون المفاد من بيانه كل منهما امرا واحدا
وعرف السابق فهو البيان وان جهل فاحدهما من غير تعيين والاخر تاكيد وان اختلفا فالقول هو المبين
والفعل محمول على الندب او على الوجوب عليه خاصة وفاقا للمنهاج لدلالة القول على البيان بنفسه بخلاف
الفعل ولاولوية الجمع وذهب الامدي الى ان المبين هو القول مع تقدمه ومع تاخره مبين في حقنا
خاصة والفعل مبين في حقه وابو الحسين البصري الى ان المتقدم هو المبين مطلقا واعلم ان بيان
الظاهر بالمساوي دلالة والاقوى جائز وبالادنى باطل ومنهم من منع البيان بالاول ايضا وعلى اي
النزاع الى اللفظي واما بيان المجمل فقالوا يجوز بيانه بكل من الثلثة ولا يظهر معنى لحصول بيانه بالمساوي
والادنى ويجوز بيانهما معا بالمساوي بحسب المرجحات الخارجية والاقوى والادنى ما لم يخرج عن الحجية
والعجم في الكل ظ **منهاج** تاخير البيان في التكليفات عن وقت الحاجة ممتنع وفاقا لغير بعض
الاشاعرة لايجابه التكليف بالمحال ولا يتوهم ان هذا انما هو في المجمل من جميع الوجوه او يتعذر الاتيان
بجميع ما يمكن ان يكون هو المكلف به واما في غيره فلا لامكان الاتيان بالمكلف به بالاتيان بجميع
ما يحتمل ان يكون هو لما مر واما عن وقت الخطاب فقد اختلف فيه على اقوال الاول منع الاشهر جوازه
مطلقا والثاني عدمه كذلك وهو مذهب ابي علي وابي هاشم والصيرفي والحنابلة والثالث انه جائز في
المجمل دون ما له ظاهر غير مراد وهو المنقول عن الكرخي والرابع جواز تاخير بيان المجمل مطلقا
والتفصيلي فيما له ظ واما الاجمالي بان يقول ان هذا اللفظ غير باق على ظاهره فلا وهو المنقول عن بعض
متاخري المعتزلة والقفال والدقاق والمروزي عن طائفة اخرى والخامس كالرابع في غير النسخ وهو
مذهب السيد المرتضى وفي عبارته التي ذكرها البيان منه فيه وان لم يكن تفرقة بين الاجمالي والتفصيلي الا
انها التي يظهر من مطاوي استدلالاته وكذا النسخ ولم يذكره لانه غير المجمل عرفا واختار هذا الشيخ في
العدة ونقله عن شيخه ابي عبد الله والسادس ان التاخير ممتنع في غير النسخ نقله العضدي عن
عبد الجبار ومتابعيه ونقل في الذريعة مذهبا اخر هو جواز التاخير في الاوامر دون القصص و
الاخبار وصرح فيه بان الجواز للتاخير في النسخ اجماعي ولا يبعد ذلك وان لم يصرحوا باستثنائه حيث انه
لا يسمى مجملا ولكن العضدي جعل القول السادس فيما للنسخ مطلقا والحق هو المشهور لنا الاصل
وعدم المانع وامكان المصلحة وقوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
حيث ان ثم للتراخي والحمل على البيان التفصيلي تحكم وجعل الاية الاخيرة بيانا اجماليا فينحصر التاخير بال
تفصيلي انما يصح اذا كان هذا بيانا لقوله ان علينا جمعه وقرانه كما في بعض شروح المنهاج ولو كان
بل الضمير للقران والمراد اما بيان جميعه وهذا البيان الاجمالي ليس مقترنا بجميع القران او بيان

ما يحتاج الى

ما يحتاج الى البيان ولكونه غير معين لا يكون مقترنا بالخطاب ايضا ولنا ايضا وقوعه في مثل الصلوة و
الزكوة والحج والغنيمة وحد الزنا والسرقة الى غير ذلك ووقع ايضا في قوله تعالى ان الله يامركم ان
تذبحوا بقرة فان البقرة وان كانت ظاهرة في المطلق الا ان الاطناب سؤالا وجوابا في بيان صفا
تها اوجب تعينها في الواقع قبل التعين بعد السؤال الثاني ولتبهم وتعنيفهم بقوله سبحانه وما كادوا
يفعلون ولما روي عن ابن عباس لو ذبحوا اي بقرة لاجزاتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله
عليهم وروي في العيون وتفسير العياشي عن الرضا ع قلنا الظهور في غير المعين مع ملاحظة ما بعده
ممنوع والحكم لتاخيرهم الامتثال بعد البيان ايضا من جهة كثرة ثمن البقرة فقد روي انه بلغ ملأ مسكها
ذهبا فاذا فان ذلك لا يفعلوا وقول ابن عباس لم يثبت ولو ثبت لا حجية فيه مع معارضته بما في تفسير الامام
وتفسير علي بن ابراهيم ويجاب بذلك عن روايتي العيون والعياشي مع ان الظاهر من الضماير الراجعة الى
البقرة انها البقرة الاولى بل الاتحاد هو الموافق للاصل ايضا ويعكره انه لو كانت البقرة غير معينة اولا
لما سال موسى عن التعيين وايجابه التاخير عن وقت الحاجة ثم ان الامر لا يفيد الفور ولا يخفى ان
هذا الدليل مختص بما له ظ واراد غيره وقد يستدل ايضا بنقض ابن الزبعري وفيه نظر وقد يستدل
ايضا بوقوعه في العرف وعلل بانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد وليتك البلد الفلاني فاذهب اليه
في وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمل هناك وفيه مضافا الى ان الصحة عنهم الوقوع ان هذا ليس
خطابا بالمجمل اصلا اذ لا اجمال في الكلام بشيء من اقسامه نعم يصح هذا نقضا لمن منع الجواز استنادا الى انه
يقبح المخاطبة بما لا يعلم منه المكلف به بتعينه كما فعله والذي العلامة في النهاية الاولى للمانع مطلقا اما
على عدمه في المجمل في ذي الظاهر فالاغراء بالجهل والمنافاة للوضع اما الاول فلان العاقل لا يخاطب الا بقصد
الافهام فالذي يخاطب بلفظ ويريد به خلاف ظاهره ولا يبينه اما يريد افهام المراد او الظاهر
والاول متعذر لانه لا يمكن الا مع البيان والثاني وهو الذي يقتضيه الاصل اغراء بالجهل واما الثاني
فلان الالفاظ موضوعة لحقايق مفهومة عنها عند الاطلاق ومقتضى الوضع ارادتها عنده وحمل
المخاطب عليها وعلم العدول عنها الا مع القرينة فارادة غيرها من غير دلالة منافية لوضعها لها وارادة
الاستعمال المنافي للوضع قبيح عنده من باب المحاورات واما على عدم الجواز في المجمل فلزوم التكلم بما
لا يفهم وهو قبيح ولو جاز ذلك لجاز خطاب الزنجي بالعربية من غير بيان المراد في الحال لعدم
الفرق بينهما واجيب عن دليل المنع في الاول تارة بالنقض بالنسخ وفيه ان المانع المطلق يمنع في النسخ
ايضا واخرى بان لزوم الاغراء انما هو لو لم يجوز المخاطب التخصيص والتجوز ولزوم المنافاة للوضع
لو لم يتضح غرض المتكلم وقت الحاجة واما مع التجويز المذكور فلا يلزم الاغراء كما ان مع الايضاح لا يلزم
المنافاة لغرض الوضع اما الاول فلانا نختار انه يريد افهام واحد من الظاهر وغير الظاهر اي المردد
بينهما ونمنع ... اخرى الظ مع تجويز خلافه فلا اغراء لانه يلزم لو اريد افهام الظ من غير احتمال الخلاف
واحتمال الارادة خلاف الظ هنا قائم لان انتفائه انما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير

مطلقا واما قولهم الاصل فى الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها
يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت
التلفظ كما فى الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص واحد وايضا قد حكوا بجواز اسماع العام المخصوص
بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه وكذا جوزوا اسماع العام المخصص
لسمع من غير اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص
فكذلك احتمال ذكر القرينة فى زمان الحاجة يوجب ذلك واما الثانى فلان منافاة تاخير
البيان عن وقت الخطاب لمقتضى الوضع انما هو لو لم يبين وقت الحاجة واما معه فلا لان
مقتضى الوضع نصب القرينة واما كونه حال الخطاب فكلا وانفصال القرائن مشهور قوله
مقتضى الوضع ان يريد المتكلم هذه المعانى عند الاطلاق قلنا بعد انقضاء زمان جواز
نصب القرينة وهو هنا وقت الحاجة قوله وحمل المخاطب عليها قلنا لو لم ينصب قرينة على المراد
الخلاف بعد انقضاء الوقت ومن هذا الظهر الجواب عما ذكره السيد ره من ان حضور زمان
الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ فانا لا نقول ان نفس زمان الحاجة مؤثر فى الدلالة بل نقول ان
حضوره ينقطع احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة
ومثل هذا التاخير لا بعد فيه كما هو يقول به فى زمن الخطاب فانه يجوز التجوز ما دام المتكلم مشغولا
بكلامه الواحد ولا مدخلية لطول الزمان وقصره فى التفرقة ويرد سلطان العلماء هذا
الجواب بما توضيحه ان ارادة خلاف الظ وان كانت محتملة الا انها احتمال مرجوح لا يدفع الاغراء وهو
كما ان بناء علم النحو واصالة الحقيقة كان على ظاهر الكلام والظن فلا شك ان الظ عدم
الانصراف عن الظ ومعه كان احتمال التجوز ضعيفا فيجب ارادة الحقيقة وان لم يكن
البناء الا على حصول الظن بعد الفراغ بعدم القرينة وان المراد هو الحقيقة وان لم
يكن البناء على مطلق الظن بل على القواعد المخصوصة فلا شك ان التجوز وان كان محتملا لكنه
بعد احتمال نصب القرينة بعد ذلك وهو امر حادث ينفيه الاصل واما ما ذكره من نفى اصالة
الحقيقة وانه مخصوص بوقت الحاجة فهو مما لم يقل به احد كما صرح به الفاضل المقدم وما استدل
من جواز تاخير القرينة الى اخر الكلام قياس مع الفارق فان حال التشاغل بالكلام محتمل لما
لا يحتمل حال السكوت كما يقتضيه العرف وذلك ليس لتفاوت الزمان فى الطول والقصر بل
لمدخلية التشاغل واما الاستشهاد بالمخصوص بالعقل من دون علم السامع ففيه ان اعطاء
العقل بما يستقل فيه يكفى لدفع الاغراء ولو فرض عدم تعقل المخاطب ولو فى زمان الحاجة
ايضا وعلم المتكلم به فلنسلم الاغراء ونمنع جوازه واما الاستشهاد بجواز تاخير اسماع المخصص الموجود
فيظهر ما فيه فالصواب فى الجواب منع قبح الاغراء المذكور فان باعث القبح فى الاغراء هو
لزوم القبيح وكله ممنوع فان التكليفات الابتلائية سيما فى العرف والعادة اكثر من ان تحصى

حكى ان

فيمكن ان يكون مصلحة فى توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم ومثله واما الجواب عن دليل المنع فى الثانى
فبانا لا نم ان مع تاخير البيان فى المجمل يلزم الخطاب بما لا يفهم لحصول فهم احد المعانى لا بعينه مع التردد فيها وبه
يظهر الفرق بينه وبين خطاب العربى بالزنجى فانه لا يفهم فيه شيئا بخلاف المخاطب بالمجمل فانه يعلم ان
المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصى بالعزم فان قيل العربى المخاطب بالزنجى وان لم يفهم شيئا ولكنه يعلم ان
خطاب الحكيم لا يكون عبثا فيوطن نفسه قلنا المخاطب فى المجمل يعرف بين انواع الخطاب وانما يلتبس عليه تفصيل
ما تعلق به الامر بخلاف الخطاب بالزنجى فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما
او عرضا الى غير ذلك فلا يتأتى فيه مطلق الاستعداد ولو فرض فيه حصول فهم فى الجملة للسامع بقراين المقام
وكان له رجاء تفسير فيلتزم الجواز فيه ايضا للمفصل الاول على الجواز فى المجمل دليل المجوز مطلقا وعلى
المنع فيما له ظ دليل المانع مطلقا فيه وقد مر جوابه واستدل ايضا بانه لو جاز التاخير فيه فاما
يجوز الى مدة معينة او الى الابد والاول تحكم والثانى خطاب بما لا يفهم ابدا وفيه مضافا الى انه
يجرى فى المجمل ايضا انه يجوز الى مدة معينة عند الله وهو وقت التكليف والحاجة ولا تحكم
لوجود المرجح وللثانى لزوم الاغراء فى الثانى دون الاول مع ارتفاع البيانين فلو وجد الاجمالى
علم ارادة غير الظ وجوابه ظ وللثالث ما للثانى الا ان النسخ عندهم مخرج بالاجماع وللرابع بالتزام
التاخير المجمل بصفة العبادة بخلاف النسخ فان المجمل باخر زمان التكليف ويرد بلزوم فيه و
تنافى المجوز وهو كون المحل بعلم ما مر منهاج اتفق القائلون بعدم جواز التاخير عن وقت
الخطاب على جواز اسماع العام لمن لا يعرف المخصص اذا كان عقليا من غير اعلام وتنبيه لبعض كلماتهم
بعدم الفرق بين وقتى الخطاب والحاجة لان اعطاء العقل يكفى فى دفع الاغراء وفيه ان مراتب
العقل متفاوتة فان اعطى المدرك للتخصيص فلا يكون ممن لا يعرفه والا فيلزم الاغراء فان
قلت قد يكون ادراكه موقوفا على التفات او تنبه وهو لم يلتفت او لم يتنبه فعدم الاعلام
لا يوجب اغراء قلنا ان جوزه ولم يتنبه به فليس ممن لم يعرف لان المراد به من لم يعرف مع اعمال الالات
الموصلة المقدورة والا فعدم الاعلام اغراء فالصحيح عندهم عدم جواز التاخير عندنا عن وقت
الحاجة وان كان المخصص عندنا ظ واما عندهم ففيه خلاف فجوزه بعضهم لو وقع واثباته
مشكل ومنعه اخرون للاغراء المذكور شرها فجوازنا تاخير اسماعهم عن وقت الخطاب الموجود
واحتج المنكر بوجهين اخرين ايضا احدهما انه لو جاز انسد باب العمل بالعمومات اذ لا يحصل
العلم بعدم المخصص لشئ مما وصل الناس العمومات واجيب بان عدم جواز التاخير عن
وقت الحاجة اجماعى فبعد حضوره وعدم بلوغ المخصص يعلم العدم وفيه ان اللازم على
التابع بيان الاحكام بقدر ما يمكن منه وان كان فى زمان الحاجة موجودا ومطلعا
على الحاجة وتمكنا من تبليغ المخصص يجب عليه ذلك والا فعليه بيانه لبعض من عنده او
ايداعه فى اصل وامر الناس بالاخذ عنه وليس عليه ازيد فيمكن نقده بكثرة الوسايط

مطلقا تم

الموجود شرعا بجواز تاخير اسماعهم عن وقت الخطاب

او يحصل الاشتباه في الاصل بسبب العوارض والحوادث وطول المدة فلا يمكن نفيه لجواز تحقق المخصص وعدم
وصوله الينا مع انه على القول باختصاص خطابات الشارع بالمشافهين يكون اللازم عليهم تاخير
الاستماع عن وقت حاجتهم لا حاجتنا فالصحيح في الجواب ان احتمال وجود المخصص منفي بالاصل وثانيها
انه يوهم العمل بالكل وهو مجمل وفيه منع فتحمل كلية واعلم انه كما جاز تاخير البيان والاسماع عن وقت
الخطاب يجوز التبعيض في التاخير ايضا بيانا واسماعا لعدم المانع ووقوعه في قيام وقيل لا يجوز لايجابه
الاغراء لايهامه العمل في الباقي والجواب قد سبق وكذا يجوز تاخير الرسول تبليغ الحكم المنزل اليه الى وقت
الحاجة لامكان المصلحة وعدم المانع وقد يمنع لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك والامر للفور
والا لم يفد فايدة جديدة لقضاء العقل بالضرورة بوجوب التبليغ عليه وفيه ان الوجوب الفوري
فايدة مع انه متعقب بقوله والله يعصمك من الناس فبيان العصمة مع التبليغ ايضا فايدة على ان
نزول الاية عندنا معشر الامامية في قضية خاصة **الفصل الثاني** في النص والظاهر والمأول والمحكم والمتشابه

منهاج قال والدي العلامة ره في يب اللفظان احتمل غير ما يفهم منه مرجوحا فظاهر ومساويا
فمجمل والا فنص والمشترك بين الاول والثالث محكم والمتشابه في المأول يقابلان الرابع والاول
اقول العقد المشترك بين الظ والنص ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه راجحا سواء كان مع المنع
عن ارادة الغير اولا وبعبارة اخرى ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه مرجوحا سواء بلغ المرجوحية
حد المنع ام لا ومقابل المحكم الذي هو المتشابه ما كان احتمال ارادة ما يفهم منه غير راجح او احتمال ارادة
غير ما يفهم منه غير مرجوح اعم من ان يكون مساويا او راجحا ومقابل الظ الذي هو المأول هو ما احتمل ارادة
غير ما يفهم منه احتمالا راجحا سواء بلغ حد المنع عن ارادة غيره ام لا وظهر من ذلك ان المتشابه القدر
المشترك بين السادس والثاني ما كان احتمال ارادة غير ما يفهم منه غير مرجوح سواء كان راجحا
او مساويا وبه صرح مد في يب وشيخنا البهائي في ذه والمراد بما يفهم منه ما يفهم منه لغة اي معنى
اللفظ ولذا عبر في يب بقوله معناه ومعنى احتمال اللفظ لغير معناه وعدمه هنا احتمال كون ذلك الغير
مراد المتكلم لا احتمال كونه موضوعا له للفظ وعدمه ولا احتمال كونه مما يجب على المخاطب حمل اللفظ عليه
وعدمه والتوضيح ان احتمال اللفظ لمعنى غير ما يفهم منه وعدمه يحتمل ثلثة معان احدها انه يحتمل
ان يكون له بحسب الوضع معنى اخر غير ما يفهم منه بوضع شخصي او نوعي مع قطع النظر عن ارادة المتكلم
وثانيها انه يحتمل ان يجب على المخاطب حمله على غير ما يفهم منه سواء كان موافقا لارادة المتكلم في
الواقع اولا وثالثها انه يحتمل ان يكون مراد المتكلم في استعمال خاص منه غير ما يفهم منه ليس المراد
الاول اذ مناط هذا التقسيم انما هو مراد المتكلم وايضا لو كان كذلك لزم انتفاء النص ولا الثاني
لاستلزامه انحصار الاقسام في النص والمجمل اذ كل لفظ يتكلم به اما يكون دليل على وجوب حمله على
معنى خاص اولا فالاول نص والثاني مجمل فتعين الثالث ولا يخفى ان تعريف المأول على ما عرفت
مخالف لظاهر ما ذكره الاكثر قال في تب بعد قوله وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر وان مرجوحا فالظ

المأول

١١٤

المأول وقال في ذه اللفظان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح مأول فان ظاهر
هذين التعريفين ان اللفظ المحتمل لخلاف معناه مرجوحا ظاهر ومأول لمعناه اي ظ بالنسبة الى المعنى الراجح
ومأول بالنسبة الى المرجوح وعلى ما عرفت والذي مر لا يكون اللفظ مأولا الا مع احتمال خلاف معناه
راجحا وما ذكره طاب ثراه اصح لانه يرد على ما ذكروه انه اذا كانت اية ظاهرة في معنى ثم ورد
خبر ان المراد منها غير ظاهرها ان يكون خارجة عن تلك الاقسام لانها ليست ظاهرة لاحتمال ارادة
غير ما يفهم منها راجحا ولا مأولة لعدم كون احتمال خلاف ما يفهم منه مرجوحا والحاصل انه يخرج
عن العشرة ما احتمل غير ما يفهم منه راجحا وايضا يلزم ان لا يكون مثل تلك الاية مأولا مع انه مأول
قطعا وايضا يلزمهم صحة اطلاق المأول على جميع الظواهر وان لم يعتبر واحد بغير ظاهرها ولم يبلغ خبر على ارادة
غير ظاهرها مع انه لا يصح قطعا فان قيل كل ما له معنى مرجوح يصح ان يقال هذا تاويله فيكون مأولا
بالنسبة اليه قلنا المراد انه لو حمل عليه ليس بمأول ولا لما ان يطلق عليه بالفعل فان قيل جميع
المجازات يكون مأولا على ما ذكره قدس سره مع انها ايضا منقسمة الى الاقسام الستة كما يأتي قلنا منع كون
انقسام الالفاظ اليها انما هو باعتبار افادتها المعنى المراد عند التركيب سواء كان حقيقيا مفهوما باعتبار
الوضع او مجازيا مفهوما باعتبار قرينة كلامية متصلة فلا يلزم ما ذكر نعم على ذلك يلزم ان يكون
المجازات الخالية عن القراين الكلامية بل المفهومة عن شيء خارج عما هو مدخلية في التركيب
مأولة وهو ملتزم وتحقيق المقام انه لا شك في ان لكل لفظ حال تركيبه معنى حقيقيا او مجازيا يفهم
منه بحسب اللغة عند هذا التركيب فاذا تكلم متكلم بذلك التركيب فلا يخ اما يوجد امر خارجي ودليل منفصل
عن التركيب مما لا ربط له بالتركيب يبين لنا ان الكلام ام لا وعلى الثاني يحمل اللفظ على المفهوم منه بحسب قواعد
اللغة ولا شك انها لا تفيد غير الظن غالبا ويلزمه احتمال ارادة غيره مرجوحا ويسمى مثل ذلك
ظاهرا وعلى الاول لا يخ اما يكون هذا الامر المنفصل مؤكدا للمعنى المفهوم منه بحيث يوجب الغاء
احتمال ارادة غيره فيجعل اللفظ نصا او مؤيدا لاحتمال المرجوح اما يكون الظن الحاصل منه كالظن
الحاصل من القواعد فيصير اللفظ مجملا او يترجح عليه فيجعله مأولا ومما ذكرنا ظهر ضعف ما قيل من
ان تقسيم اللفظ الى النص والظ غير صحيح لانه ان اعتبر بالنسبة الى الحاضرين في مجلس الخطاب ففيه ان
اللفظ ان تجرد عن القرينة ينقض في الحقيقة والا ينقض في المجاز وان اعتبر بالنسبة الى الغائبين
ففيه انه قلما يخلص من لفظ الا ويحتمل ان يكون رديف قرينة ووجه الضعف ظ ثم ان الظ من تضاعيف
كلماتهم وقوع الاختلاف في المراد من الاحتمال المأخوذ في حدود هذه الاقسام هل هو اللغوي
او العقلي فالظ من العميدي هو الاول وهو صريح شيخنا البهائي طاب ثراه في زبدته حيث قال
اللفظان لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فنص واما قلنا ان كلام الشيخ صريح مع ان قوله لغة يحتمل ان يكون
قيدا للفعل الاخير لتصريحه في الحاشية بكونه قيدا للاحتمال وبعدم ارادة الاحتمال العقلي وبه
يتم او يصح كلام بعض اهل ايضا ولا يخفى ان الاحتمال وعدمه لغة يحتمل معنيين احدهما وهو الظاهر

ان ارادة غير المفهوم منه مجحف فى اللغة او غير مجوز يعنى ان بعد ملاحظة قواعد اللغة يكون اللفظ بحيث
يحتمل الغير او لا يحتمل وثانيها ان يكون اللفظ بحيث اذا سمع المخاطب كان محتملا لغير ما يفهم منه او غير محتمل
من جهة التفاهم من غير التفات الى القواعد ومراعاتها وان كان فى الواقع مرتبا عليها ومرجعه الى الثانى
ولا يصح شئ منهما اما الاول فلان معنى الاحتمال وعدمه ح هو الموافقة لقواعد اللغة وعدمها ولا نم ذلك
انحصار الاقسام فى النص والمجمل وايضا مقتضاه ان تعيين معنى اللفظ باستعمال القواعد اللغوية يجعله
نصا مع انهم اجمعوا على كونه من الظواهر واما الثانى فلانه قد يتبادر من كلام معنى ولا نم بعد الالتفات
الى القواعد يحصل الشك او يصرح المتكلم بان المراد غير ما يفهم واللفظ ليس بنص ح قطعا مع ان مقتضى
التعريف ح كونه نصا وقد يتوهم ان المراد الاحتمال العقلى وعدمه وفيه ان الاحتمال العقلى قائم فى اكثر النصوص
والقول بان المراد الاحتمال العقلى وعدمه بحسب قواعد اهل اللغة راجع الى الاحتمال اللغوى بالمعنى الاول والصواب
ان يقال المراد باحتمال غير ما يفهم بعض العلم بخلافه سواء كان علما عقليا او عاديا او شرعيا فيدخل فيه
الاحتمال العادى ايضا والمراد به ما يمكن حمل اللفظ عليه وارادته بحسب عادة الناس وطريقة محاورات
العرف ولم يجر عادتهم فى محاوراتهم على خلافه فمعنى التعريف ان الظاهر هو ما لم يعلم بالعلم العقلى والعادى
او الشرعى علم ارادة غير ما يفهم منه مع رجحان ارادة ما يفهم منه والنص ما علم باحد الوجوه علم ارادة
الغير وهكذا سائر الاقسام وههنا فوائد ينبغى التنبيه عليها الاولى اعلم ان تقسيم اللفظ الى هذه الاقسام
ليس مختصا بالنسبة الى المعنى الحقيقى بل المجاز ايضا يتقسم اليها فان المجازات مع القرائن قد يفيد القطع بواسطة امر
خارج وقد لا يفيد الا الظن وقد يكون مجملا ومأولا ولكن يرجع المأول الى المجاز الذى لم يكن قرينته معه
والى هذا اشير ما قيل من انا ان اردت جعلت المجازات كلها من الاول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة
سواء كان تمام القرينة او قائمة مع ملاحظة الهيئة التركيبية لكون ظاهرا او نصا ومع قطع النظر عن القرينة
مأولا وقال بعض معاصرينا فى بحث الظاهر والمأول بعد تقريرهم فى بحث المحكم والمتشابه بان المجاز ايضا
ينقسم الى هذه الاقسام ان التحقيق ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن
به وعلى هذا فاليد فى الاية ليست بمجاز بل هى ظاهرة فى معناها الحقيقى عند عامة العرب محمولة على خلاف
ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل العقل الى ان قال وعلى هذا فكل المخالفات التى لها ظاهر وتأخر
بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكل العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها واطلق عليه المجاف توسعا اقول
فيه منافاة لما صرح به فى بحث المحكم والمتشابه انه يلزمه ان يريد الاستعمال الصحيح على الحقيقة والمجاز
وهو خلاف ما اجمعوا عليه فانه فى المستعمل فيه فى المأول اما هو الموضوع له فيكون حقيقة وظاهر الاماوكا
او غيره فيكون مجازا ولم يقل احد بان الاقتران بالقرينة جزء حقيقة المجاز بل ولا شرطا نعم شرطها وجود القرينة
عند الحاجة الثانية اعلم انه قد يختلف المنصوصية والظهور فى عرف الفقهاء امور اضافية فتراهم يسمون
الخاص نصا والعام ظاهرا بل قد يطلقون القطعى على الخاص والظنى على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة
الى ما تحته مع احتمال الارادة المجازية فى الخاص ايضا فالمراد المنصوصية بالنسبة الى العام الثالثة اعلم ان تعاريف هذه

الاقسام

١١ ٥

الاقسام انما هو على مصطلح القوم واما ان المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين فى الكتاب العزيز هل هو ماذكر ام غيره
واتحاد عرف الشارع مع المتشرعة فغير معلوم مع انهم ذكروا ان المحكم المذكور فى القرآن لمثره واختلفوا فيها فقال (معانى)
السيد الصدر ان المعلوم عند ناساواة المحكم للنص واما شموله للظاهر فلا ولا يظهر ايضا من الاحاديث الواردة
فى تفسيره هذا الشمول ونقل عن الشيخ الفاضل حسين بن شهاب الدين العاملى انه قال ان المفهوم من
الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى ثم نقل تعاريف
له منها انه ما اتضح معناه وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان متضمنا
لترتيب الافادة اما مع تأويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط والمتضمن وهو المعنى اللغوى كما صرح به فى
مجمع البحرين وقال شيخنا المطبرسى وقيل فى المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد منه بظاهره
من غير قرينة تقترن اليه ونقل صاحب الفوايد الطوسية عن بعض الفضلاء عنهم ع ان المنسوخات من
المتشابهات والمحكمات من الناسخات وبالجملة تعيين المراد بالمحكم والمتشابه المذكورين فى الكتاب مشكل
بل القدر المعلوم ان النص الغير المنسوخ محكم وان المجملات متشابهات ولكن لا يضر ذلك فى القول بحجية
ظواهر الكتاب اذ لم يثبت وجوب الاقتصار فى العمل بما علينا انه من المحكمات او المنع عن العمل بغيره كما يلتقى
الرابعة التأويل على ثلثة اقسام القريب والبعيد والمتعسف وتختلف قربا وبعدا باختلاف المتشابه
والمحنقة فى بعض الظواهر تأويلات بعيدة من دون دلالة مرجحة الخامسة بعضهم ذكر لكل من هذه
الاقسام امثلة لا يكاد ينطبق على التعاريف كما يظهر للناظر فيها ولا فائدة فى ذكرها كثيرا الفصل الثالث عشر
فى المنطوق والمفهوم سواح المنطوق فى الاصطلاح يطلق تارة على ما يدل عليه اللفظ مطابقة
او تضمنا ويجعل المدلولات الالتزامية باجمعها من المفهوم وبهذا الاصطلاح جرى البيضاوى فى المنهاج
وكل من خصه بالصريح وعرفه بانه ما دل عليه اللفظ بحيث دلالة الكتبة واخرى على معنى يثبت به حكم لذات
حال المذكور وبعبارة اخرى ما من شانه ان يكون حكما من احكام شئ من كونه وحالا من حالاته وكتب
المراد ان هذا الحكم لما هو المنطوق كما توهم بل هو المدلول الذى يكون حاصر هذا الحكم والتعريف
الذى ذكره الاكثر وهو انه ما دل عليه اللفظ فى محل النطق وان كان ظاهرا لانطباق على الاصطلاح الاول
بان يراد من كونه فى المدلول محل النطق كونه داخلا فى الموضوع له ولكن سياقهم لمحل النطق يدل
على ان المراد هو الثانى قال العضدى المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق اى يكون حكما للمذكور وحالا
من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا وقريب منه كلام والد العلامة طاب ثراه فى الكتابين
ولكن ارادة هذا المعنى من الحد يحتاج الى ارتكاب تكلف وكان هذا التعريف ناش على الاصطلاح
الاول وذكره من جرى على الثانى بغفلة ثم فسره بما يجعله منطبقا عليه اولا ولى على الثانى ما مر من انه
مدلول يثبت به حكم وحال للمذكور فان قيل المفهوم فى ان جائك فاكرمه اما عدم الوجوب وهو
للاكرام او عدم وجوب الاكرام وهو لزيد وكلاهما مذكوران قلنا الحكم عدم وجوب الاكرام
لزيد الغير الجائى وهو غير مذكور والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق ثم انهم قالوا ان كلا من المنطوق

صحيحه

ا المفهوم على قسمين اما المنطوق فصريح وغير صريح مطابق او تضمن وغيره التزامي اقتضاء او ايماء او اشارة
واما المفهوم فمفهوم موافقة ان كان حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا ومفهوم مخالفة ان لم يكن
كذلك وبذكر هنا اقسام الغير الصريح ومفهوم الموافقة في بحث القياس ومفهوم المخالفة ههنا قبل تقسيم غير المنطوق
الصريح الى المنطوق الغير الصريح والمفهوم وجعل بعض اقسامه من الاول وبعضه من الثاني لابد وان يكون
مستندا الى فرق ولا شئ يصلح له اذ ما يصلح اما اللزوم وعدمه وهو فاسد لثبوت اللزوم فيهما اذ لو انتفى
في احدهما لم يفهم المدلول لانتفاء الوضع بالفرض واما نحو اللزوم فانه ربما يتوهم ان اللزوم بين الموضوع له
المنطوق الغير الصريح بين بالمعنى الاخص او الاعم وبينه وبين المفهوم غير بين وهو ايضا باطل لتحقق التخلف
غالبا اما في المنطوق فكما في قوله رفع عن امتي الخطاء حيث جعلوه من المنطوق الغير الصريح ولا يلزم من
تصور رفع الخطاء رفع المؤاخذة عنه ولا من تصورهما الجزم باللزوم واما في المفهوم فكما في قوله ثم اتموا الصيام الى
الليل فان العقل بعد تصور المنطوق يجزم بعلم وجوب الصوم في الليل وعلى هذا فالصحيح اما تخصيص
المنطوق بالصريح او تخصيص المدلول بالمنطوق ورده والذي العلامة طاب ثراه بابداء الفرق بامر
ثالث وهو كون المدلول حالا للمذكور وغيره كما هو المستفاد من تعريف المنطوق والمفهوم فالاقتضاء والايماء
والاشارة اما يعتبر حكما للمذكور فيكون من الاول او لغيره هو الثاني فلا يخرج بذلك من الحالتين وان
خرجت عن المنطوق وامكان تاتي الاعتبارين في بعض امثلتها غير قادح لان لكل منهما ما يخصه فان جعل
الحكم حرمة الضرب كان منطوقا وان جعل نفس الحرمة وابديا اثباتها للضرب كان مفهوما اقول هذا الفرق ذكره
جماعة اخرى ايضا وهو ايضا لا يتم اما اولا فلاستلزامه ان يكون ثبوت الحكم الثابت للعام الافرادي لكل
فرد منه بالمفهوم وهو مما لم يقل به احد بل يكون ثبوت جميع الاحكام لخصوصيات الموضوعات بالمفهوم واما
ثانيا فلانهم يصرحون بان المفهوم المخالف اقسام ويعدون من مفهوم الشرط والصفة والغاية واخواتها
مع انه لو كان المفهوم ما ذكره كان حكما لغير مذكور لم ينحصر فيها بل لم يكن محصورا لان كل شئ يثبت له حكم او حال
يثبت للازمه غالبا واللازم غير مذكور فلا وجه للحصر والتكلم في هذه الاقسام خاصة واما ثالثا فلان جميع
اصل الاقسام الثلثة للمنطوق الغير الصريح يمكن فيها اعتبار الحكم لغير المذكور كما يمكن فيه اعتباره للمذكور وكل
قسم من اقسام مفهوم المخالف يتحقق فيه الاعتباران ايضا فلا وجه للفرق واما رابعا فلان دلالة ان جاء
زيد فاكرمه على ثبات عدم الوجوب للاكرام مفهوم مع انه حكم للمذكور وبالجملة هذه الفرق لا يفهم من ظاهر
فادها يشعر وان استعمال الاسم والظاهر انها فاتت من بعض العامة وتبعهم غيرهم من غير تامل ويمكن الفرق
بكون اللزوم مدلولا بينا خاصة اي كان اللزوم في مجرد الفهم من اللفظ وغيره والحاصل الفرق باللزوم الوضعي وغيره
ويجعل المفاهيم من الاول وان يتحقق غيره ايضا وغيره من الثاني ولم يشعر به تعريف المنهاج للمفهوم وهو ايضا وان
لا يخرج عن مناقشة الا انه اقرب بالصواب واذا لا فائدة مهمة في تحقيق الفرق فالاقتصار على ما ذكرناه اولى
منهاج
ياتي البحث عن مفهوم الموافقة في باب القياس واما المخالف فلم اقسام ياتي ذكرها فقالوا ان شرطه بجميع اقسامه
ان لا يظهر خروجه مخرج الاغلب ولزوم المنطوق في الدلالة ان لا يظهر للتقييد فائدة غير التخصيص كاغلبية او
لتعم خروجه وصدوره لسؤال او حادثة او بعد نفي بخوف او جهالة او تحقق اولوية ومساواة في المسكوت

او بعدم

اوتقدم حكم او اقتضاء حكم لطلبه وتحقيق اتمام المقام يتوقف على بيان وجه اشتراط ذلك وان الشرط هل هو العلم
بانتفاء فائدة اخرى او يكفي عدم العلم بها واذا تحققت فائدة اخرى واحتمل ان يكون الفائدة التخصيص فهل
يعتبر المفهوم ام لا وصرح بعضهم بان احتمال فائدة اخرى يسقط المفهوم ولازمه عدم حجية مفهوم اصلا سيما
في كلام الشارع اذ الاحاطة بجميع الفوائد ثم العلم بانتفاء غير واحد منها متعذر غالبا وصرح بعض اخر انه
يكفي عدم العلم والظن والذي العلامة طاب ثراه في تهذيب ومن شرح العضدي وغيرهما انه اذا كانت هناك
فائدة اخرى واحتملت كونها موجبة للتخصيص يسقط المفهوم ولبيان ذلك نقدم مقدمة هي ان
كل شئ يفهم من لفظ يكون هذا اللفظ دالا عليه ويكون دلالته عليه لفظية ثم الدلالة اللفظية اما عقلية او وضعية
العقلية ما حصلت بعد سماع اللفظ بمجرد تحليل عقلي وهي على قسمين احدهما ما يدل عليه اللفظ لا باعتبار معناه بل من حيث هو
كدلالة اللفظ على اللافظ وثانيهما ما يدل عليه باعتبار معناه كدلالة وقوع النار على القطن على انه احرقه ودلالة وجوب
ذي المقدمة على وجوب المقدمة والوضعية على اقسام لانها اما يكون بوضع اللفظ لشئ او لشيئين معا فيفهم احدهما او
وضع اللفظ لهما او لشئ مقيدا بكونه مع شئ اخر بان لا يكون القيد داخلا في الموضوع له وفرضنا من هذا القسم ما لا يكون
القيد لازما نفس امري للمقيد والا لادخل في القسم الثاني من الاول بل يكون اللزوم في مجرد الدلالة بان يقيد الواضع شيئا
لاخر غير لازم له ويضع اللفظ للمقيد بشرط القيد او كثر الاستعمال في المقيد بشرط القيد الى ان يحصل التبادر اذا
عرفت ذلك فنقول ان المفاهيم المبحوث عنها مفهومة من الالفاظ عند من يقول بحجيتها ودلالتها عليها دلالة
لفظية والظاهر انها ليست من القسم الاول من الاول ولا من الاول من الثاني فبقي انها من الثاني من الاول كما ذهب اليه
بعضهم بان يكون اللفظ موضوعا للمنطوق ويحكم بواسطة الدليل العقلي بلزوم المفهوم له في المعاملة او من احد
القسمين الاخيرين من الدلالة الوضعية كما هو صريح بعض اخر بان يكون الهيئة التركيبية موضوعة للمنطوق والمفهوم
او المنطوق بشرط المفهوم فعلى الاول يجب في اعتبار المفهوم العلم بعدم فائدة اخرى للتخصيص ويضر احتمال وجودها
ولذا ترى جماعة يردون المفاهيم في الاستدلالات الفرعية بتجويز فائدة اخرى ووجه ذلك ان الدليل العقلي
الذي يستدلون به على اعتبار المفهوم بان تخصيص المذكور بالذكر لابد وان يكون لمخصص لبطلان التخصيص
بلا مخصص والترجيح بلا مرجح والمفروض انتفاء مخصص اخر سوى التخصيص الحكمي بالمذكور فيكون مخصصا به ولا شك ان
هذا انما يتم على فرض العلم بعدم سبب اخر للتخصيص لابطال الاحتمال الاستدلال فان قلت يمكن نفي احتمال فائدة
اخرى عند احتمالها ونفي كونها مخصصة عند وجودها بالاصل قلنا الاصل عدم اعتبار المفهوم ونفي التكلم
الحكم عن المسكوت ايضا وعلى الثاني يكفي عدم العلم بفائدة اخرى وبايجابها التخصيص على تقدير تحققها
ووجهه انه على هذا يكون اللفظ موضوعا للمنطوق والمفهوم او بشرطه فيكون حقيقة في ذلك واللفظ يحمل
على الحقيقة الا مع القرينة الصارفة والتخصيص لاجل فائدة اخرى وان كانت قرينة ولكن تحقق هذه القرينة
يتوقف على العلم بفائدة اخرى وبكون التخصيص لاجلها ثم الدلالة هل هي عقلية حتى يضر الاحتمال او وضعية حتى
لا يضر الحق ظهور كونها وضعية اذ لو كانت عقلية لما دل لفظ على مفهوم اصلا اذ ليس موضع الا ويحتمل
ان لا يكون التخصيص لا ملا نعلمه وما قلناه لارادة المتكلم مع ان الذهن يتبادر الى المفاهيم ويفهمها اكثر او يعتبر

عقلية

وقد يطلق على ... الوضعية ايضا

اخرى لاشك انه اذا سأل سائل عن ثوب هل هو طاهر ام لا فاجاب بانه ان لم يلاق عذرة الحمام فهو طاهر
يفهم منه انه ان لاقاها نجس ويتبادر ذلك الى الذهن قطعا ولا شك ان الدليل العقلي غير جار فيه لاحتمال ان يكون
المخصص امر لا نعلمه فلا يكون عقلية بل يكون وضعية وسياتي زيادة بيان لذلك وانه من اى القسمين الاخيرين من
الوضعية هذا ثم اعلم ان مرادهم من حجية المفهوم على ما حيث يقولون بثبوته اى نفهامه وعلمه ولا فيعلم
الثبوت فلا كلام في حجيته في ذلك لانه لا شك في انه اذا كان حكم ايجابي او سلبي مفهوما من كلام الشارع يجب اتباعه
باى دلالة حصل منه نعم قد يحصل النزاع في الانفهام فلو سلم كون انتفاء الحكم عن المسكوت مفهوما منه لا يكون
نزاع في حجيته بل النزاع في كونه مفهوما فمعنى قولهم مفهوم الشرط مثلا حجة انه هل يفهم من الجملة الشرطية ذلك ام لا
منهاج اختلفوا في حجية مفهوم الشرط اى مفهوم الجملة الشرطية سواء كانت عقيبة لادوات الشرط نحو ان و
اخواتها او كان بلفظ الشرط نحو اكرم زيدا الشرط مجيئه بل كلما دل على التعليق صريحا او متضمنا فالاسماء
المتضمنة لمعنى الشرط كالحروف نحو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم والحاصل
مفهوم الجملة التعليقية فذهب الاكثرون من اصحابنا ومنهم الفاضلان ومن العامة الى انه حجة واختاره السيد
من العلماء وتوقف الشيخ في العدم بل توقف في جميع المفاهيم والحق ما ذهب اليه الاكثرون من الامور البديهية
ان السامع اذا سمع قول القائل ان لم يلاق ثوبك عذرة الحمام فهو طاهر يتبادر الى ذهنه انه ان لاقاها فهو نجس
وكذلك المتبادر من قولك اذا جاءك زيد فاكرمه اوكرمه بشرط مجيئه انه اذا لم يجئ لا يجب اكرامه ويجب حمل اللفظ
على المتبادر وبضميمة اصالة عدم النقل في الهيئة التركيبية يتم المطلوب واستدل ايضا بوجوه اخر ضعيفة منها ان
الحكم المعلق على شيء مذكور اما يكون بصريح الشرط او بواسطة ادواته ولا شك في كون الاول شرطا لغويا
فلا بد من انتفاء المشروط بانتفائه لانه معناه وكذا الثاني لمساواة صيغة الشرط للفظه عرفا فان قولنا
ان دخل زيد في الدار فاكرمه مساو في المعنى مع قولنا اكرمه بشرط دخوله يعني ان اهل العرف يفهمون منهما معنى
واحدا ويحكمون باتحادهما معنى ولا ريب ان المفهوم من الثاني انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فكذا الاول ولو كان
علم النقل يثبت المساواة لغة ويتم المطلوب وفيه انه ان كان مبنى الدليل على ان المتبادر من الجملة الشرطية مطلقا
سواء كانت متضمنة للفظ الشرط او لادواته انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فهو يرجع الى الدليل الاول وان
كان مبناه على ان الجملة الشرطية مطلقا لكونها شرطية والشرط معناه ما ينتفي المشروط بانتفائه فيلزم ذلك
فهو خلط بين اصطلاح الاصولي والنحوي في الشرط واثبات معنى الشرط على الاول في الجملة الشرطية على الثاني وهو
غير صحيح فان الشرط والجملة الشرطية في اصطلاح النحاة ما تلا حرف الشرط وما علق عليه جملة وجوده بلفظ
الشرط او بادواته او بغيرهما وفي اصطلاح الاصوليين الشرط هو ما ينتفي المشروط بانتفائه ولا يتلزم في
وجود المشروط والكلام في اصطلاح النحاة ويكون مبنى الدليل على اصطلاح الاصولي فيمنع كون الشرط
بمعنى النص لادواته بهذا المعنى وان كان البناء في ما يتضمن ادوات الشرط على الاول وفيما يتضمن لفظه على
الثاني فالاول يرجع الى الدليل الاول والثاني وان لم يكن فيه خلط الا ان في كون معنى الشرط ذلك
مطلقا حتى في عرف الشرع كلاما وقد يورد على هذا الدليل ايضا بان الغالب في اداة الشرط في الاحكام ورود

للمسئلة

١١

للسببية فلا يكون الجمل الشرطية بادواتها مساوية لما يتضمن لفظ الشرط في المعنى وفيه مضافا الى ان الغير منافية للكلام
بل يؤكده انه ناش من الخلط المذكور ومنها انه لو لم يدل الشرط على مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لم يكن لتخصيص
الشرط بالذكر فائدة وكان مثابة قولنا الانسان اذا كان ابيض لا يعلم الغيب واذا كان اسود لا يبصر اذا نام لان
المفروض انتفاء غير فائدة تخصيص الحكم بالمذكور فيحمل الحكم بلا دلالة عليه صونا للكلام البليغ عن اللغو وهذا يجري
في كل المفاهيم حتى اللقب وقيل الا اللقب لانه لو اسقط اختل الكلام وقيام غيره مقامه لا محالة تبرده فان قيل
فائدته دفع توهم التخصيص قلنا لو كان اللفظ عاما بعد التقييد وليس كذلك بل يكون التوهم في الطرف الاخر وفيه
ان هذا الدليل لا يثبت المطلوب الا في موضع لم يحتمل فائدة اخرى اصلا بدليل عقلي ونقلي او قرينة حالية او مقالية فلا
يثبت به قاعدة كلية هي حجية مفهوم الشرط بل الظاهر ان الخصم لا ينكر الحجية في مثل هذه الصورة بل هذا لا يختص بهذه المواضع
المعدودة بل كل مقام لا يحتمل الا فائدة خاصة يحكم بها وان كان لقبا وهذا في الحقيقة ليس قولا بالمفهوم مع انه لا يكاد
يتحقق موضع لم يحتمل فائدة اخرى فان الفوائد ليست محصورة حتى يمكن نفي الجميع بل منها ما لا يخطر ببال السامع
ومن اين حصرت الفوائد حتى يحكم بانتفاء الجميع فان قلت انها تنفى بالاصل قلنا الاصل عدم ملاحظة هذه الفائدة
ايضا بل الاصل عدم جميع الفوائد الاخر ليست كلها مخالفة للاصل بل يحتمل ان يكون بعضها امورا عدمية كعدم
الاحتياج الى حكم المسكوت او عدم الالتفات اليه وامثاله ومنهم من قرر الدليل هكذا كل متكلم عاقل عكنه تادية
مراده بلفظ مطلق اذا عبر عنه بمقيد يعلم انه اراد ان يفيد فائدة لا يصلح المطلق لافادتها فح نقول لا يخ اما ان
يكون الجملة الشرطية بحيث لا فائدة له سوى الفائدة التي كلامنا فيه بدليل فلا شك في حصول القطع بارادتها او
يكون هناك فوائد ولم يفهم من تخصيص احدها بالارادة فنقول انا وان راينا في كلام العرب الجمل
الشرطية تختلف لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفاءه غير ملزم
لانتفائه وفي بعضها مساو له يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوق ومن عدمه عدمه وهو المعنى
المفهوم مع اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم وكان التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في المتلازم
اكثر منه في الاول لا بحيث جعلت الكثرة سببا للتبادر المساوي اولا زمه بل علمناه عن القرينة في اغلب افراد التركيب
الشرطي فاذا سمعنا بعد ذلك جملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل الظن بسقوط
علم جعلها خلوها عن الفائدة اصلا او ندرته انه من القسم الغالب وفيه ان هذا الدليل على فرض تماميته لا يفيد العلم
الشارع لان حصول هذا الشيوع في عصره غير معلوم والاصل تاخره مع ان حجية مثل هذا الظن وكونه مناط
الاعتبار غير ثابت بل خلافه ثابت ومنها السؤال عن علة القصر مع الامن والجواب بكونه صدقة من الله جل شانه
فلولا اعتبار مفهوم الشرط لما فهم السائل ولما اقره النبي صلى الله عليه فان قيل لعل فهم السائل كان لاستصحاب الاتمام قلنا
ذلك خلاف الظاهر مع ان اصالة القصر عندنا ثابتة وفيه ان الرواية ضعيفة غير ثابتة عندنا فلا يتم الاستدلال بها
احتج المخالف بوجوه الاول قوله سبحانه ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لو كان المفهوم حجة
لدل على عدم تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن مع ان حرمته مطلقا ظاهر واجيب عنه تارة بان الشرط هنا
ورد مورد الغالب في الغالب ان الاكراه يكون عند ارادة التحصن ويؤيده ان الاية نزلت فيمن يردن ويكرههن

المولى على الزنا واخرى بانه يجوز ان يكون الفايدة المبالغة في النهي عن الاكراه عند ارادة التحصن فانه اذا اكرهنه
مع تحصنهن فالمولى احق به وثالثة بان انتفاء التحريم مع عدم ارادة التحصن لانتفاء الاكراه وقد يقال مع عدم الارادة
لا يجب تحقق ارادة البغاء لجواز انتفاء الارادتين قلنا اذا المراد المولى يحصل الالتفات فيتحقق احديهما لا محالة
والاولى في الجواب ان الخروج عن مقتضى الحقيقة مع القرينة ليس بارجح بل هو مطلق الاستعمال الا يدل على
المقيم والثاني ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يقم مقامه بدل وقد يكون للشرط بدل او جوابه
انه ان لم يثبت شرط اخر فالاصل عدمه وليس هذا من باب اثبات المفهوم بانضمام اصالة عدم الشرط حتى يخرج من
باب دلالة اللفظ بل من باب حمل اللفظ على حقيقته بانضمام اصالة عدم التجوز وان ثبت وجود شرط
اخر فيكون الشرط احدهما كما ان الامر حقيقة في الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد يحملان
على التخيير الثالث ان قول القائل ان جاءني زيد فاكرمه لا تدل على نفي الاكرام على تقدير عدم المجيء بوجه اما المطابقة
والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة مجيئه وعدمه على تقدير عدمه وجوابه
انه يدل بالالتزام قوله لا ملازمة بين وجوب الاكرام الخ ان اريد عدم الملازمة بينهما في الخارج فمسلم ولكن لا يلزم
عدمها حتى يكون وجوب الاكرام في صورة المجيء لولا الجملة الشرطية فهو ممنوع لما ذكرنا من التبادر **منهاج** اختلفوا
في مفهوم الصفة اي تعليق الحكم على الذات موصوفة باحد الاوصاف سواء كان الوصف صريحا مثل في الغنم السائمة
زكوة او مقدرا كقوله عليه السلام لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا اذهب السيد والمحقق والعلامة وصاحب المعالم
بل اكثر اصحابنا الى عدم الحجية وهو مختار المعتزلة والحنفي وابن شريح والغزالي وامام الحرمين والقاضي وفاقا للاشاعرة
والشافعي والحنبلي والاشعري والبيضاوي والعضدي انه حجة ونسبه الى الشهيد منا في ذكرى واختاره والد العلامة
طاب ثراه ونسبه الى الشيخ طاب ثراه وفيه نظر فانه صرح على العدة بالتوقف كشيخنا البهائي وقال البصري ان كان
الكلام للتعليم او البيان فمفهوم الوصف فيه معتبر والا فلا ونقل العضدي عنه الاعتبار فيما كان ما عدا الصفة داخلا
تحتها ايضا وقيل انه حجة ان مفهوم العدد دون الصفة والحق عدم حجيته الا اذا كان التوصيف بلفظ الغير وكان الوصف
خصيصا بعبارة اخرى فكان يصح ذكر لفظ الا مقام الغير لنا اما على الاول فانه لو دل التوصيف على انتفاء الحكم عن غير محل
الوصف لكانت باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما انتفاء غير الالتزام فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة في الخارج
ولا في الذهن لا عقلا ولا شرعا ولا عرفا ولا دلالة بين ثبوت الحكم عند صفة وانتفائه عند اخرى اما انتفاء غير الاخير
فظاهر واما هو فلانه موقوف كما عرفت سابقا على ثبوت الوضع المنطوق والمفهوم او بشرطه وهو غير ثابت والتبادر
الذي كان يثبت به الشرط هنا غير متحقق الا ترى انه اذا قال عالج المريض المستسقي بالسقمونيا لا يفهم عدم معالجة غير المستسقي
به والا ترى انه اذا قال ان جاءك زيد فاكرمه ثم قال بعد ساعة ان لم يجئك زيد فاكرمه يعد الكلامان متناقضين
ويظن كون الاخير ناسخا للاول بخلاف ما اذا قال اكرم الرجل البصري ثم قال بعد زمان اكرم الكوفي فانه يعمل بالامرين
من غير خطور تناقض بين الكلامين واما عدم التناقض بين قولي القائل ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك
فاكرمه فانما هو لجعل كون العطف قرينة للتجوز ولم يتحقق فصل حتى يستقر الحقيقة في الذهن فبناية المعنى المجازي
واما اذا حصل الفصل وتستقر الحقيقة في الذهن فالتصريح يفيد التناقض ويعد ناسخا فان قيل نعلى هذا

يلزم عدم

يلزم عدم دلالة اعتق رقبة مؤمنة على عدم كفاية الكافرة قلنا نعم لا يدل عليه من جهة المفهوم كما توهم وكلام من جهة
الاجماع عليه كما هو المنقول عن المحقق فانه بل يدل عليه من جهة ان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف
شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل بالمطلق ترك للمقيد بخلاف العكس واما على الثاني فالتبادر فانه اذا
قال القائل الثوب الغير الملاقي للبول طاهر يتبادر منه نجاسة الملاقي له وكذا قوله عالج غير المستسقي بالسقمونيا
وكذا اذا قال اكرم الخياطين الغير البصريين واستدل على عدم الحجية مطلقا بوجوه منها ما ذكرنا لاثبات الجزء
الاول وفيه ان الملازمة في الموصوف بالغير ثابتة كما ذكرنا ومنها انه لو ثبت المفهوم لثبت في الخبر لانه
لو قال في بلد تار رجال علماء لا يدل على عدم الجهال فيه واجيب بالتزامه والتخلف في بعض الموارد لقرينة
من خارج ومنها انه لو صح لما جاز التصريح بخلافه كما في مفهوم الموافقة لا يصح ان يقال لا تقل لهما اف واضربه
فانه يعد مستهجنا وقبيحا وانما قلنا انه لما جاز لاستلزامه التناقض فان كل مفهوم كالمناقض صريح منطوق الاخر
ولانه يكون التقييد بالوصف صريحا خاليا عن الفايدة واجيب بانه يصرف الظواهر عن معانيها بالدليل والتصريح
بالخلاف دليل فلا يلزم تناقض ثم مفهوم الموافقة لما كان من القواطع لان اللزوم فيه عقلي لا يجوز التخلف لم يجز
التصريح بخلافه اقول لو قرر الدليل هكذا لو ثبت المفهوم لتبادر التناقض من التصريح بالخلاف بعد فاصلة لا
شك انه اذا كانت القرينة منفصلة لا بد من خطور التناقض بينهما وبين ما سبق من الكلام حتى يعرف عن
ظاهره وحقيقته ويصار الى المجاز ولكن لا يخطر تناقض بالبال ثم كما اشرنا اليه ولكن السر من ذلك بما هو في غير
الموصوف بالغير ومنها انه لو ثبت المفهوم لزم التعارض عند ثبوت خلاف المفهوم من دليل خارج بين المفهوم
وذلك الدليل كما في قوله تعالى لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة والتعارض خلاف الاصل وفيه انه غير ضائر مع قيام الدليل
عليه احتج القائل بحجيته مطلقا ايضا بوجوه الاول التبادر ولذا تشنعوا بقبح مثل السلم يا كلو الميت اليهودي لا تبصر
والاسود لا يعلم الغيب ولولا تبادر الاختصاص لما توجه الذم واجيب بمنع التبادر واما قبح المسلم يا كل وامثاله فا
لتشنيع عليه وتقبيحه لاجل انه من باب توضيح الواضحات اقول الاولى ان يجاب عن الاول بمنعه بانه ان اريد ان
التقبيح على نفي الحكم عن غير محل الوصف فممنوع فانه لا يقبح لم نفت الاكل عن غير المسلم وعدم الابصار عن غير
اليهودي ولو قيل ذلك لجاز له ان يقول ما نفيت الحكم عنه وان اريد ان التقبيح على ذكر الموصوف فمسلم ولكنه
اعم من ان يكون لاجل انه ينفي الحكم عن غير المذكور او لكونه لغوا بلا فايدة فمن هذا يبلغ الاستشهاد به ثم
القائل الاطلاع الذي ونه عرفت معناه من حيث انه ليس من الواضحات والثاني اشعار الترتب على الوصف
بالعلية كما يأتي في مبحث القياس وفيه ان مجرد الاشعار غير مفيد وحصول العلم والثالث قول ابي عبيدة
في مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عقوبته وقوله مثله حجة في المقام وجوابه ان ابتنائه على اجتهاده ممكن
وجعله خلاف الظاهر لا وجه له اذ لا وجه لظهور كونه اخبارا مع انه معارض بما يأتي من قول الاخفش والقول بانه
منه غير ثابت مشترك فان القولين منقولان عنهما بحروا حدمن العامة وقيل الاثبات مقدم على النفي قلنا قول
الاخفش ايضا اثبات فلكن يلزمه النفي والرابع ما مر من لزوم اللغو لولاه وقد مر جوابه من ان احتمال فائدة اخرى
قائم فلا لغو نعم لو ثبت في موضع انتفاء قرينة حالية او مقالية او دليل اخر انتفاء جميع الفوائد الاخر فنحن نقول باعتباره

المفهوم فيه ولكن ليس ذلك سئلة حجية مفهوم الوصف فالحاصل ان الدعوى ان كانت حجية مفهوم الوصف في كل مكان لم يثبت
فيه فايدة اخرى فلا نسلمها وان كانت حجيته في كل موضع يثبت فيه علم فايدة اخرى فالحجية سلمة والمنكر لا يتحاشى عنه
ولكنه ليس اعتبار مفهوم الوصف بل ابداء فايدة اخرى مع انه لا تكاد توجد موضع يثبت فيه ذلك الا بقرينة فيخرج عن محل النزاع
قولا واحدا هذا كلامه وان التوضيح لتوي فايدة لذكر الوصف ولا يمكن فرض انتفائه في شيء من الصور بل قال الاخفش وجماعة
من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط سلمنا انها موضوعة للاحتراز لكنها موضوعة للتوضيح ايضا فلا يحمل
على احدهما بدون الدليل د الخامس انه لو لم يكن للحصر لزم الاشتراك ولم يفد الاختصاص وجوابه ان الواسطة
ثابتة ان جميع ما ذكر من اختلاف واختيار ودليل وايراد وسؤال وجواب جار في اللقبين بالتمر والحال
ايضا لكونهما وصفين ايضا **منهاج** مفهوم العدد ليس بحجة وفاقا للاكثر وقيل حجة مطلقا وقال والدي العلامة طاب
ثراه العدد ان كان علة للحكم افاد المخالفة في الاقل والموافقة في الاكثر والا لم يفد نفيا عما عداه ولا اثباتا وقيل الحكم
ان كان حظرا او كراهة افاد الاثبات في الزايد دون الناقص وان كان غيرهما فبالعكس لنا عدم المقتضي من وضع
او دليل على ثبوت الصفة احتج الاولون بما نقل من لزوم اللغو لولاه وبقوله صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين بعد نزول
قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وبانه لو لم يدل تعليق حكم على عدد على مخالفة غيره له فيه
لزم ان لا يحصل الحكم به لا ستلزامه تحصيل الحاصل في نحو قوله طهور اناء احدكم اذا ولغ الكلب فيه ان يغسله
سبعا لجواز ان لا يكون السبع مطهرة لان الطهارة ان حصلت بدون السبع لا تحصل بها لانه تحصيل الحاصل
ولا تحصل بالزايد ايضا لذلك ومن قال بان هذا الدليل يختص بالناقص فقد سهى والجواب عن الاول فقد مر
واما عن الثاني فبانه يمكن ان يكون مراده صلى الله عليه وسلم لا زيدن على السبعين لعل الله يغفر لهم حيث ان السكوت
عن الزايد لا ينفي الامكان والرجاء كما كان مع السبعين قبل نزول الاية لا انه يغفر الله لهم فالمفيد للتبدل
هو التاني مع انه لو تم لم يجر في الناقص واما عن الثالث فبانا لا ننكر انه يمكن ان يدل دليل خارجي في بعض
المواضع على مخالفة شيء لاخر في الحكم ولزوم تحصيل الحاصل دليل خارجي فليس هذا من باب مفهوم العدد احتج
والدي على الاول بزوال المعلول بزوال العلة وعلى الثاني باشتمال الاكثر على العلة والزايد لا ينافيه وعلى
الثالث بعدم المقتضي وفيه ان كل شيء اتصف بحكم ودل دليل على عليته فيثبت مخالفة ما لا يشتمل على العلة للمذكور
في الحكم وموافقة ما يشتمل عليه له فيه وان كان من الالقاب فلا يختص بالعدد مع ان مطلق الاتصاف لا
يدل على العلية لما يتصف به الاقل من المتصف والاكثر فلا يتحقق كون العلية مفهومة من الخارج ولا شك
ان الدال على المخالفة والموافقة المذكورتين هذا العلية لا انه مفهوم العدد على ان ما حكم به من دلالته على
موافقة الاكثر فيه انه ان اريد ان الحكم يتعلق بالاكثر ايضا فهو تحصيل الحاصل وان اريد ان الحكم يحصل بالعدد
المذكور والزيادة لا ينافيه فهذا ليس موافقة للاكثر مع الاقل احتج الاخير على ثبوت الحكم في الزايد ان كان حظرا
او كراهة دون الناقص بوجود المحرم في الزايد وعدم المقتضي في الناقص والثبوت في الناقص ان كان غيرهما دون
الزايد بوجود الناقص في ضمن العدد وعدم المقتضي في الزايد وفيه مضافا الى انه مستنبط من القراين
دون العدد ان ما ذكر ليس كليا فانه قد يتعلق الايجاب او الاستحباب بعدد ولا يتعلق بالناقص

بل يكون

بل يكون حراما كوجوب اربع ركعات في الظهر وحرمة ركعة فان قلت ان الركعة المتحقق في ضمن الاربع واجبة
قلنا كذلك فيما يتعلق به الحرمة فان الدرهم الواحد المتحقق في ضمن عشرة دراهم المنهي عن اعطائها منهي عنه
ايضا وقد يتعلق الحرمة بشيء ويتعلق الوجوب بالزايد كمثال الركعات **منهاج** مفهوم الغاية حجة
وفاقا للاكثر بمعنى ان تعليق الحكم على غاية سواء كان بالتصريح بها او بالاتيان بما يدل عليها يدل على مخالفة حكم
ما بعد النهاية لما قبلها والمراد ان يكون الغاية غاية للحكم دون ما اذا كانت غاية لبعض متعلقاتها
فانه راجع الى مفهوم الصفة وذهب السيد وبعض متاخري المتاخرين من اصحابنا الى عدم حجيته فهو مذهب
بعض العامة لنا اولا التبادر فانه لا شك فيه ان المتبادر من قول القائل كنت معه في هذا السفر
الى المنزل الفلاني المفارقة عنه بعده ولو قال احد كنا في سفرنا في الواصل الى موضع كذا يصح ان يقال له
حدث بعده او وجب بعيد لكم وثانيا ان المتبادر من قول القائل صم الى الليل وقم الى النهار ان اخر وجوب
الصيام والقيام الليل والنهار ولو لا مخالفة بعد الغاية لما قبلها لما كان اخرا اذ معنى كون شيء اخر الشيء و
انتهاء له انه يتم عند الوصول اليه والا لم يكن اخرا وانتهاء له فلو فرض ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية
لم يكن الغاية غاية وهو ينافي المنطوق والفرق بين ذلك الدليل وسابقه ان بناء السابق على تبادر
المفهوم من اللفظ من دون توسط امر اخر وبناء ذلك على دعوى تبادر كون الغاية اخرا وانتهاء للحكم
من اللفظ واستلزام كونها اخرا ونهاية للمفهوم فان قيل لو كان المتبادر هو كون الغاية اخرا وكان معنى
الاخر ما ينتهي اليه الشيء وينقطع عنه وكان معنى اخر وجوب الصوم الليل انه ما ينقطع الصوم عنده فقد
صار المفهوم من جملة المنطوق ولو كان معنى الاخر ما ينتهي اليه الشيء سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم المفهوم
قلنا المتبادر ان الغاية هي الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ما لا حظ ان ما بعد المنتهى مخالف
لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم لذلك ولكن يدل على كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله لانه المطلق
قيل لو كان عدم المخالفة خلاف مقتضى المنطوق فيلزم كون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم
مجازا قلنا نعم كذلك ولا نحذور فيه سوى ما قيل من انه لم يقل به احد فان ارادوا انهم صرحوا بكونه
حقيقة فهو ممنوع وان ارادوا انهم لم يصرحوا بالتجوز فهو غير ضاير مع كونه لازم لقولهم بحجية المفهوم فان
قيل اذا قال القائل سر من هنا الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد لا تجوز اصلا قلنا نعم
لكن لان المفهوم معتبر فيه لان هذا الكلام ومثله يتحد فيه المنازل في العرف فكانه قال وليكن المنزل
الاول الى البصرة والثاني الى الكوفة وهكذا قيل لا يلزم كون اخر الصوم مثلا اول الليل ان الصوم
الواجب بهذا الخطاب انتفاوه اول الليل فلا يستلزم عدم وجوبه بعده بل يمكن لمصلحة قلنا المتبادر
ان اخر وجوب الصوم من غير تقييد اول الليل الا ترى ان قول القائل كنت في راحة الى المنزل الكذائي
يتبادر منه انتفاء الراحة بعده مطلقا لا الراحة التي يخبر عنها بهذا الكلام قيل لا نم ان معنى تعليق
الحكم على الغاية انها اخر بل معنى قوله صم الى الليل اني لا اريد منكم الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر
اخره الليل وظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبية فيما

بعد قلنا هذا اليسر بتعليقنا الحكم على الغاية بل الغاية ح لبعض متعلقات الحكم الذي رجع الى التوصيف وبين فيه
وجوب الصوم في زمان عين اوله واخره وكلامنا في تعليق حكم على غاية دليل الكيد ومتابعيه وجوابه ظاهر ما رجع
الصفوى قد بيل ايضا بقوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت الاسراء
الى السماء وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة ولعل النكتة ان المعاين المحسوس في نظر الكفار انما كان الذي ذكر في
الاية وكان يمكن اثباته عليهم بما حصل بينهم لما شاهدوه كاخباره صلى الله عليه وسلم من عيرهم وعما وقع لهم في الطريق وكان يحصل
المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فما هو مقصود البيان لهم واما النقض بمثل قولهم ان وصل
فلان الى موضع كذا فقد بلغ الصوم اذ ليس المراد انه ان تجاوز عنه فوصل الى محل لبس ما مونا بل الامن يحصل
بعده فقد يدفع بانه ليس من تعليق الامن على الغاية بل جعل لبعض متعلقات الكلام معنى هذا حكم ما بعد الغاية
وقد وقع الخلاف فيما ايضا والخلاف فيها في انما هل هي داخلة في المعنى ام لا بل حكمها حكم ما بعدها فقيل بالدخول
مطلقا وقيل بعدمه كذلك ونسب في التمهيد والتحرير الى الاكثر وقال نجم الائمة انه المذهب وجعله ابن هشام الصحيح وفصل
ثالث فقال ان كان من جنس الاول فالدخول والا فلا رابع فالدخول ان لم يتميز حسا وعدمه ان تميز اختاره الرازي في المحصول
وقيل بالاجمال للاشتراك وقيل لعدم تعيين المعنى وقيل بالدخول مطلقا الا ان يفترق عن وهذا القول خامس بعد
الخامس احتج الاول بقوله نعم وايديكم الى المرافق وارجلكم الى الكعبين صلى الله عليه وسلم بان غاية الشيء منتهاه و
منتهى الشيء داخل فيه والاول يكن شيء وايضا طرفه وطرف الشيء داخل فيه والا لم يكن طرفه ويرد على الاول ان الاستعمال
هنا ايضا من الحقيقة لتحقق الاستعمال الاخر ايضا كما في قوله سبحانه فنظرة الى ميسرة واتموا الصيام الى الليل وعلى الثاني
ان فرقا بين منتهى الشيء وما ينتهي اليه الشيء والاول داخل قطعا التركيب كل شيء من مبدأ ومنتهى ووسط والنزاع
في الثاني استدل الثاني بالتبادر وبتصريح اللغويين واصالة عدم دلالة اللفظ على الدخول وعدم اراده المتكلم
اياه وبانه الاكثر عند القرينة والمشكوك يلحق بالاغلب ويرد على الاول منع التبادر فانه لا يفهم من قول القائل
كنت في البصرة الى الثلثا انه خرج قبل دخول الثلثا بل لا يبعد دعوى تبادر الدخول وعلى الثاني المنع ان اريد تصريح
الجميع وعلم الحجان ان اريد تصريح البعض لمخالفة بعض اخر وعلى الثالث ان اللفظ دال على معنى قطعا واراد المتكلم معنى
ايضا وهو اما الدخول او عدمه فنسبة الاصل اليهما على السواء وليس ذلك من قبيل المفهوم الذي لا يدل له لفظ خاص به وعلى
الرابع منع الاكثرية وعلى التسليم منع الالحاق واحتج الثالث بالدخول في احفظت القران الى اخره والخروج
في اتموا الصيام الى الليل وفيه اعمية الاستعمال والرابع بانه لو لم يتميز حسا كاليد والمرفق وليس بعض المقادير اولى
فليس تقديرها بخروج بقدر معين اولى من تقديره بما هو اقل او ازيد وفيه اولا ان هذا ليس من باب تعيين
معنى اللفظ وانما هو الحكم بالدخول من خارج وثانيا انه على ادخال شيء من النهاية بحيث يحصل العلم بغسل اليد
مثلا من غير غسل جميع المرفق من باب المقدمة احتج القائل بالاجمال للاشتراك باستعماله فيهما فيلزم كونه حقيقة
فيهما وجوابه قد سبق ولم اقف الفارق بين المقرون بمن وغيره على دليل ومن هذا يظهر ضعف ادلة جميع الاقوال
وان الحق هو التوقف لعدم تعيين المعنى **منهاج** لا ريب ان كل ما افاد الحصر يفيد نفي الحكم عما عدا المذكور
لانه معنى الحصر وانما الخلاف في بعض الالفاظ ان افادته الحصر هل هو بالمنطوق او المفهوم وفي اخراجها انه هل

يفيد الحصر

يفيد الحصر لا وعلى الافادة هل بالمنطوق او المفهوم فمنها الحصر بالا وبلا خلاف في كونه مفيدا للحصر و
لا ينبغي الريب في انه منطوق لان نفي الحكم عن غير المذكور هو معنى ما قبل الا وهو في محل النطق فان المراد
بالحصر بالا الاثبات بما للشيء بعد النفي عن الغير نحو ما زيد الا قائم فالمراد الحصر بها والا بل بكل ما يفيد معنى ما
والا بالا فقط ومنها الحصر بانما والخلاف فيه في الموضعين فذهب الاكثر الى افادته للحصر وهو مذهب
الشيخ والفاضلين والطبرسي ونجم الائمة والبيضاوي والسكاكي وذهب الامدي الى انه لا يفيده بل يفيد
تاكيد الاثبات واختلف الاولون فقيل بان الحصر مفهوم وقيل منطوق والحق عدم افادته له لعدم دليل
عليه احتج المخالف بالتبادر وبتصريح اللغويين فان ابا علي الفارسي حكى ذلك في كتاب الشيرازيات
عن النحاة وصوبه وبالاستعمال كقول الاعشى يخاطب العلقمة مفضلا عامر بن الطفيل عليه ولست
بالاكثر منهم حصى وانما العزة للكاثر فانه لو لم يحمل على الحصر لما حصل المقصود وبانه مركب من اثبات
ونفي فيجعل التركيب لا بد ان يكون كذلك لاصالة الحقيقة فاما ان يكون ان لاثبات المذكور وما لنفي غير المذكور
او بالعكس والثاني باطل اتفاقا فتعين الاول فهو معنى الحصر والجواب عن الاول منع التبادر فانه
لا يسبق الى الذهن من قولنا انما زيد قائم الا ما كان اثبات صفة القيام لزيد ولو قال احد انما يجب
عليك ذلك ثم ظهر وجوبه على غيره ايضا او وجدت غيره عليه لا يلتزم تناقضا او تعارضا نعم قد
يستفاد الحصر من شيء اخر ويكون الكلام مشتملا على لفظة انما فيظن استناده اليه كقوله انما الاعمال با
لنيات وانما وليكم الله وامثال ذلك فان الحصر فيها لاجل تعريف المبتدا والاخبار بما هو اخص
منه مفهوما كما يأتي ولذا يستفاد الحصر من قولهم الائمة من قريش نعم لما كانت لفظة انما موكدة تناكبا
الحصر معها ولذا يتوهم تفاوت بين انما الاعمال بالنيات والائمة من قريش وعلى الثاني منع تصريح
جميعهم ومنع حجية تصريح البعض مع مخالفة بعض اخر وعلى الثالث الاستعمال في غير الحصر ايضا كما في قوله تعالى
انما حرم عليكم الميتة وانما النسيء زيادة في الكفر وعلى الرابع منع كون ان للاثبات بل هو لتاكيد الكلام
نفيا كان او اثباتا ومنع كون ما نافية بل يجوز ان تكون كافة كما صرح به ابن هشام مع ان النافية لنفي
مدخولها وهو المذكور فصرفها الى نفي غير المذكور ليس حقيقتها ومنها الحصر بتقديم الوصف على الموصوف
الخاص ضرورة بل بتعريف المبتدا سواء كان صفة او اسم جنس وجعل الخبر ما هو اخص منه مفهوما علما
كان او غير علم نحو صديقي زيد والعالم بكر حيث لا عهد ولا ريب في افادته الحصر لان المتبادر
من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عنه الى غيره ولذا لو قال العلم علم الفقه يصح ان يقال ليس كذلك بل
علم التفسير ايضا علم فكلام في كونه بالمفهوم وهو ظاهر وقد استدل على افادته الحصر بانتفاء الجنسية والعهدية فتعين
العموم في الحصر والا لاخبر بالاخص عن الاعم ورد بجواز ان في العكس ايضا وباحتمال العهد الذهني اي الكامل
ودفع الاول بابداء الفرق بتعسفات والثاني بتكلفات مع ان اللام اذا خرجت عن حقيقتها
التي هي الجنسية جاز تجوز نحو لا يختص بالعموم ومنها عكس سابقه نحو زيد صديقي وصرح بافادته
الحصر صاحب المفتاح وبعض العلامة والايضاح واستدل عليه بما ذكر دليلا للاصل سابقا وقد عرفت ضعفه

مطلب

والتبادر غير ثابت فالحق عدم افادته الحصر منهاج لا حجية في مفهومي الزمان والمكان وفاقا للاكثر وقيل
حجة واختاره والد العلامة رح لبعض ما مر من التبادر وخلو التقييد عن الفائدة لولاه والتبادر مم
والفائدة غير منحصرة في ذلك كما مر واما عدم صحة البيع وغيره من العقود اذا قال الموكل بعه في يوم كذا او مكان
كذا وخالف الوكيل فلان التوكيل تابع للفظ مختص بما يدل عليه حيث ينحصر الاذن في ذلك ولا حجية ايضا
في مفهوم اللقب فاما قول الغزالي بكفر الدقاق وبعض الحنابلة بالعدم المقتضي ولا ابحار بكفر القائل زيد موجود
ومحمد رسول الله وتعزير القائل اني لست بزاني لاستفادة التعريض من الخارج ولنختم ذلك
الفصل بفوائد جمة الاول ذكر بعض المتأخرين ان ثمرة الخلاف في المفهوم مطلقا يظهر اذا كان مخالفا للاصل
نحو ليس في الغنم زكوة ان كانت معلوفة واما اذا كان موافقا له نحو في الغنم زكوة ان كانت سائمة فلا
لان نفي الزكوة عن المعلوفة مقتضى الاصل وقال ان دعوى حجية المفهوم انما نشأ من ذلك لكونه مركوزا
في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة في استدلالاتهم كلها من هذا
القبيل ولا يخفى ما فيه فان الثمرة في الموافق ايضا ظاهرة حدا فان القائل بحجية المفهوم يقول لك من الشارع
ههنا حكمين فلا يحتاج الى الاجتهاد محض في طلب حكم المعلوفة وكونه موافقا للاصل لا يكفي لا بعد استفراغ
الوسع وايضا من لا يقول بحجية الاصل فبالا تخصيص فيه بحكم بمقتضى المفهوم ان قال بالحجية بخلاف من لم يقل به وايضا
الاصل لا يصلح معارضا للدليل بخلاف المفهوم فان الدليلين ح يتعارضان و يحصل الحاجة الى الترجيح
و يرجع بعد ونه الى التوقف والتخيير الثانية قد يتوهم ان مفهوم قولنا ان جاء زيد فاكرمه انه ان لم يجئ
فلا تكرمه وهو باطل لان المفهوم رفع للحكم الثابت للمذكور عن غير المذكور ورفع الايجاب هو عدم
الوجوب لا الحرمة نعم اذا كان حكم المنطوق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة الثالثة قد ذكر جماعة
ان مفهوم كل غنم سائمة فيه زكوة انه كل معلوفة ليس فيه الزكوة فيصدق على تقديره وجوبها في بعض المعلوفة
وعدم وجوبها في شيء منها وان مفهوم بعض السائمة فيه الزكوة ان بعض المعلوفة ليس كذلك بل يلزم منه انه ليس شيء
من المعلوفة فيه الزكوة وان مفهوم لا شيء من المعلوفة فيه الزكوة ان شيئا من السائمة فيه الزكوة وقال صاحب
المعالم ان مفهوم كل حيوان ماكول اللحم سؤره طاهر انه لا شيء مما يؤكل لحمه كذلك ونقل مثله عن الشيخ ايضا
وقد يتصور لهما بان القول الاول كانه نشأ ممن جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق مع انه غير صحيح لاختلاف
الموضوع وتضادهما واما من اطلق النقيض على المفهوم فمراده انه رافع لحكم المنطوق والمراد رفعه عن غير
المذكور ثم استدل لتصحيح قول الشيخ بان الباعث على اختلاف حكم المذكور وغير المذكور هو القيد لئلا يعرى
القيد عن الفائدة فكلما لم يتعلق به القيد يتعلق به الحكم المخالف اذ لو لم يتعلق ببعض ما لم يتعلق به القيد
ايضا لم يكن للتقييد ايضا لم يكن للتقييد فائدة فان قلت الفائدة يحصل بالمخالفة في الجملة قلت فيبقى التعميم
متعلق بالجميع بلا فائدة فاقول الحكم في كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس هو وجوب زكوة الغنم بل وجوبها في الكل
فذلك الحكم مختص بالقيد وينتفي في جميع ما عداه مع ان مبنى ما ذكره على انحصار دليل المفهوم بفائدة القيد
وقد عرفت ضعفه بل ههنا كلام اخر وهو انه لا يتفرع المفهوم سوى الحكم مع الوصف في مفهوم الوصف والشرط

فيفهم من الشرط

١٢١

في مفهوم الشرط وهكذا كما هو مقتضى ادلة حجيته ولازمه ان يكون مفهوم كل غنم سائمة فيه الزكوة كل غنم غير
سائمة ليس فيه الزكوة واما تغيير الموضوع في التغيير بلا شيء من غير السائمة فيه زكوة فهو خروج قطعا عن المفهوم لكن ما
ذكرنا ظهر ان ما ذكروه لم ينشأ من جعل المفهوم نقيضا منطقيا واما ما ذكره في جواب فان قلت فلا يحصل له
اصلا كما لا يخفى ثم ان هذا المستدل ورد على قولهم مفهوم بعض السائمة فيه الزكوة ح انه ان اراد بكون
السائمة صفة لبعض الغنم لا للغنم فقط فمفهومه ان ليس في البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكوة واما ذكروه وان
اراد كون السائمة صفة للغنم ح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فمفهومه ح ان البعض الاخر من السائمة ليس
يجب فيه الزكوة اقول لا يخفى ما فيه اما اولا فلان المذكور في قولهم هو بعض السائمة لا بعض الغنم السائمة وهذا غير صالح
لان يراد به المعنى الاول واما ثانيا فلانه على جعل السائمة وصفا للغنم وقلنا ان مفهومه ان البعض الاخر من السائمة
ليس يجب فيه الزكوة فهذا مفهوم لفظ البعض الذي هو نوع من مفهوم العدد او اللقب وليس تعرضا لمفهوم الوصف
ونظر القائل الى مفهوم الوصف وكذا في الشرط والحاصل ان ههنا مفهومين احدهما مفهوم لفظ البعض
لو قلنا به والاخر مفهوم الوصف او الشرط وتخصيص المفهوم بالاول نفي لمفهوم الشرط والوصف وغيرهما
فيخرج عن محل النزاع الرابعة قد يتوهم التنافي بين جعل القوم المفهوم من باب دلالة الالتزام ومن
تمسكهم في اثباته بالتبادر الدال على الحقيقة التي هي المطابقة وهو فاسد لان التبادر يتحقق في كل من
الدلالات الثلاثة فانه قد يتبادر معنى من لفظ من غير تبادر غيره معا وقد يتبادر في ضمن تبادر
الغير كالجزء الحاصل في الذهن بحصول كله وقد يتبادر بسبب كونه لازما لما تبادر و الحاصل ان
تبادر معنى من لفظ قد يكون مستندا الى كونه مدلول اللفظ فقط و هذا التبادر علامة الحقيقة
وكون المعنى مطابقيا وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول غيره الذي هو جزء له اي يساوي
مع غيره الذي يتضمنه وقد يكون بحصوله في الذهن بواسطة حصول ملزومه الخارجي او العقلي
الوضعي فلا تلازم بين مطلق التبادر والمطابقة الخامسة قد اشرنا في طي عباراتنا الى ان الموضوع
والمحمول في المفهوم متحد مع ما في المنطوق وتوضيحه ان المخالف في المفهوم مع المنطوق هو نقيض القيد والحكم
نفيا واثباتا لا غير بما في مفهوم الشرط مثلا يختلف وجود الشرط وعدمه وثبوت الحكم ونفيه ولا
يتبدل غيره ففي قولك ان جاء زيد فاكرمه يجب ابقاء المجيء وزيد والاكرام ويختلف شرط وجود
المجيء فيشترط عدم المجيء ووجوب الاكرام فيحكم بعدمه فليس المفهوم ان لم يضرب زيدا وان لم يجئ عمرو
وان لم يجئ زيد فلا تضرب ولا يجب اكرام عمرو وعلى هذا فقوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
اي في نبأ الفاسق يكون مفهوم الشرط انه لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين في نبأ الفاسق وان
جاء عادل ايضا لا انه لا يجب التبين في خبر العادل فان قيل الموضوع في ان جاءك عالم فاكرمه
وفي مفهومه الذي هو ان جاءك غير العالم فلا تكرمه متغايران لانه في الاول العالم وفي
الاخر غير العالم قلنا العالم معناه ذات متصفة بالعلم والموضوع هو الذات والاتصاف
بالعلم وصفها وهي باقية وان تبدل وصفها المقصد الثالثة فيما يتعلق بالحكم و

ولتقدم مقدمة هي انهم قسموا الحكم الى شرعي ووضعي وعرفوا الاول تارة بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير واخرى بطلب الشارع الفعل او الترك او التسوية ثم المعرفون له بالخطاب يعرفون
الخطاب تارة بالكلام الموجه واخرى بتوجيه الكلام ثم يقسمون الحكم الشرعي تارة الى الوجوب والحرمة واخواتهما
وتارة الى الوجوب والتحريم او الايجاب والحرمة والتعريف الذي ذكروه لا يصدق في الاكثر على شيء من الاقسام
كما لا يخفى ثم ان الاقسام على بعض التفسيرات يكون فعلية وعلى الاخر انفعالية وعلى ثالث تختلف والظاهر ان ذلك
مسامحة منهم وحقيقته ان الحكم في اصطلاحهم يطلق على معان ثلثة الخطاب المذكور وما يفيده وهو الطلب
او التسوية وما يترتب عليه وهو الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك كما في حكم العاصي فانه اذا حكم لشيء
يقول فتارة يطلق الحكم على قوله فهو هذا حكمه واخرى يقال حكم بالخلف ويراد انه امر به وطلبه وثالثة
يقال حكم بالخلف والحكم بالمعنى الاول لا ينقسم بالمعنى من الاقسام المذكورة بل الى ما يترتب عليه تلك الا
قسام ويفيدها وبالمعنى الثاني ينقسم الى الاقسام الفعلية وبالثالث الى الانفعالية فمن عرفه بالخطاب وفسره بالكلام
نظر الى المعنى الاول ومن فسره بتوجيه الكلام نظر الى الثاني ولم اعثر على من عرفه نظرا الى الثالث ثم ان منهم من
جعل الاقتضاء والتخيير اعم من الصريح فادخل الوضع في الشرعي ومنهم من خصهما به فاخرجه عنه ولكل وجه
والمشهور الاخراج فيجعلون كلا منهما قسما للاخر ويقسمون الاول الى الاقسام الخمسة المشهورة والثاني الى ثمانية
السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير ومنهم من يزيد ومنهم من ينقص وقد تقدم
ما يتعلق بالاحكام الخمسة الشرعية في مباحث الامر والنهي فنذكر هنا مسائل ما يتعلق باحكام الوضع وبالحاكم منهاج
السبب ما يلزم من وجوده الوجود وعدمه العدم لذاته والقيد الاخير لادخال سبب اخر مقامه او قارن
عدم الشرط او وجود المانع والمراد بالاستلزام وجوده الوجود ان يكون هو المؤثر فيه وان توقف ترتب الاثر
عليه على شيء اخر وذلك التوقف لا ينافي اللزوم كما ان الاحراق من لوازم النار مع ان ترتبه عليها يتوقف على
قابلية المحل فلا يرد ان المراد بالسبب ان كان التام فلا يحتاج الى القيد الاخير لاستحالة مقارنته مع عدم الشرط او
وجود المانع وان كان الاعم فلا يلزم من وجوده الوجود بل هو عين الشرط وتوضيح المقام ان كل حادث
سواء كان ما فيه مركب من امور بعضها مؤثر في وجود الحادث وبعضها من شرائط تاثير المؤثر وليس
الوجود من اثاره كما ان للاحراق سببا تاما هو النار وقابلية المحل ولا شك ان الاحراق اثر النار ولكن
ترتبه عليها يتوقف على قابلية المحل وبهذا صرح القوشجي في شرح التجريد في جواب من قال ان عدم
المانع من اجزاء العلة التامة فيلزم تاثير العدم في الوجود قال المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم
المانع مما يتوقف تاثيره عليه وليس مؤثرا فيه انتهى فالحاصل ان بعض الاجزاء ما منه الوجود وبعضها ما
يتوقف عليه الوجود وان لم يكن منه ويصح نسبة استلزام وجوده الوجود الى الاول دون الثاني فمراد
الاصوليين بالسبب هو الناقص الذي هو بعض اجزاء التام ولكن لا كل بعض بل ما يصدر منه الوجود وان
توقف في ذلك الصدور على امر اخر ومرادهم من الشرط الاجزاء التي لا اثر لها في الوجود وان توقف اثر المؤثر
عليها وقد يعرف بهذا بين الشرط وغيره من اجزاء العلة في غير اصول الفقه ايضا قال الفاضل المتقدم ولك ان

تقوله

تقول في تقسيم اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزء له او خارج عنه والثاني اما ما منه الوجود
او ما لاجله الوجود او لا هذا ولا ذاك والاخير اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه
وهو المانع او كلاهما وهو المعد والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته
وقد يجعل الجنس غير ما سبب ليخرج اجزاء العلة وخرج بالاوسط المانع والسبب ودخل بالاخير
ما قارن السبب والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه لذاته وبالاخير دخل ما قارن عدمه
الاوليين وجودا او عدما ثم كل من الثلثة اما عقلي او عادي او شرعي فالسبب العقلي ما يحكم العقل بكونه
مؤثرا في وجود المسبب والشرط العقلي ما يحكم العقل بتوقف اثر ما فيه الوجود عليه وكذا المانع و
العادي من كل منها ما يحكم العادة بما ذكر والشرعي ما يحكم الشرع به وان لم يجد العقل فرقا بين كون
وجوده اثرا لما جعله الشارع شرطا او سببا وبهذا يندفع ما يتوهم في بعض الاسباب والشروط الشرعية
من عدم الفرق بينهما في تاثيرهما في الوجود وكذا اسم الامر في ذلك المقام على جمع من الاعلام و
عليك بضبط ما لك وما عليك والصحة في المعاملات هي ترتب المطلوب منها عليها وفاقا وفي العبادات
موافقة الامر عند المتكلمين وكون الفعل يجب يسقط القضاء عند الفقهاء قالوا ويظهر الفائدة في
الصلوة مع ظن الطهارة اذا ظهر خلافه فان صلوته صحيحة عند المتكلمين لكونها موافقة للمامور به
لانها المامور به حال غير صحيحة عند الفقهاء لوجوب القضاء عليه اذا ظهر الخلاف وقيل بعدم كونها
صحيحة على تعريف المتكلمين ايضا لان المامور به هو الصلوة بظن الطهارة التي لم يظهر فساد ظنه
وقد ظهر وقيل بكونها صحيحة عند الفقهاء ايضا لانها مسقطة للقضاء بالنسبة الى هذا الامر لان الذي
لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة وقيل لان المراد بكونه مسقطا للقضاء كونه كذلك
بنظر المكلف وهذا كذلك قبل انكشاف الفساد فيكون صحيحا في وقت وان كان باطلا في اخر
والكل منظور فيه كما بيناه في شرح التجريد والذي اراه هو عدم انفكاك صحة الفعل على تفسير
المتكلمين عن صحته على تفسير الفقهاء لان كون الفعل مسقطا للقضاء على ما صرحوا به لازم لكون
الفعل تمام الواجب ويحكم به الضرورة ايضا وكونه تمام اما غير موافقته للمامور به او ملزوم لها و
ايضا القضاء ما فعل بعد الوقت الاول لتدارك ما سبق وجوبه وفات فاذا كان الماتي
به موافقا للمامور به فاين الفائت وايضا اما يكون المامور به هو الصلوة بظن الطهارة
التي لم يظهر فساد ظنه او مطلقا وعلى الاول مع وضوح بطلانه لا يكون ما فعل موافقا
للمامور به كما لا يكون مسقطا للقضاء وعلى الثاني يكون المامور به ما اتى به فلا يعقل
قضائه واما حكم الشارع بوجوب قضاء صلوة ظان الطهارة بعد ظهور خلاف ظنه فهو
ليس قضاء بالمعنى المصطلح بل اطلق عليه القضاء مجازا لمشابهته مع القضاء الحقيقي في تداركه
مع ما فعل في الوقت الاول ولهذا لا يحكمون بالقضاء في غير المنصوص عليه نعم
يمكن ان لا يسقطه الاعادة بالحساب لا للالتزام القضاء بالصحة ولا الثاني بصلوة العيد لان المراد

من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو كان له قضاء اسقطه ثم ان المعرفة بين الصحة في العبادة و
المعاملة في التعريف لاجل ان المطلوب في العبادات امتثال الامر وفي المعاملات ترتب الاثر ولا اثر معلوما
ظاهرا في الاول كما لا امر في الثاني ولا يحصل الامتثال الا بكون العمل تاما على ما قرره الشارع كما ان
ترتب الاثر ايضا كذلك فالتام فيهما هي الصحة لغة وعرفا والا فلا كان كل عبادة صحيحة غير منفك عن اثر
واقعي فيصح ان يقال الصحة في الموضعين هي كون الفعل بحيث يترتب عليه الاثر ولما كان كل اثر معاملة
يترتب عليها الاثر بوضع الشارع وحكمه ويلزمه ترتبه على كل ما لو وافق وضعه يصح ان يقال الصحة
في الموضعين هي كون الفعل موافقا لما قرره الشارع والبطلان يقابل الصحة والفساد يرادفه
وتفرقة الحنفية بينهما تحكم هذا ولا يخفى ان عدنا الصحة والبطلان من احكام الوضع انما هو على وفق
ما ذكره جماعة والحق كونهما في الموضعين من احكام العقل وقد يجعل في المعاملات من احكام
الوضع وفي العبادات من العقل والتفصيل يطلب من الشرح وعرف الرخصة بانه ما شرع مع قيام
المانع لعذر المشقة والحرج والعزيمة بالحكم الثابت بدون قيام المانع واورد على الاول بمثل الا
ستجمار مع وجود الماء فانهم صرحوا بكونه رخصة مع انه ليس بعذر ولذا اورد بعضهم بدل
لعذر التخفيف والرحمة ويرد عليه مثل تحريم غسل الجمعة عند خوف عوز الماء فانه
رخصة مع انه ليس فيه تخفيف وايضا ان اريد تصريح الشارع بكونه التخفيف فيلزم ان لا يكون
اكثر ما صرحوا بكونه رخصة من الرخصة وان كان المراد انه كان مناسبا له ففيه انه يلزم صحة
الاطلاق على كثير من التخصيصات والتقييدات وعلى الثاني بجميع الاحكام الشرعية لقيام المقتضي للمنع
فيه وهو الاصل ولم اعثر على تعريف تام لهما بل موارد استعمال كل من الرخصة والعزيمة في عبارات
الفقهاء واطلاقاتهم غير منقحة جدا فالظاهر ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز مع
جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا كالقصر والافطار في السفر عند العامة والعزيمة ما خفف مع
عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والافطار عند الامامية والتقديرات يعرض المعدوم مو
جودا وبالعكس لتصحيح حكم يتوقف عليه كالملك الضمني فايدة الاصل عدم تداخل الاسباب لان
الشارع اذا قال الافطار في نهار شهر رمضان سبب وجوب الكفارة ومخالفة النذر ايضا تو
جبها فاذا افطر المكلف يلزم وجوب الكفارة عليه بمقتضى الاول ولو خالف النذر ايضا يلزم
وجوب كفارة عليه بمقتضى الثاني فلو تداخل السببان ولم يلزم عليه كفارة ثانية فاما اوجب
السبب الثاني وجوب تلك الكفارة ايضا بخصوصها فيلزم ايجاد الموجود وان لم يوجب شيئا يلزم
خلاف مقتضى كلام الشارع فيه ولو اوجبا معا كفارة واحدة يلزم عدم كون شيء منهما سببا
فيلزم خلاف مقتضى كلامه فيهما وهو باطل وعلى هذا فكلما ثبت التداخل بدليل يلزم الحكم بخروج
احد السببين عن السببية فان الاسباب الشرعية لما كانت سببيتها بقول الشارع ويكون
ثبوتها في جميع افراد ذلك السبب بالعموم او الاطلاق فيمكن التخلف في البعض بدليل

خارجي

خارجي **منهاج** اختلفوا في الحاكم هل هو الشرع فقط او العقل ايضا وهذه المسألة من الاصول الاسلامية
ويبتنى عليها كثير من المنازعات بين الفرق وقد كثر التشاجر فيها وقبل الخوض فيها ينبغي تقديم مقدمات
الاولى ليس النزاع في ان العقل لا حكم له اصلا لبداهة حكمه بكثير من وانما النزاع في انه هل يحكم بالحسن
والقبح ام لا كما صرح به العضدي وغيره ولذا خصصوا عنوان المسألة بالحسن والقبح الثانية المصرح
به في تضاعيف كلماتهم ان الحسن والقبح يطلقان على معان ثمانية صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض
ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته وكون الفعل بحيث للعالم
بحاله القادر عليه ان يفعله وكونه بحيث ليس له ان يفعله ذكره في ... وكون الفعل مما لا حرج في
فعله وما فيه حرج واستحقاق فاعله او المتصف به المدح او الذم واستحقاق فاعله الثواب او
العقاب وكونه بحيث امر الشارع بمدح فاعله او الذم ثم ان الاكثر اكتفوا بذكر بعض تلك المعاني
وفيه ايضا متفاوتون وقد تصدى بعضهم لتوجيه الاكتفاء بذكر وجوه كما انه وجه ترك الاول
بان ما ذكر في مقام بيان ما يتصف به الافعال لا الصفات وترك الثالث بانه معنى غير مشهور
او بانه راجع الى الثاني وترك الخامس برجوعه الى السادس اقول الظاهر ان الاول راجع الى الثاني
او السادس اذ لا معنى لكون العلم حسنا الا انه يترتب عليه مصالح وفوائد لا يترتب على الجهل او ان
المتصف به يستحق المدح ومع كونه كذلك ليس الا ذلك ايضا والثالث اما ليس من المعاني المصطلح
او راجع الى الثاني كما سبق والرابع كالاول بل يمكن ارجاعه الى السابع ايضا اذ لا معنى لكون الفعل
بحيث يحسن للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله الا انه يلائم غرضه او يستحق بفعله المدح او الثواب
والخامس كالرابع اذ المراد بالحرج اما الضرر فيرجع الى الثاني او الذم فالى السادس او العقاب
فالى السابع او الاعم من الثلثة فيرجع اليها وقد يخص بالذم الشرعي فيرجع الى الثامن وهو ليس
معنى اخر وراء السادس بل هو اخص منه ذكره الاشاعرة الذين لا يقولون الا بالمدح و
الذم الشرعيين فيلخص من ذلك ان معنى الحسن والقبح ينحصر في الثاني والسادس والسابع وظهر
وجه اختلافهم في ذكر معانيهما الثالثة اذ قد عرفت ان المعاني التي ذكروها بكثرتها يرجع
الى معان ثلثة ملائمة الغرض ومخالفته وكونه موجبا لاستحقاق المدح والذم ولاستحقاق
الثواب والعقاب فاعلم ان المعنى الاول مع ما يرجع اليه لا يكونان الا اضافيين لاختلاف
الطبايع والاغراض وتفاوت المطالب والاراء واما بالمعنيين الاخيرين فعند من سعى
الثواب والعقاب والحسن والقبح العقليين لا يكونان ايضا الا اضافيين لاناطتهما بامر الشارع
ونهيه واما عندهم فيمكن ان يكونا ذاتيين وان يكونا اضافيين وقد وقع الخلاف
فيه كما يأتي الرابعة اعلم ان للاشاعرة مع المعتزلة في هذا المقام نزاعين احدهما في ان
الحسن والقبح هل يكونان ذاتيين للافعال اي مقتضى ذاته او مقتضى صفته اللازمة له او يكون
احدهما كذلك او لا يكونان الا اضافيين وثانيهما في انهما هل يكونان عقليين ام لا ولكن

هذا النزاع انما هو في المعنى السادس والسابع فان الاشاعرة صرحوا جميعا بان الحسن والقبح بمعنيي
المعنيين لا يتوقفان على الشرع ووجهه ايضا ظاهر فان كون شيء ملايما للغرض او الطبع او منافرا له لا تعلق
له بالشرع اصلا بل هذا مما يدركه العقل من غير توسط الشرع وقد خصص جماعة منهم الوالد العلامة محل النزاع
بالسادس وان كان جاريا في السابع ايضا كما ذكره صاحب المواقف وبعض اخر من متاخري اصحابنا وانا
نحن نذكر الكلام اولا في السادس ثم نذيله بالكلام في السابع ثم نعقبهما بالتكلم في النزاع الاول فهنا ثلث
مقامات المقام الاول في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم عقليان ام شرعيان
فقالت المعتزلة انه كما ان في المحسوسات اشياء ملايمة للحس واشياء منافرة له كذلك في المعقولات افعال ملايمة
للعقل بمعنى انه لو ادركها بحدها في انفسها مع قطع النظر عن امر الشارع ملايمة لنفسه ويحكم بان فاعلها من
حيث هو فاعلها يستحق المدح وافعال منافرة له يحكم بان فاعلها يستحق الذم وقالت الاشاعرة انه ليس
كك بل لا يعرف العقل من مثل المظلوم وايلامه ونصره واكرامه بل كل منهما عنده سواء والشارع جعل احدهما
ممدوحا وامر به والاخر مذموما ونهى عنه وليس الا بمحض اعتباره واختياره ولو عكس لكان جائزا
وانقلب الامر بعد اعتباره وامره ونهيه لا يصير الفعل ايضا حسنا عند العقل ولا قبيحا عنده بمعنى لا
يحكم العقل بان ما امر به الشارع موجب لاستحقاق المدح وما نهى عنه موجب لاستحقاق الذم بسبب
امره ونهيه بل باق على ما كان عليه من تساوي الطرفين عند العقل ولا يحكم بان امتثال اوامر الشارع
والاجتناب عن نواهيه حسن نعم يحكم بان ما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح بمعنى ان الشارع مدحه
وذمه ثم لا يخفى ان ذلك النزاع بين هذين الفريقين انما هو على طريق الايجاب والسلب الكليين
ولكن المعتزلة في هذا المقام في صدد ابطال مذهب الاشاعرة من غير ملاحظة اثبات الكلية ثم بعد ذلك
يثبتون ان امر الشارع ونهيه لا يكون الا لحسن او قبح عقلي فيلزم منه الكلية في افعال العباد واما في
افعال الله سبحانه فلم يمكن القول بالحسن والقبح الشرعيين فيها فالاشاعرة ينفونهما عنها مطلقا والمعتزلة
يثبتونهما فيها اما اجمالا في الجملة ثم يتكلمون في كل فعل فعل من افعاله سبحانه في موضعه ولا يخفى ايضا
ان المراد بالعقلي هنا مقابل الشرعي اي ما كان متحققا ثابتا في نفسه مع قطع النظر عن امر الشارع و
نهيه وليس المراد ما يدركه العقل لا من قبل الشرع كما توهم والا لم يصح تقسيمهم الحسن والقبح العقليين
الى ما يدركه العقل ضرورة وما يدركه بالنظر وما لا يدركه الا من جهة امر الشارع ونهيه واطلاق العقلي
على مثل ذلك شايع كما يطلق الوجوب العقلي على الذاتي الذي يتحقق في نفس الامر ولا يراد تعلقه بدرك
العقل فيمكن ان يقال ان المراد بحكم العقل ليس ادراكه لذلك بالفعل بل معناه الشرطية اي لو عرف العقل
الفعل على ما هو عليه في الواقع وجهاته واعتباراته الداخلة والخارجة لحكم بذلك وتجويز ان يعلم
العقل بالفعل على ما هو عليه وجميع جهاته حتى الجهة التي هي في الواقع جهة الذم او المدح ولكن
على حدة لا يقتضيه عقلا او اتفاقا او باعتبار ان لا يعلم ان هذه الجهة توجب المدح او الذم ونوع
بان العلم بان كون هذه الجهة توجب المدح او الذم ايضا من اعتبارات العقل وجهاته واينما

المراد

المراد العقل الذي لم يحصل لسبق الاستعداد بل كان في الدرجة العالية ولا يخفى ايضا ان المراد بمدح
العقل وذمه بعد ادراكه الفعل على ما هو عليه انه كان الفعل بحيث لو خليت القوة العاقلة و
طبعها يراه مستحقا لان يمدحه ويكون راضيا به او يذمه ويترده ويسخط عليه فلا اعتبار بالمدح
والذم الحاصلين من جهة القوى الغضبية والشهوية والوهمية والعرف والعادة فلو صور
احد تصويرا مشتملا على انواع الدقايق او صنع الة لهو فيها نغمات عجيبة واصوات غريبة بحيث
يستعجبها كل من يراها فانه يمدح المصور والصانع عند الفريقين ولكن هذا المدح ليس محل النزاع
لانه ليس من مقتضيات القوة العاقلة فان الشارع ذمهما وهو كاشف عن قبح نفس امري فلو
تصورهما العقل بجميع جهاتهما يستقبحهما وكيف كان فالحق مع المعتزلة ويدل عليه وجوه الاول
ان مما لا شك فيه انا كما نجد ان للحواس الظاهرة ملايمات ومنافرات مثلا ان السمع يلايم الصوت
الحسن وينافر انكر الاصوات وكذا غيره من الحواس كذلك للقوة العاقلة ملايمات ومنافرات وجدانية
او عملية لا يشك في حسنها او قبحها من لم يسمع بالشرايع اصلا فانه لا شك ان الاحسان بالمظلوم و
دفع الظلم عنه امر مستحق للمدح ومعاونة الظالم وتحريصه على ظلمه امر مستحق للذم وان لم يكن شرع اصلا
ومن الافعال ما يحكم بحسنها او قبحها جميع اهل الملل والنحل من المقيدين بالشرايع وغيرهم و
لولا الحسن والقبح العقليين للزم ان لا يكون عند غير المقيدين بالشريعة قبح ولا حسن ويكون
جميع الافعال عندهم على السواء مع انه لو فرض احد نشأ في بادية ولم يسمع نبي ورسول ولا
امر ولا نهي ولا ثواب ولا عقاب فدخل ذلك الشخص في بلد وسئل عنه ان عمرو كان
مديونا ماسورا في ايدي الخصماء مع اولاده وعياله وله اراد خصماؤه قتل اولاده وسبي نسوانه
وجرح نفسه فضمن زيد دينه واعطاه من ماله واتعب نفسه في استخلاصهم بمحض الاحسان
اليه حتى فكه وفك اولاده ونسوانه وهيأ لهم معاشهم وضيق على نفسه ثم بعد خلاص عمرو اخذ
زيدا وحبسه ويضربه واولاده كل يوم ويضيق عليهم في الاكل والشرب فكيف عمل عمرو مع زيد
فهل ترضى نفسك بان تقول ان ذلك الناشي في البادية الغافل عن الشريعة ينكر قبح ذلك و
يقول انه لا يستحق عمرو ذما والظاهر ان الخصم ايضا لا ينكر ذلك ولو انكره فهو في مقام المخاصمة و
الجدال الا ترى الاشاعرة انهم في مقام الوعظ والنصيحة صرحوا بذلك ولو راجعت كتبهم المؤلفة
في الاخلاق والمواعظ وشرح شغل القوة العاقلة لترى منهم تصريحات عليه بل يظهر انه من
مسلماتهم ويكفي في اقرارهم بذلك قولهم بحجية الاستحسان والمصالح فان مرادهم منهما ان ما
يستحسنه العقل ويحكم فيه بمصلحة فهو حجة وان لم يرد به شرع وقيل ان قولهم بحجية القياس لا يتمشى
ايضا الا على القول بالحسن والقبح العقليين لان العلة والجامع الذي هو علة وشرط في
الحكم ليس الا امرا عقليا وفيه ان هذا انما يصح لو قالوا بانه لا حكم للعقل اصلا وهم لا يقولون بذلك
قيل حكم العقل بالحسن والقبح في بعض الافعال مسلم ولكن ليس بالمعنى المتنازع فيه اي استحقاق المدح

والذم بل باحد المعاني التي اتفق على كونها عقلية كملائمة الغرض ومنافرته وما في فعله خرج اوليس
فيه حرج او صفة الكمال والنقص قلنا ان الناس يعيبون على الافعال المذكورة ولو لم
يسمعوا الشرع اصلا وهو مطلوبنا ولا ينافيه تحقق الحسن والقبح بالمعنى الاخر ايضا ولو انكر احد
المدح او الذم فهو مكابر وليرجع الى الناس وليسألهم عن ذلك الثاني انه لو فرض استواء الفعلين
كالصدق والكذب من جميع الوجوه العارضة والعوارض الخارجة الصالحة للترجيح فلا ريب
ان العقل يختار اشرفهما ولولا انه يحكم باستحقاق الاشرف للمدح لما اختاره في ذلك الفرض ليس
يخالف الفرض ومنع الاختيار ح مكابرة فانه لو سئل يحصل له عقل سليم ولم يكن مراعيا للشرع والعادة
ويكون مصلحة الصدق والكذب بالنسبة اليه والى غيره على السواء عن اولوية اختيار احد الطرفين
بحيث جزم بلزومه اختيار الصدق ويلزم من اختيار الكذب ومنع كون اختيار الصدق قبح بالمعنى
المتنازع فيه بل باحد المعاني الاخر التي يقول الخصم بكونه عقليا مردود بانه اذا فرض التساوي في
جميع الوجوه الخارجية من الشرع والعادة والمصلحة والضرر كما هو المفروض فلا مجال الا ان يقول به
نعم هذا الدليل لا يفيد من سلم من قال من المعتزلة بان الحسن والقبح لا يكونان ذاتيين لانه اذا فرض
على هذا القول سواء الضدين من جميع الوجوه والاعتبارات بين تقع الحسن والقبح هذا وانما
جعلنا المفروض الاستواء في الامور الخارجية دون جميع الوجوه من الراجعة الى الذات والصفات
الحقيقية والعوارض المعارضة كما جعله بعضهم لئلا يرد قول الاشاعرة ان هذا فرض محال واما الجواب عنه
بان فرض المحال ليس بمحال ففيه ان هذا الغرض محال لان الكل واحد من الضدين لوازم منافية للوازم
الاخر قلنا في المثال المطابقة واللامطابقة فتقدير تساويهما امر مستحيل ولو قدره العقل فلازمه
ايثار الصدق ح بل لا معنى للاشرف وغيره لان الاشرف فيه لا يكون الا مع وجود جهة شرافة في
احدهما وهو ينافي فرض التساوي من جميع الوجوه بل يمتنع ايثار احدهما ح على اصول المعتزلة
لاستلزامه الترجيح بلا مرجح بل لو اختار احدهما ح لا يثبت المط اذ لا يكون ح حسنا اذ ليس الحسن
الا لجهة واقعية وامتناع عدم الايثار انما هو على ما هو في الواقع واما الفرض المذكور فيستلزمه
قطعا لان جواز استلزام المحال للمحال مشهور واستبعاد منع الايثار الذي يتبادر الى الذهن
انما هو باعتبار الواقع واما مع الفرض فلو استبعد ح احد ايضا فللخلط بين حكم العقل مع وجود
التقدير وحكمه مع وجود المقدر والذي يحكم به العقل هو ايثار الاشرف في الاول دون
الثاني والمستبعد يظن انه يجزم في الثاني ايضا وهو غلط منشاؤه استحالة وقوع الثاني فما
قيل من انه يلزم من ذلك عدم الاعتماد على الجزم اذ في كل مقام يجزم العقل يجوز ان يكون
غلطا ولو جزم بعدم الغلط فكلام واه ناش عن عدم فهم المراد فانه ليس المراد ان العقل
يجزم باساس الصدق ولكنه غالط في ذلك الجزم بل انه يجزم باساس الصدق في صورة التقدير لا
في صورة وجود المقدر والمستبعد غلط وظن انه يجزم في الثانية ايضا فلا جابوا عن الدليل بوجهين

اخرين

١٢٥

اخرين احدهما ان اللازم منه اختيار العقل صدقنا مثلا لا اختياره سبحانه صدقه تعالى ولا يجوز
مقايسة افعاله سبحانه على افعالنا وفيه انه قد عرفت ان المط هنا ليس اثبات الكلية مع انه يعلم قطعا
اختياره سبحانه صدقه في الفرض ومنع امكان فهم الفعل سيما ما يتعلق به سبحانه يوجب سد باب اثبات
الصانع والتوحيد فافهم وثانيهما ان اللازم حكم عقولنا بحسن الصدق مثلا وهو لا يثبت
الواقع والكلام فيه كما مر وفيه ان عقولنا وان لم يصل الى الواقع في جميع الامور الا انه منها ما
نجزم بكونه مطابقا للواقع وهذا منه وانكار ذلك موجب للخروج عن الفطرة من السفسطة وسد باب
العلم بالمرة وقد يرد الجواب بوجه اخر ضعيف لا فائدة في ذكرها ذكرناها في الشرح الثالث
ان الحسن والقبح لو لم يكونا عقليين لزم افحام الرسل في تكليفهم باتباعهم لانه اذا قال صدقني
فللمخاطب ان يقول لا يجب علي ذلك الا بعد ان اعلم صدقك فاذا قال انظر في معجزتي كي تعلمه
فيقول لا انظر حتى يجب النظر العقلي مفقود ولا يجب شرعا حتى انظر او يقول لا يجب حتى يثبت الشرع و
لا يثبت حتى انظر ولا انظر فيفحم الرسول بل يلزم عدم العقاب على من لم يقر بالشريعة في هذا اليوم
معتذرا بانه لا يجب علي تفحص الادلة بل يؤدي الى جواز سقوط التكاليف والقول بانه يمكن عدم
تفطن الانسان بذلك او علم الاستعقاب ولو سلم او وقوع النظر من غير سبق دعوة او حصول العلم
بالمعجزة باخبار متواترة وغير ذلك مدفوع بان ذلك وان سلم وقوع الافحام ولكنه لا ينفي امكانه
وهو مستلزم لامكان انتفاء فائدة البعث وعدم وجوب اتباع الرسل وهو ايضا باطل ورد هذا
الدليل بوجوه احدها ان الافحام مشترك لان الوجوب العقلي للنظر في معرفة الله الذي هو من افراده النظر
لا المعجزة وان كان واجبا عقلا عند المعتزلة الا ان وجوبه ليس ضروريا لتوقفه على امور نظرية كافادة
النظر العلم حتى يجب ووجوب معرفة الله وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فواجب
وخالف في كل طائفة وعلى هذا فللمخاطب ان يقول لا انظر الى المعجزة لان وجوب هذا النظر موقوف
على النظر وانا لا انظر حتى يجب ولا يجب حتى يثبت وجوب النظر وجوابه منع النظرية فانه يحكم كل من
له عقل بانه اذا قال احد للمكلف ان الله سبحانه الذي خلقك ورزقك نعمه اليك يا اخي
خلقك لغرض وطلب منك امورا ونهاك عن امور وها انا لي معجزة اذا نظرت اليها يحصل
لك العلم بصدق مقالتي فانظر اليها يجب ذلك على المكلف واما ما ذكره من الاحتياج الى المقدمات
المذكورة وهي نظرية ففيه منع نظريتها الاولى باطلاقها فان النظر تارة يكون بالاستدلال و
اخرى بالنظر الى المعجزة وافادة الثاني للعلم لا يحتاج الى النظر ولذا ترى البدوي يقطع بصدق
النبي بعد رؤيته المعجزة من غير تامل وكذا الثانية فانه لو سلم نظريته وجوب المعرفة فانما هي في بلد
العمر واما اذا جاء احد وقال بعثني ربك اليك بان امرك بالمعرفة واعطاني المعجزة المعينة للعلم
فلا واما الثالثة ففيها ان المانعين من ان المعرفة لا يتم الا بالنظر يقولون بوجوب احد الامرين
اما النظر الى المعجزة او امر اخر كالمجاهدة فلا يلزم الافحام واما الرابعة ففيها ان الوجوب العقلي لا يتم

الواجب الابد ليس محل خلاف بل هو بديهي ثم لو سلم نظريه وجوب النظر فاما هو يحصل بوسط لا بحسب قطعا وثانيا
ان قول المخاطب لا انظر حتى يجب غير صحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه فجوابه ان المستدل لا يقول بان النظر يتوقف
على وجوبه بل ان الزام النبي للمخاطب يتوقف عليه وثالثا ان تحقق الوجوب الشرعي غير متوقف على علم المكلف
بذلك الوجوب والا لزم الدور بل هو ثابت وان لم يثبت عند المكلف فجوابه ان الوجوب الشرعي الذي لا يتوقف
على العلم هو الواقعي والالزام الدور والذي يدفع افحام الرسل هو العلم بالوجوب لان الخصم يقول لا انظر حتى اعلم وجوب
النظر لا حتى يكون الوجوب واقعا وبذلك ظهر ضعف ما قيل بعد الجواب عن الرد بان الوجوب الواقعي لا ينفع
النبي لكونه في مقام الاثبات والوجوب الواقعي بعد تحققه يصح عجزه عن اثباته من ان النبي ليس في
مقام الاثبات بل الخصم مستدل وحظ المرسل ان يمنع قوله لا يجب على النظر التي هي في قوة قولنا وجوب
النظر موقوف على النظر ووجه ضعفه ان امكان المنع اعاهو اذا قال الخصم لا يجب حتى انظر بل يقول لا اعلم
الوجوب حتى انظر وظاهر انه لا يمكن للنبي منعه ثم انه قد يتحقق في دفع الافحام انه ان اريد بلزوم الا
فحام بوجه الخصم الى مقدمات النبي وعدم تمكنه منها والا تمام عليه فهو غير لازم وان اريد اعراض الخصم
عن مقدماته فهو غير ضائر في غاية النقيضة كما ايضا اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انظر في معجزتي اختيارا
ابدا ونحوه وفيه انه ان اريد ان الافحام الحاصل عن الاعراض غير ضائر في ثبوت المطلوب عند النبي فهو م
وان اريد انه غير ضائر في اثباته عند الخصم فم فالمطلوب هنا الاثبات على الخصم وقد يقال ايضا في دفعه ان
للاشاعرة ان يقولوا عادة الله عز شانه جارية بانه المعجزة للمكلفين فلا يلزم الافحام وربما ذلك انه
اذا لم يسمع المكلف قول الرسول انظر في معجزتي لا يمكن للنبي اثبات الرسالة عليه ولم يجب عليه النظر
لانه من قبيل تكليف الغافل حيث لم يتصور ذلك ايضا وفيه انه ان اريد جريان عادته سبحانه بان
المعجزة يعلمه لكل المكلفين او الموجودين فبطلانه واضح فلا سبيل الى اثبات الرسالة الا عليه بالتمسك
بجريان العادة بسماعهم وان اريد جريان عادته بادا اسماع البعض سهل الكلام الى البعض الاخر وايا
الذي ما لم يسمع ان كان ممن لم يسمع بادعاء نبي كما يدل عليه قوله حيث لم يتصور فلا تكليف عليه بقبول
الرسالة فلا حاجة الى التمسك بالعادة بل يجب على النبي اسماعه ان امكن وان كان ممن سمع وحفظ
نفسه حينئذ فنقول يجب عليه طلب الدليل من النبي ولا عادة في حصر الرابع انه لو لم يكن للعقل حكم
بالحسن والقبح لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وصح تمكنه منها ولم يلزم منه قبح لا في الواقع ولا عنده
عقليا والامتناع الشرعي غير مفيد وكذا الكذب بل انواع القبايح الى الله سبحانه فيمتنع اثبات النبوة
ويرتفع الوثوق بالوعد والوعيد وقول النبي في ذلك غير مفيد لانه لا ينفع كون مرتبته وكذا ما
ينطق عن الهوى لامكان كذب النبي او كذب الله واغرائه بالجهل بل يمكن ان يخلف في وعده
ووعيده وان كان صادقا في اول الامر بل لم يعلم بقاء تكليف اصلا واجيب عنه بوجوه منها ان
تلك الامور يثبت بصدق النبي وهو بظهور المعجزة في يده واظهارها على يد الكاذب وان كان
ممكنا عقلا ولم يكن فيه قبح ولكن يمكن ان نعلم امتناعه بالعادة اي بان لم يجر الله تعالى عادته

بعدم

بعدم اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه ان الحكم بكون شيء خلاف العادة يتوقف على ان يعلم خلافه
ومن اين ذلك لولا الدليل العقلي فانه يمكن ان يكون جميع الانبياء كاذبين وايضا العلم بتحقق العادة
يتوقف على تكرار رخص يعلم انعقاد العادة عليه فنقول في اول الانبياء يجوز كونه اذ لم يتحقق عادة
ثم نقول في الثاني لم يعلم تحقق عادة فيجوز كذبه ايضا وهكذا ومنها ان انتفاء قبح تلك الامور عقلا
لا يستلزم انتفاء امتناعها والجواز ان يمتنع عدم ادراكها اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء العلم با
لمدلول وفيه انه لا يمكن ان يكون شيء اخر سببا للعلم بالامتناع اذ ليس هنا شيء يدركه العقل حتى
يكون سببا لجزمه بالامتناع الا القبح والعادة ومخالفة المصلحة والنقص وقد مر ما في الثاني وسيأتي
ما في الاخيرين فلم يبق الا الاول ومنها ان اظهار المعجزة على يد الكاذب او الكذب عليه
تعالى يقبح لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى مخالفة المصلحة او الغرض او النقص فلذا لا يصدر منه
سبحانه وفيه ان العلم بان خلاف المصلحة لا يصدر منه تعالى انما يثبت بانه قبيح عقلا ويحق فاعله
الذم فاذا نفى القبح بهذا المعنى نقول لم لا يصدر عنه مخالف المصلحة والقول بان العلم بانه لا يصدر عنه يحصل
بالاجماع واه اذ حجية الاجماع موقوفة على ثبوت الشرع الموقوف على امتناع الكذب واظهار المعجزة على
يد الكاذب واما النقص فنقول لو انتفى القبح العقلي لم لا يجوز اتصافه سبحانه بالنقص تعالى شانه عن
ذلك علوا كبيرا مع ان النقص في الافعال كما صرح به في المواقف وغيره بل مطلقا كما مر يرجع الى القبح
العقلي ومنها انه يمكن ان يكون جزم العقل بامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب او الكذب
ناشيا من خلق علم ضروري او الهام على دلالة المعجزة على ان دعوى النبي حق وفيه مضافا الى انه
لو كان كذلك لزم ان يدعيه احد ولم يتمسكوا بالادلة مع ان كل الفريقين متمسك به بالاستدلال على ذلك
انه على هذا لا يمكن اسكات خصم يدعي عدم العلم به ويطلب الدليل ولو انكره احد لم يكن في مقابله
جواب وايضا لعل ذلك الالهام او خلق العلم الضروري كان من باب الاغراء وكان الواقع
خلافه فان قلت لا تكليف فوق العلم قلنا من اين علم ذلك اما الشرع فلم يثبت حجيته بعد واما با
لعقل وانت لا تقول به هذا كله ولكن يرد على هذا الدليل ان المعتزلة وان قالوا بالحسن
والقبح العقليين ولكن الاكثر قائلون بعدم انحصارهما في الذاتيين بل يكونان عرضيين في الجملة
او مطلقا ولازمه ان الحسن قد يصير قبيحا وبالعكس لعارض وعلى هذا فيقال ان اظهار المعجزة على
يد الكاذب والكذب عن الله او النبي وان كانا قبيحين عقلا ولكنه يجوز ان يعلم بهما حسنا لاجل
مصلحة او امر اخر يعرضهما فلم لا يجوز ان يكون كذلك ولا يلزم صدور القبيح عنه سبحانه وان كان معه حسن
ايضا وهو ايضا غير جائز لان مع الحسن لا يبقى القبح ان ساواه لانه يكون حسنا وقبيحا والقول بانه
وان جاز ذلك لكن عقولنا لا يحتمل انفهام جهته يخصه مردود بانه مع كونه دعوى غير مسموعة
لو فرضنا على العلم التام المحيط بجميع الجهات يهدم اصل الدليل اذ للاشعري ان يقول وان
جاز اظهار المعجزة على يد الكاذب الا انا لا نحتمله في الانبياء الخامس الاخبار وهي كثيرة جدا

دالة على حكم العقل في افعاله الله سبحانه ومن الاخبار الدالة على المطلوب قول ابي الحسن موسى عليه السلام لهشام بن
الحكم في حديث طويل يا هشام ان العاقل لا يحدث من يخاف تكذيبه ولا يسئل من يخاف منعه ولا يعد
ما لا يقدر عليه ولا يرجو ما يعنف برجائه ولا يقدم ما يخاف فوته بالعجز عنه احتج الاشاعرة بوجوه
منها ان العبد مضطر فلا يكون فعله حسنا ولا قبيحا اما التالي فظاهر اذ لا استحقاق للمدح والذم
العقليين الا مع الاختيار واما المقدم فلان كل فعل يفعله الفاعل فان لم يجز منه الترك فهو عين
الاضطرار وان جاز منه فيحتاج في الفعل الى مرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو باطل ضرورة في
اتفاقا فعند ان لم يتمكن من الترك فهو الاضطرار والا فيحتاج الى مرجح اخر وهكذا فاما ان يتسلسل او
ينتهي الى مرجح لا يتمكن معه من الترك مع انه لو قلنا بعدم الاحتياج الى المرجح يكون الفعل اتفاقيا في
مثله لا يتصف بالحسن والقبح والقول بكفاية الاولوية باطل لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ايضا بل ترجيح المرجوح
وهو اظهر بطلانا واجيب عنه تارة بابطال الاضطرار ضرورة فانا نفرق بالبديهة بين الافعال الضرورية
والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاختيار والرعشة ولو كان الجميع اضطراريا لما فرقنا
بينها فان قيل قد يتحقق الفرق بين الاضطراريات فانا نجد الفرق بين فعل النائم والساهي قلنا
المراد الفرق في التمكن من الفعل والترك ولا نجد التفرقة من هذه الحيثية بين الافعال الاضطرارية
ونحوها في مثل السقوط والصعود وايضا لو كانت الافعال اضطرارية لما صح التكليف من الله
سبحانه والذم والمواخذة على ترك ما امر به وفعل ما نهى عنه وارسال الرسل وانزال الصحف ونصب
الخلفاء وايضا نرى جميع العقلاء يذمون عبيدهم وامائهم ومن يكون تحت امرهم ونهيهم على
الافعال والتروك ويعاتبون عليها ويمدحون فلو كانوا ملتفتين الى شبهة الاشاعرة بل نرى كل
احد يلوم نفسه ويندم على ما فعل ويعزم على الترك وهل يجتمع شيء من هذه الامور مع الاضطرار
والشبهة التي تمسكوا بها لو عجزنا عن جوابها ايضا لا توجب القول بالاضطرار لان شيئا من مقدماتها
لم يصل في البداهة هذا الحد وان لم نحضر حله فانه يمكن مقدمات دليل بعينه وكان خلاف
مدلوله اشد نفعا فان مراتب التعنيات متفاوتة ولا يجوز ترك ما كان اليقين فيه اشد
لاجل العجز عن حل الشبهة وهذا مرادهم من قولهم هذا استدلال في مقابلة الضرورة وان الشبهة التي
في مقابلة الضروري لا يوجب ذلك ارتفاع الجزم بالكلية كما لا يخفى وجعل الضروري مجعول العدم لا تاثير لها
لا مع تحصيله والفرق بين الاضطراريات بتجويز التكليف والمواخذة والذم وامثالها في بعض دون بعض
يجعل النزاع لفظيا مع ان ما يجوز فيه هذه الامور يجوز فيه الحسن والقبح العقليان ايضا فليس الظواهر بمرد
دليل الاضطرار فيقال انا نختار انه يجوز من الفاعل الترك ولا يحتاج الفعل الا مع المرجح قوله فعند ان
لم يتمكن من الترك فهو الاضطرار قلنا الاضطرار يكون لو كان المرجح غير ارادة الفاعل واختياره
واما اذا كان هو او كلا او بالانتهاء اليه فلا لان سبب الوجوب ح هو اختيار الفاعل ولو لم يجز
لم يتصور الاضطرار بالاختيار ينافي الاختيار كالوقوع الاضطراري الحاصل بعد السقوط الاختياري

اقول الخصم

اقول الخصم نقل الكلام الى الارادة فيقول انها امر حادث في وجوده اما لا يفتقر الى مرجح فيلزم الترجيح بلا مرجح او يفتقر اليه
فبعد وجوده اما يكون الارادة لازمة فيلزم الاضطرار ولا فيحتاج الى مرجح اخر حتى ينتهي الى ما لا اختيار
للعبد فيه وجعل مرجح الارادة ارادة اخرى مع انه لو جب التسلسل في الارادات وانا لا نجد الا ارادة
واحدة يرد عليه انا نسحب الكلام الى سلسلة الارادة وبالجملة بعد جريان الشبهة في نفس الارادة ايضا لا ينفع الوجوب بالوجود
الارادة للمرجح يكون كوجود الطبع لنفي الطبع غاية الامر معها شعور لا غير اختياري فليس بعد وقد ذكر العلماء لدفع
ذلك وجوها لا يكاد يتم والبسط في ذلك موكول الى علم اخر ولكن نقول هنا على الاجمال انا قريب تلك الوجوه الى الصواب
واوفقها بعض اخبار الائمة الاطياب وان لم يكن بعيدا خاليا عن الرد والارتياب ان نقول من وجوب
الفعل ينتهي الى ارادة الفاعل واختياره ووجوبها ينتهي الى ذاته اما مطلقا او مع العلم بالمصلحة يعني ان المرجح
لوجود الارادة والاختيار هو ذاته بذاته ومادته وطينته فيكون منتهى الفعل الحسن الى الذات الشريفة
ومنتهى القبيح الى الخسيسة والحاصل ان لطينة الفاعل مدخلية في الفعل وان كانت بتوسط الارادة والعلم
بالمصلحة او بوسائط اخر فلا نقول ان الذات علة تامة للفعل او الارادة بل لها مدخلية فيه ومرجح لها
ولا محذور في ذلك وما يتوهم من ورود امور منها انه لو كان للذات مدخلية فلم يلومون العقلاء
الفاعل ويلومونه بسو مادته وكيف يتحقق اللوم وهل ذلك الا ذم من لا اختيار له اذ لا اختيار له في
كون ذاته كذلك وجوابه ان الانفعال اي فساد في كون الذات مستحقة للوم فانا نقول ان الذم راجع حقيقة
الى الفاعل لا الى الفعل ومن ذا الذي يقول بان الذات لا بد ان لا يكون لها مدخل في حصول الفعل حتى
تكون مستحقة للذم بل اهل العرف اذا احاولوا المبالغة في ذم احد من العرب يقولون ان ذاته كذا او كذا
بل لو تاملت حق التامل تعلم انه لو وجد لمدح الفاعل وذمه الا مع مدخليته لذاته في الفعل فان قيل
فيصح المدح والذم في الطبايع المقتضية ثانيا للحسن والقبح قلنا يمكن ان يشترط في التحسين والتقبيح
الشعور والارادة مع انه لو سلمنا ذلك لما ايتنا منكرا ولكن ليس في الافعال الطبيعية ما يحكم العقل بحسنه
او قبحه من جهة عقلية وانما هي امور يختلف باعتبار الاوقات والمصالح وحسنها وقبحها باعتبار
اخر ومنها انه لو كان للذات مدخلية لما كان للثواب والعقاب وجه وجوابه يظهر مما ذكرنا فان
اعطاء الثواب واجراء العقاب من الله سبحانه ليس جزافا وعبثا بل انما هو لمقتض لهما ولا ضير في
ان يكون المقتضي نقص الذات كما يقال ذلك في النفس السوء فان المذهب ان صدور المعصية
منه محال ومقتضى انه الافعال الحسنة كما هو صريح قولهم كنت نبيا وادم بين الماء والطين وبالجملة
لا ادري ما الضير الشرعي او العقلي او العرفي في كون الذات بذاتها مستحقة للثواب والعقاب مع موافقته
لظواهر اكثر الاخبار فان قيل للذات المعاقبة في يوم القيمة ان يقول لم تعاقبني وليس علي ذنب والمعصية
لم يكن باختياري قلنا يجاب عنه ان ذنبك محض هذا الفعل بل ذاتك عين الذنب واي ذنب
للذات اشد من كونها مقتضية للقبح والى هذا اشير في قوله سبحانه قالوا لم نك من المصلين على نحو المصل
والحاصل انه يجاب بان كان فعل القبيح كان مقتضى ذاتك كذلك العقاب ولا عبث على الحق في ذلك

ومنها انه اذا كان كذلك فما فائدة التكليف فان الذات الشريفة تفعل الحسن ولو لا تكليف والذات الخسيسة
تفعل القبيح كذلك وجوابه انا لا نقول انه لابد حمله لشيء آخر بل نقول ان للذات مدخلية فيمكن ان يكون اقتضاء
الذات الشريفة للحسن مشروطا بالتكليف والابتلاء والحاصل ان الذوات كانت متفاوتة فمنها ما كان
مصدرا للحسن مستحقا للثواب بلا شرط وهي اقل قليل ومنها ما كانت مصدرا للقبيح ومستحقا للعقاب
الابدي وان لم يتحقق التكليف ايضا ومنها وهي اكثر النفوس ما كانت اقتضائها الحسن مشروطا بالتكليف
كما انا نرى ان اقتضاء بعضها مشروطا بالابتلاء والامراض وكان الله سبحانه الفياض المطلق فكلف حتى
يقتضي تلك الذوات الافعال الحسنة ويستحق الثواب والخلاص عن العقاب فان قيل فاللازم تخصيص
التكليف بتلك الاشخاص قلنا اذ لا يمكن ان يكون الشرط هو التكليف العام وثانيا انه يمكن ان يكون
التعميم لعلة باقي ومنها انه لم جعل الله ذاته كذلك مع انه الفيض المطلق وجوابه ان الله
سبحانه ما جعل ذاته كذلك بل جعلها موجودا فان كون الذات كذلك ليس بجعل جاعل والله سبحانه جعل
السواد موجودا ولم يجعل سوادا ومنها انه اذا كانت ذاته كذلك فلم اوجدها الله عز شانه وجوابه
اولا ان نعمة الوجود نعمة لا يكافيها نعمة اصلا وهو خير محض فافاضه الله سبحانه على تلك الذات فان
قيل لولا الوجود لم يعاقب قلنا العقاب في جنب خيرية الوجود مضمحل وان لم يدرك ذلك المحجوب و
ثانيا ان ايجاد مثل هذا الشخص اذا كان لمصلحة ليس قبيحا وانما القبيح جعل الذات كذلك فان الشمس اذا طلعت و
ظهر بنورها على الوجه الكريه فظهرت كراهته فلا بحث على الشمس واما ان اي مصلحة فيه فلا يلزم علمنا به
بجميع مصالح افعال الله سبحانه تعالى شانه وشان افعاله من ان يحيط عقولنا الناقصة بجميع مصالحها
ومفاسدها ثم ان هذا الوجه احتمال بناء على الظواهر ولا نقطع به بل يمكن ان يكون الامر وراء
ذلك لا يصل اليه عقولنا او يكون معنى الاخبار شيء آخر فان احاديث آل محمد صلى الله عليه صعب مستصعب
ومع ذلك مخالف لبعض الاخبار ولم نرد منافاة بجميع ما هو بديهي من الاختيار هذا مع انه لو
ثبت الاضطرار لزم نفي الحسن والقبح الشرعيين ايضا وجرى ايضا في افعال الواجب تعالى شانه وكفاية
اختيار ما في الشرعي وتوقف العقلي على الاستقلال مجرد دعوى لا دليل عليها فانه لو كفى لكفى فيهما
وقدم ارادته سبحانه لا يفيد لحدوث تعلقها ومنها اعني من ادلة الاشاعرة قوله سبحانه و
ما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجوابه انه يمكن ان يكون نفي التعذيب قبل البعثة للعفو
او المراد بالرسول اعم من الظاهر والباطن والعقل هو الرسول الباطني كما ان النبي هو الرسول
الظاهري وبه وقع التصريح في الاخبار او المعنى ما كنا معذبين على فعل وترك يحتاج فهم
وجوبها وحرمتها الى الرسول حتى نبعث رسولا او نمنع استلزام الحسن والقبح العقليين لجواز
التعذيب فانك قد عرفت ان القبيح ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العقاب وسياتي كلام السط
في الاية الشريفة في المنهاج الاتي ومنها انه لو ثبت الحسن والقبح العقليان للزم ان لا يكون
الواجب تعالى شانه مختارا في الحكم بالافعال اذ الافعال تكون حينئذ غير متساوية في نفسها بالنسبة الى

الاحكام

الاحكام فان كان احد الحكمين فيه راجحا فلا يجوز عليه عز شانه الحكم بالمرجوح وهو مناف للاختيار وجوابه
ان هذا وجوب وامتناع لاحق والمعتزلة قائلون بمثله في حقه سبحانه فلا ينهض الدليل حجة عليهم وقد
يستدل ببعض وجوه اخر ضعيفة لا فائدة في ذكره وذكرناه في الشرح هذا مع ان شيئا من ادلتهم لا يفي بتمام مطلوبهم
كما لا يخفى على المتامل المقام الثاني في الكلام في ان الحسن والقبح بمعنى استحقاق الفاعل الثواب او
العقاب هل هما عقليان ام شرعيان والتحقيق فيه ان المراد من الثواب والعقاب اما مطلق الاجر
والزجر والنفع والضرر الحاصلين بسبب الفعل من غير تخصيص بكونه من الله سبحانه وسواء كان فيما
اوصل الغير او كان حاصلا من الفعل نفسه من حصول كمال او نقص وظهور صفاء او كدورة وحصول
لذة روحانية او الم او المراد بهما ما يكون منه سبحانه وعلى الاخير اما يكون المراد بهما اعم من الاخروي
والدنيوي او يختص بالاول كما توهمه كلام بعض فان كان هو المطلق فلا شك في ثبوت العقليين
والوجه ظاهر وانكاره مكابرة صرفة وان كان هو الثاني فكذلك ايضا فانا نقطع بانه لو عمل احد
من عباد الله سبحانه عملا من غير تقصير منه او ضرر فهل الفعل مما يستحق المواخذة والعذاب ولذلك
حتى لو للمعاد بوقوع انواع الظلم في الدنيا وعدم الانتقام فيها الا ترى انه اذا اسئل من لم يقرع سمعه الشرايع
ان الله سبحانه خلق عبادا متساوين عنده هم بعضا العصى وقتل بعضهم بعضا بمحض العدوان والله
سبحانه مطلع عليه قادر على الانتقام فهل يستحق القاتل ان يواخذه الله سبحانه منه فهل يجيب بعدم
الاستحقاق فان قيل ان الواجب لما كان محض الحق يجوز ان يمتنع عنه العقاب بارتكاب هذه القبائح
قلنا اغماض النظر عن الظلم وعدم الانتقام للمظلوم مناف للخيرية والعدل قيل يمكن ان يرضي المظلوم
قلنا هذا استحقاق المظلوم للثواب فيلزم غاية ما يختار فيه حكم العقل باستحقاق الثواب او
العقاب انما هو فيما كان نفع الفعل او ضرره عائدا الى المثيب والمعاقب واما فيما لم يكن كذلك
فلا والواجب تعالى شانه اعلى شانا من ان يعود اليه النفع او الضرر بل هو عائد الى العبد
فلا يلزم عقلا ان يكون العبد مستحقا للثواب بسبب امتثال امر الله ونهيه اذ لا ريب
في انه اذا امر احد بامر فيه نفع للمامور لا يلزم عليه عوض على الشغل بل يكفيه النفع المترتب على
فعله الا ترى ان الطبيب اذا كلف المريض بشرب دواء فيه خلاصه عن المرض لا يلزم عليه عوض
على المنفعة الحاصلة للمريض قلنا لو لم يعد النفع او الضرر الى المثيب او المعاقب ولكن عاد الى بعض
عباده ومخلوقاته ولم يكن ذلك متمكنا من المكافاة والله سبحانه قادر فالعقل يحكم بحسن
الثواب والعقاب كما في سلطان وقع ظلم على رعيته من غير عود ضرر اليه بل لو لم يحصل النفع او
الضرر لغير الفاعل من عباد الله وكان الله قد يحكم الفعل بلا استحقاق من حيث ان العبد عمله
وامره بيده وهو بين يديه فقد يستحق بعمله ثوابا بالاثابة بادراسه او عقابا بالصرف وجهه واما
ما ذكره من كفاية النفع او الضرر المترتب على الفعل ففيه ان الضرر الحاصل من فعل القبيح
قد يكون حصوله بنفسه باطنيا موجبا لارتكاب القبائح الكثيرة واللازم على الرب الشفوق

زجر عبده عن مثل ذلك لا تقريع عليه قطعا بان ضربه عايد اليه الا ترى انه لو كان لاب مروف
حكيم ولد وصدر عنه فعل قبيح عندي من الناس يوجب اهانته الى له فعل يحسن من الاب ان لا يوا خذه
اكتفاء بحصول الحقر له او لا يمنعه من الافعال القبيحة قطعا بان قبحها يكفيه وان كان المراد هو
الثالث يعني حكم العقل به نظرا بل الظن العدم فانه من اين يحصل العلم بان هذا الفعل مما يوجب
الثواب والعقاب الاخروي فان قيل يرى كثيرا انه لا يصل الى العبد جزاء في الدنيا وان
العقل يحكم باستحقاق مطلق الثواب او العقاب فلا محة يحكم بوصوله اليه في العقبى قلنا الشايع
فيه ان يحكم العقل بان هذا الفعل من حيث هو يوجب استحقاق فاعله للثواب او العقاب
الاخروي لان يكون ذلك الحكم لاجل تاخير الوصول في الدنيا ولو صح ذلك لزم انه لو لم يصل
الجزاء نقول يحكم العقل بالاستحقاق مع التراخي ومنهم من صرح بحكم العقل بالاستحقاق
الاخروي ايضا استنادا الى ما هو المشهور من الحكماء من استقلال العقل بمطلق المعاد
الشامل للروحاني ايضا وفيه ما لا يخفى **المقام الثالث** في تحقيق ان الحسن والقبح هل هما
ذاتيان للفعل ام لا واختلفوا في ذلك على اقوال ستة الاول انهما ذاتيان له بمعنى انهما
من مقتضيات ذاته بلا توسط من غير مدخلية للصفات الحقيقية اللازمة او غيرها وهو الظاهر
من السيد الداماد في السبع الشداد والثاني انهما يحصلان للفعل بصفة حقيقية توجبهما و
الثالث ان القبح يحصل بصفة حقيقية والحسن يكفي فيه عدم موجب القبح والرابع انهما لا
يحصلان الا بالوجوه والاعتبارات والعوارض المفارقة وهو مذهب جميع الاشاعرة
ونقل عن بعض متاخري اصحابنا ايضا والخامس انهما يكونان ذاتيين وعرضيين
والسادس انهما يكونان عرضيين ويمكن ان يكونا ذاتيين ايضا والحق هو الخامس اي
امكان استنادهما الى كل من الثلثة الذات والصفات اللازمة والعوارض وتحقق
الاستناد اليها ايضا اما الاول فلعدم دليل على الاختصاص في الواحد وامتناع غيره
واما تحقق الاستناد الى الذات فلان من الافعال ما نعلم يقينا انه بالذات حسن كما
ما نعلم انه بالذات قبيح كالتصديق بالله سبحانه والكفر به نعوذ بالله منه وايضا لو لم
ينته الى الذات مطلقا لزم التسلسل اذ ننقل الكلام الى الجهات ونقول انها اما لا حسن
فيها ولا قبح وهو محال انها لا حسن فيها لا يوجب حصوله لغيره وكذا القبح مع انه لا شك
في ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح او يكون فيها حسن او قبح فننقل الكلام
الى حسنها او قبحها وهكذا واما تحقق الاستناد الى الخارج فلانه نعلم ان الكذب مثلا
لو لم يترتب عليه مصلحة بل يترتب عليه مفسدة قبيح يذم عليه كل احد من العقلاء ولو كان
بحيث لو لم يقع لقتل جمع من العقلاء وبسبب جماعة من الانبياء ولم يكن فيه مفسدة نوع حسن
والصدق بالعكس واما تحقق الاستناد الى اللازم فهو ايضا ظاهر لان بعض الصفات اللازمة لبعض



الافعال مما لا ينفك في كونها حسنة او قبيحة باعتبار انفسهما مع قطع النظر عن موصوفاتها وعن
الامور المفارقة وقد استدل لو لا ثبات الاستناد الى العارض وعدم الاختصاص بالذات واللازم
بوجوه اخر منها انهما لو كانا من مقتضيات الذات او اللازم لما جاز النسخ لان ما بالذات او اللازم
لا ينفك والاحكام ما تبع للحسن والقبح وفيه اولا انه انما يتم لو قلنا بان لجميع الاحكام الشرعية تابعة للحسن
والقبح وهو غير معلوم انها مستتبعة الامور واقعية سواء كانت هي الحسن والقبح او علة اخرى وثانيا انه
يمكن مقتضى ذات الفعل او ذات جهة منضمة معه الحسن مثلا ومقتضى ذات جهة اخرى القبح فاذا
انضمت تلك الجهة يكافئ الحسن والقبح او يغلب القبح ويتبدل الحكم فقد يورد عليه ايضا بوجهين
اخرين احدهما ان للفعل به من العارض حقيقة وله معه حقيقة اخرى فالنسخ غير مناف للذاتية
وكون الحسن او القبح ذاتيا لاحدى الحقيقتين دون الاخرى فشرب الخمر في زمان وقبل التحقق
حقيقتان متغايرتان الشرب في زمان اخر وقبل غير المتحقق وقد صرح السيد الداماد بان هذا القدر من
الاختلاف كاف في اختلاف الذات ويرد عليه انه على هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى وثانيها ان
النسخ انما يتصور باختلاف الازمان فكما يمكن ان يقال يختلف المصالح بحسب الازمان ويتغير الحكم
كذلك يمكن ان يكون الفعل بطبيعته الكلية قابلا للتحصلات المختلفة بحسب اختلاف العلل والاسباب
والفواعل والشرائط فلعل اختلاف الاسباب ادى الى ان تحصل الفعل بفصل غير ما تحصل به
في الزمان السابق وفيه انه معلوم ضرورة ان شرب الخمر الذي كان مثلا حلالا اولا والذي هو
حرام الان حقيقة واحدة لا اختلاف بينهما ذاتا والقول بتعدد ذاتيهما باعتبار الوجه يرجع
الى الاول ومنها انهما لو لم يكونا عرضيين لم يختلف فعل واحد في زمان واحد بان يكون واجبا
وحراما كالكذب الضار والنافع وفيه ما في سابقه وايرد عليه ايضا ما اورد عليه وفيه ما فيه
ومنها انهما لو كانا ذاتيين لزم جمع النقيضين في قول القائل لاكذبن غدا لانه اما صادق
حسن فيستلزم الكذب القبيح وملزوم القبيح قبيح او كاذب قبيح فيستلزم صدق العد الحسن وملزوم
الحسن حسن ولا يلزم ذلك اذا كانا شرعيين او اضافيين اما على الاول فلان عند التعارض
اما فيسقطان او واحد منهما ولا محذور فيه لان تحققهما اعتباري جعلي واما على الثاني فلان
جهة الحسن والقبح مختلفان والقول باعتبار احديهما حسن وبالاعتبار الاخر قبيح فاختلف
المحل ولو اعتبارا ويرد عليه اولا ان قوله ملزوم القبيح قبيح وملزوم الحسن حسن ان اريد به
الملزوم العلي فمسلم ولكن نمنع كون صدق الكلام الاول مستلزما علة الكذب العدي وكذبه علة الصدق
وان اريد ما لا ينفك عن الشيء فنمنع قبح ملزوم القبح وملزوم الحسن وثانيا انه يمكن ان يكون
مراد القائل بالذاتية ان الحسن ذاتي للصدق الذي لا يستلزم الكذب والقبح للكذب الذي
لا يستلزم الصدق وثالثا ان ما ذكره لو سلم كونهما من مقتضيات الصفات اللازمة ولو
اعتبر في الاستدلال الكلام الغدي اندفع الايراد الاول وقد يورد على الدليل بوجوه اخر الاول
ان اتصاف ملزوم الحسن والقبح بالحسن والقبح اتصاف بالعرض بمعنى انه اتصاف مجازي فليس اتصافا حقيقيا

لا بمعنى انه اتصاف عرضي كما ذكره شيخنا البهائي وفيه ان هذا لا يتمشى على ما هو الحق المشهور من وجوب
مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذ لو قيل بوجوب المقدمة يكون ملزوم القبيح
قبيحا البتة لان ترك القبيح واجب وهو لا يتم الا بترك ملزومه فهو واجب ولازم وجوبه
النهي عن ضده فيكون فعل الملزوم منهيا عنه فالنهي كاشف عن القبح الحقيقي فكذا يكون ملزوم الحسن
حسنا لان كون الحسن واجب وملزومه مقدمة له فهو ايضا واجب والوجوب كاشف عن الحسن
الحقيقي الا ان يمنع وجوب كون مطلق ملزوم الواجب مقدمة فح يرجع الى ما ذكرنا اولا او يخصص
استلزام الامر بالشيء للنهي عن ضده بالامر الصريح دون ما حكم العقل بوجوبه لا يقال هنا يتحقق
الامر الصريح بالصدق وترك الكذب والثاني ان حسن كونه لاستلزامه ترك الكذب على ما
لان ترك الكذب في العبد اما بترك الكلام او بالصدق والاول مباح والثاني حسن وكذب
الكلام الانسي لا يستلزم الا القدر المشترك بين الامرين والمشترك بين المباح والحسن لا يكون الا مباحا
وملزوم المباح لا يجب ان يكون مباحا لا حسنا وفيه انه لو قيل الكلام بقوله لو تكلمت فلا تكذبن
يندفع ذلك والثالث ان هذا لو صح لزم اجتماع النقيضين في هذا الكلام على القول بكون الحسن
والقبح اضافيين ايض وما ذكره من انه يختلف المحل باختلاف الجهة فاسد لان الجهة هنا تعليلية
لا تقييدية فلا ينفع تعددها في اختلاف المحل وفيه انه لما لم يكن الحسن والقبح على هذا المذهب ذاتيين
للصدق والكذب فيمكن تخلفهما فالقائل به لا يقول ليس كل صدق حسنا بل اذا كان على وجه خاص
وهو ان لا يستلزم الكذب الغالب قبحه عليه او المساوي وكذا الكذب والحاصل ان حسن الصدق
يسقط باستلزامه الكذب كما ان قبح الكذب يسقط باستلزامه الصدق فان قيل استلزام الصدق
للكذب لا يصلح لاخراجه عن كونه حسنا لان ذلك الكذب اما قبيح اولا وعلى الاول يلزم التحكم حيث
يحكم بعدم حسن الصدق المستلزم للكذب بقبح هذا الكذب مع استلزامه للصدق وعلى الثاني
لا وجه لاخراجه الصدق عن الحسن وعلى هذا القياس في الكذب قلنا ان هذا يصح لو قلنا بان هذا
الكذب ليس بقبيح مع قطع النظر عن ذلك الاستلزام ايض وليس كذلك بل نقول قبحه يسقط لاجل التعارض
مع حسن الصدق لا ان قبحه كان ساقطا قبل سقوط حسن الصدق حتى لا يصلح لاسقاط حسنه
فسقوط قبح الكذب وحسن الصدق في مرتبة واحدة لاجل التعارض الحاصل بينهما ولو تم ما ذكره
لسد باب التعارض والتساقط وقد يجاب عن الايراد ايض بان ما ذكره من ان الجهة التعليلية
لا يكفي لاجتماع المتقابلين المراد منه انه لا يمكن ان يصير جهة علة الاتصاف بشيئين يكونان متقابلين
كان يصير جهة علة لاتصاف شيء بالحسن مثلا وجهة اخرى علة لعدم اتصافه بالحسن اصلا وهذا
ضروري لكن اذا كانت جهة علة للاتصاف بالحسن واخرى علة للاتصاف بالقبح فالاولى علة
للاتصاف بالحسن في الجملة والاخرى للاتصاف بالقبح كذلك ولا يخفى ورود ذلك اذ لم يلزم هنهنا
اجتماع المتقابلين حقيقة لان المتقابلين هما الحسن من جميع الوجوه والقبح كذلك او من بعض
الوجوه او بالعكس واما الحسن في الجملة فلا تناقض القبح في الجملة فيجوز اجتماعهما في محل واحد كما يمكن

ان يكون

ان يكون شيء نافعا باعتبار وضارا باعتبار اخر وفيه نظر لان الحسن والقبح بذاتيهما وحاق حقيقتهما
مع قطع النظر عن كونهما من مقتضى هذه الجهة اما لا تناقض بينهما اصلا وانما هو بعد ضم الجهات
او بينهما في نفس الامر تناقض وتناقض فان كان الاول فبطلانه ظاهر بطلانه يلزم جواز ان يكونا
معا من مقتضى ذات واحدة وجهة واحدة فكما يمكن اجتماع الحسن في الجملة مع القبح في الجملة يمكن
اجتماع الحسن من جهة مع القبح من هذه الجهة او اجتماع الحسن من جميع الوجوه مع القبح من جميع الوجوه
اذ لو لم يكونا بذاتيهما متناقضين فكيف يصير اقتضاء جهة واحدة او جميع الوجوه لهما او لاحدهما
سببا لتناقضهما فان القبح قبيح سواء كان مقتضيه هذه الجهة او هذه وكذا الحسن فلا معنى لكون
احد القبحين مناقضا للحسن دون الاخر وايض يمكن اجتماعهما مع كونهما ذاتيين اذ لو لم يكونا في نفسهما
متناقضين فاي مانع من اجتماعهما وان كان الثاني فلا معنى لارتفاع التناقض بضم قيد في الجملة اذ لو
كانا متناقضين في ذاتيهما تناقضا سواء كان مقتضاهما جهتين مختلفتين او جهة واحدة نعم لو كان المراد
بقيد في الجملة معنى يوجب اختلاف ذاتيهما فكان يمكن اجتماعهما وليس كذلك بل معناه اختلاف المقتضي وظاهر ان
اختلافه لا يوجب اختلاف الذات فلا مقتضى لجواز اجتماعهما الا اذا كانت الجهتان تقييديتين موجبتين لتعدد المحل
فان قيل انا نقول انهما لا يتناقضان بذاتيهما ولكن الحسن من جهة تناقض القبح من هذه الجهة فلا يمكن ان يكونا مقتضى
شيء واحد ولا الذات ولا يمتنع اجتماعهما بعد تغاير الجهة لرفع التناقض ولا استبعاد في ذلك الا ترى ان كون
الشيء موجبا لازدياد المرض وكونه موجبا لزواله لا يتناقضان ولكن كونه موجبا لازدياد هذا المرض يناقض
كونه موجبا لزوال هذا المرض بعينه قلنا نحن لا ننكر انه يمكن ان لا يكون بين شيئين كالمثالين تناقض واذا
صار مقيدين يحصل التناقض بينهما ولكن هذا اذا اوجب القيد حصول حقيقة ثانية للماهية مخالفة للاولى
في الذاتي واللازم بحيث يكون هذه الحقيقة غير الاولى لحقيقة تغاير الجنس والنوع كما في المثال المذكور فان ازالة
هذا المرض الخاص حقيقة مغايرة لازالة مطلق المرض خلاف ما اذا لم يكن القيد كذلك كما اذا كان
القيد هو كونه مسببا لذلك فان الحقيقة لا يختلف باختلاف السبب ولذا لا يجوز اجتماع ازدياد المرض
الخاص وزواله بسبب كون احدهما سبب الدواء والاخر الاخر والجهة فيما نحن فيه ليست الا مسببة لحصول
الحسن والقبح والحاصل ان عدم تناقض الجهتين المطلقين اولا وحصوله بعد تقييدهما او احدهما مما
لا شك فيه كما ان ماهية الحيوان لا تناقض مفهوم غير الناطق واذا قيد الحيوان بالناطق يحصل
التناقض ولكن هذا لا يجري في كل قيد حتى من قبيل الغرض والمخصص الخارجي الا ان يكون نفس
احد القيدين نقيضا للاخر فان قيل انا نرى كثيرا يقولون ان ذلك الشيء لجهة حسن ولجهة
قبيح ولولا امكان اجتماعهما في هذا الشيء الواحد المبني عن عدم تناقضهما لم يصح ذلك قلنا لا كلام في انه
يمكن ان يجتمع في شيء واحد جهتان احديهما مقتضى الحسن والاخرى القبح وانما الكلام في اجتماع
الحسن والقبح فان نقول ان بعد اجتماع الجهتين اما يتساقط الحسن والقبح ان تساويا ويغلب
احدهما ان غلب فان قيل انا نرى كثيرا احدا حسن شخصا او ساء من جهة وينفر عنه من جهة

اخرى فيمدح حسن حاتم من حيث وجوده ويذموه من جهة كرمه وليس الحسن والقبح الا استحقاق
المدح والذم قلنا مع ان مجرد المدح والذم لا يدل على الحسن والقبح الواقعيين بل لا بد فيهما من استحقاق
ولهما واقعا ان هذا انما هو بمحض ملاحظة الجهة والغفلة عن حقيقة الحال ومقتضى الواقع والا ففي
الواقع لا يثبت الا احدهما ووجه ذلك ان ادراك جهتي الحسن والقبح امر سهل جدا يمكن لكل احد
غالبا بخلاف ادراك تعارضهما وتساقطهما في الواقع ونفس الامر فلا يصل اليه كثير من العقول والمراد بالحسن
الحسن والقبح هو الامر الواقعي الذي لا بد في دركه من قوة قدسية غالبا بل يمكن ان يقال ان المدح والذم
في امثال ذلك يرجع الى الجهة حقيقة دون ذي الجهة فلا يعد حسن حاتم بل جوده فان قيل لو امتنع
اجتماع الحسن والقبح من جهتين يلزم فساد القول بذاتيتهما في شيء لان كل ما قلت بان فيه حسنا ذاتيا فلا
يمكن ان يقبح لاجل جهة فلو لم يجتمع الحسن والقبح في مثله من جهتين وسقط الحسن لزم تخلفهما بالذات
وهو ح قلنا من الافعال الحسنة ما لا يساوي حسنه قبح جهة ابدا كمعرفة الله سبحانه ومن الافعال القبيح
ما لا يساوي قبحه حسن جهة كذلك كالكفر بالله وقتل النبي فيحقق فيها الذاتية بلا محذور والحاصل
انه يلزم عدم الذاتية في بعض الافعال ونحن نقول به مع ان هذا لو ورد فانما يرد لو اردنا بالذاتي
ما يكون ذاتيا للماهية الحسنة اى لا بشرط شيء المتحققة في ضمن جميع الجهات والاعتبارات فاما لو اريد
بالذاتي ذاتي الماهية بشرط لا اى العاقلة لجميع الجهات فلا يرد كما لا يخفى هذا ثم ان الظ ان دليل القائل
بالذاتية فقط باعتبار اختلاف الذات باختلاف العوارض والجهات فقد عرفت انه يجعل النزاع لفظيا
ولم نتعرض لساير الاقوال على دليل نعم استدل للثالث بوجهين احدهما ان الاصل في الافعال عدم الحرج
والذم ما لم يطرء ما يوجبه وهو معنى الحسن ما لم يكن صفة موجبة للقبح وثانيهما ان الذات لو كانت قبيحة
يلزم ان يكون فعل الله سبحانه قبيحا وهو بط والجواب اما عن الاول فبان ما ذكروا من ان الاصل في
الافعال عدم الحرج مع كونه مختلفا فيه بين المعتزلة لا يدل الا على الاباحة دون الحسن ولو سلم فيكون الحسن
ظاهريا ولا يمتنع ان يكشف الشرع فيه عن قبح واقعي ويكون فيه في الواقع صفة متحققة موجبة للقبح واما
عن الثاني فبانه لا يلزم من كون الذات مقتضية للقبح قبح افعاله سبحانه لان الذات ليست فعله سبحانه
بل ايجادها وافاضة الوجود عليها من فعله جل جلاله وافاضة الوجود على ما يقتضي القبح ليست بقبيحة

منهاج اختلفوا في التطابق بين حكمي الشرع والعقل والمراد به انه كلما يحكم به العقل يحكم
به الشرع وبالعكس ولا بد اولا من تقديم مقدمة هي ان العقل في هذا المقام يقال لمعنيين احدهما
الواقع ونفس الامر وثانيهما مرادف للادراك فالمراد بالعقل في كلا الحكمين اللذين يتضمنهما قولهم الشرع و
العقل متطابقان اما الواقع او الادراك او في احدهما الواقع وفي الاخر الادراك وهو على قسمين
والثاني ما لم يقل به احد وكذا احد قسمي الثالث وهو ان يراد به الادراك في قولهم كل ما حكم به الشرع
يحكم به العقل بنوع احدهما ون احدهما ان يراد به في الحكمين الواقع فيكون المراد بالتطابق انه
كلما حكم به الشرع يحكم به العقل اى له جهة مقتضية لهذا الحكم في الواقع وان لم يدركها عقولنا

فكلما كان

وكلما كان في الواقع له جهة مقتضية لحكم فقد حكم به الشرع وصل الينا ذلك الحكم ام لم يصل وثانيهما ان يراد به
في قولهم كلما حكم به الشرع يحكم به العقل الواقع وفي عكسه الادراك فيكون المعنى كل ما حكم به الشرع تكون في الواقع جهة
مقتضية له فكلما حكم به العقل اى ادرك عقولنا وجوبه العقلي او حرمته او غيرهما فقد حكم به الشرع وان
لم يصل الينا وكلا الاحتمالين مما وقع فيه النزاع ولكن النزاع في الاول بين الاشاعرة والمعتزلة فقط و
لم يختلف المعتزلة في شيء من حكميه واما الثاني فحكمه الاول احد حكمي الاول والنزاع فيه ايضا مع الاشاعرة واما
الثاني فقد وقع النزاع فيه بين غيرهم ايضا من طرفي عليه وذلك لانهم يريدون تارة بقولهم كلما
ادرك العقل حكما فقد حكم به الشرع انه كلما ادرك الجهة الواقعية التي هي العلة التامة للاحكام فقد حكم به
الشرع ولا نزاع لهم ح في ثبوت هذا الحكم ولكنهم تنازعوا في امرين احدهما انه هل يمكن لاستنال عقولنا
ادراك العلة التامة ام لا وثانيهما ان قولهم كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ان اريد انه صدر الحكم من
الشرع وان لم يصل الينا ولم يكن مكلفين به فلا كلام وان اريد انا مكلفون به ففيه كلام ويريدون
تارة اخرى انه كلما حكم العقل بحسنه او قبحه وادركه فقد حكم به الشرع والنزاع ح في ان الحسن والقبح هل
هما علتان للحكم الواقعي حتى يثبت بسببهما ام لا وفي انه لو ثبت ان العلة الواقعية هي الحسن والقبح
فهل يكفي فيها الحسن والقبح الذي يصل اليه عقولنا ام لا بد من الاحاطة التامة بجهات الفعل وفي
معنى حكم الشرع ايضا كما مر ويريدون ثالثة بادراك العقل دركه استحقاق الثواب والعقاب و
نزاعهم ح في ان العقل هل يدرك استحقاقهما ام لا وفي انه هل يثبت به الحكم الشرعي ام لا هذا ثم ان
الظ ان مرادهم بتطابق العقل والشرع هو الاحتمال الاول الذي وقع النزاع فيه بين الاشاعرة و
المعتزلة واما الاحتمال الاخر فهو مطلب اخر غير التطابق وان كان متفرعا على ثبوته واذ عرفت ذلك
فلنقل ان ههنا حكمين احدهما ان كلما حكم به الشرع يحكم به العقل وثانيهما ان كلما حكم به العقل حكم به
الشرع وان المراد بالعقل في الاول الواقع واما الثاني فتارة يراد به ذلك ايضا واخرى يراد به الا
دراك فهنا ثلثة احكام نذكرها في مقامين **المقام الاول** في بيان انه كلما حكم به الشرع يحكم به العقل
وان كلما يحكم به العقل اى له جهة مقتضية في الواقع يحكم به الشرع وملخصهما ان كل فعل له حكم من
الاحكام الشرعية له جهة واقعية يقتضيه وكلما له جهة واقعية مقتضية لحكم فله ذلك الحكم شرعا والدليل
عليه انه لما كان الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح محالا فلا يمكن ان يكون ترجيح الشارع الحكيم طلب
فعل شيء او تركه مع المنع من النقيض او بدونه او حكمه بعدم ترجيح الفعل او الترك وكذا ترجيح بعض
الافعال على بعض بالحكم بالوجوب او الحرمة او غيرهما من الاحكام الا لمرجح واقعي يقتضي ذلك الحكم
واقعا الا ما يجب ذات الفعل او مع قيد ينضم اليه من زمان او مكان او حالة او شخص او غير ذلك
فيكون حكمه لا محالة لجهة واقعية يقتضيه وذلك المرجح يكون علة للحكم ولما كان اقتضاء ذلك المرجح
لذلك الحكم اقتضاء واقعيا فكلما له ذلك المرجح واقعا يلزم ان يحكم الشارع ايضا على ما يقتضيه بحسب
نفس ادراك العقل لهذه الجهة على ما هي عليه يحكم بان الشارع حكم بهذا الحكم فان قيل قد لا يكون

للفعل مرجح ولكنه سبحانه امر به امتحانا قلنا فيكون نفس الامتحان ايض مصلحة وموجبا للرجحان وان لم يكن
له في نفس الامر رجحان والفعل ايض غير مطلوب في نفس الامر بل تعلق به الامر ظاهرا على ان الامتحان وكذا اختيار
امر مخصوص للامتحان دون اخر يقتضي جهة مرجحة في الواقع هذا ثم ما ذكره وان بنت مذهب المعتزلين
ان تلك الاحكام الشرعية ليست جزافا بل لها اسباب وعلل واقعية ولكن لهم في هذا المقام كلاما
اخر وهو ان تلك العلل والسبب هو الحسن والقبح العقليان الواقعيان بمعنى ان كل واجب له جهة واقعية لو ادركها
العقل لحكم باستحقاق فاعله المدح وهكذا غيرهما وذلك الاستحقاق جهته ولا يخفى ان ما ذكره دليلا
من بطلان الترجيح بلا مرجح لا يثبت ذلك فانه يدل على ان حكم الله عز اسمه ليس الا لعلة واما انها هي
القبح او الحسن بمعنى استحقاق المدح او الذم فلا لم لا يجوز ان لا يكون للفعل جهة استحقاق شيء منهما ولكن
يقتضي سببا اخر وجوبه او حرمته فان قيل لا يمكن ان يكون الواجب خاليا عن المصلحة والحرام عن المفسدة ومعهما لا
ينفكان عن الحسن والقبح قلنا علم انفكاكهما عنهما بمعنى استحقاق المدح والذم نعم ولو سلم فكون الحسن او القبح اللازم
علة غير لازم بل نفس الملزوم هنا صالح للترجيح وغاية ما يثبت من ذلك لو سلم عدم انفكاك الواجب والحرام عن الحسن
والقبح هذا ولا يخفى ان منهم من قال ان حكم الشارع لا يكون الا مع وجود مثله من حكم العقل فالوجوب الشرعي لا
يكون الا مع الوجوب العقلي وبالعكس وكذا غيره فان كان مراده بالواجب العقلي ما يحكم العقل بكونه لازما لوجود
ملزومه فلا شك فيه وان كان غير ذلك مثل ان يراد بالوجوب العقلي كون الفعل بحيث يكون له جهة استحقاق
المدح او كونه بحيث يكون له جهة توجب علم رضاء العقل بالترك فهو غير معلوم وهكذا الكلام في ساير
الاحكام الخمسة انه قال بعضهم في مقام اثبات حسن جميع ما امر به الشارع وقبح جميع ما نهى عنه انه
قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات وانها حسنة ومعظم المنهيات وانها قبيحة الظن القوي بان جميع
ذلك كذلك بل ربما حصل من تتبع الاحاديث وطريق السمع العلم بذلك اذ في كل موضع سئل عن
الائمة عم العلة في حكم اجابوا بتقرير العلة ولم يحيلوا فقط بان الله سبحانه قد يامر وينهى بدون
سبب وايض قال سبحانه ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث والظاهر ان المراد ان كلما كان طيبا في
الواقع يحله لهم وكلما كان خبيثا في نفسه يحرمه عليهم والظاهر من الطيب ما لا يكون فيه جهة قبح واما
كانت فيه جهة الحسن فيبعد احتمال ان يوجب تعالى شانه عن شيء مع كونه في نفسه خاليا عن جهة
القبح لكن بقي احتمال ان يكون شيء ليس فيه جهة حسن والشارع امر به ولم يبطل ذلك بصريح الاية لكنك
بعد ما تأملت في سوقها اظنك حاكما ببطلان هذا الاحتمال ايض قال ثم نقول في ذلك النقض لا يجوز
ان لا يكون متابعة امر الشارع ونهيه واجبا عند العقل الا انا علمنا حسن بعض الاشياء وقبحها
بديهة لكن يحكم بوجوب المتابعة وحرمة المخالفة وانه لو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب بالمتابعة والعقاب
بالمخالفة فاذا كان العقل حاكما بحسن المتابعة وقبح المخالفة ففي ذلك النقض ايض فيثبت ما هو المقصود
وهو ان جميع ما حكم الله فيه يحكم العقل فيه بحسن او قبح وان كان بسبب حكم الشارع عنوان المتابعة بانه
يجوز ان يكون الواجب قد وقد حكم بوجوب بعض الاشياء او تحريمه لا لسبب فما سهل اذ لا فايدة يعتد به في تحقيقه

اقول

١٣

اقول فيه اولا ان قوله قد حصل لنا بملاحظة اكثر المامورات الخ ممنوع بل الاكثر مما لا سبيل لعقولنا الى درك جهة
حسنه وقبحه وثانيا لو سلمنا ذلك فمن اين يعلم ان تحقق تلك الجهة سبب امر الشارع ونهيه وثالثا ان بيان
الائمة العلة لا يدل على ان العلة هي الحسن والقبح المتنازع فيه بل لعلها امر اخر بل نشاهد ان الاكثر ان العلة فيه غير ذلك
ورابعا ان كون الطيب والخبيث ما لم يكن فيه جهة قبح بالمعنى المتنازع فيه او كانت غير معلوم بل الظاهر ان المراد
منهما ما يستطيبه النفس للاكل والشرب ويستخبثه وخامسا ان قوله ولو لم يكن كذلك لم يستحق الثواب مردود بانه لا تلازم بين
وجوب المتابعة واستحقاق الثواب او حرمة المخالفة واستحقاق العقاب فانه قد يحكم العقل بوجوب المتابعة
مع علم حكمه باستحقاق الثواب كما في امر الطبيب وقد يكون بالعكس كما اذا امر بما لا يجب متابعته بشيء وسادسا ان
حكم العقل بحسن المتابعة وقبح المخالفة لا يثبت المقصود لان الثابت منه ان في المتابعة حسنا وفي المخالفة قبحا لا
ان في نفس المامور به حسنا وفي نفس المنهي عنه قبحا وسابعا ان قوله وان كان بسبب حكم الشارع نفي
لمذهب المعتزلة واثبات لمذهب الاشعري من كون احكامه سبحانه غير معللة بعلل كما يدل عليه كلامه
ايض وكيف يكون الامر في ذلك سهلا ولا يكون فايدة في تحقيقه مع ان كثيرا من اصول الشيعة مبني على
ذلك هذا واحتج المخالف في هذا المقام بانه لو كان كل ما حكم به الشارع لاجل جهة واقعية لزم ان يدرك
كل احد ذلك ويفهم في كل حكم جهة مقتضية له مع انه ليس كذلك بل قد يدرك جهة الحسن في الحرام وجهة
القبح في الواجب وبانه لو كان كذلك لامكن ان يدرك العقل تلك الجهة لا من جهة الشرع ويلزم عقاب
المدرك بالفعل او الترك ولو لم يبعث رسول والاثار والاخبار تنفي ذلك والجواب اما عن الاول
فبمنع الملازمة واما عن الثاني فبما مر وما سيأتي المقام الثاني في بيان ان كلما حكم العقل به اي ادرك
المقتضي لحكم في شيء يحكم الشرع به ولو لم يصل الينا من الشارع حكم بتحققه واختلفوا في ذلك فمنهم من اثبته كلية
ومنهم من نفاها ولتحقق المقام نقدم بيان امور الاول قد ثبت ان للعقل حكما في الافعال بالحسن والقبح
واستحقاق المدح والذم وهو قد يدرك حسنا لا يرضى بتركه وقد يدرك فيه قبحا يحكم بلزوم تركه وقد
لا يدرك حسنا ولا قبحا وقد اسلفنا ان له حكما غير ذلك ايض وهو ان هذا الفعل مما يستحق به الثواب او العقاب
وله حكم اخر غير هذين ايض وهو ان هذا الفعل مما لا يرضى الله بتركه ويريد بعنوان اللزوم فعله
او لا يرضى بفعله ويريد تركه والعقل قد يجزم بذلك بل بعد ثبوت حكمه بالثواب او العقاب يلزم ثبوت
حكمه بذلك الا ترى ان من علم ان الله سبحانه قادر عدل حكيم رؤف بعباده يحكم جزما بانه لا يرضى بان
يقتل القوي الظالم المؤمن الضعيف ولا يسلب نعاسه ولو لم يصل ذلك من الشرع اصلا والا ترى انه اذا
ارسل رسولا لارشاد عباده واجبا بلا ريب يحكم العقل بعدم رضاه بقتله ومخالفته واذا حكم الله سبحانه
بحكم يحكم العقل جزما بعدم رضائه عز شانه بالحكم بنقيضه الى غير ذلك ثم بعد ملاحظة جزئيات الاحكام
الشرعية واسرارها يصير طريق حصول جزم العقل في بعض اخر مما لم يصل حكمه واضحا الثالث المراد با
لتكليف الشرعي طلب الله جل اسمه شيئا من عباده وارادته منهم فعلا او تركا مع المنع من النقيض وبدونه
واما استحقاق ثوابه او عقابه فانما هو من اللوازم دون نفس الحكم ومن عرف الواجب والحرام بذلك

في فعله

فقد عرفت باللازم بل لو علمنا الطلب وتحقق يتحقق الحكم من الوجوب والحرمة الشرعيين وان علمنا علم المجازاة منه سبحانه
فان مطلوبه واجب التحصيل ومعنى ثبوت نتيجة لزوم الاجتناب لانه هو لاجل طمع وخوف بل لنا ان نقول بعدم لزوم الاستحقاق
كليا ايضا ان اريد به حصول جهة موجبة لنوع لزوم نعم لو اريد منه مجرد انه لو اثيب او عوقب لم يكن واقعا في غير
موقعه ولم يستقبح العقلاء فهو ثابت الثالث مما لا شك فيه وانعقد الاجماع عليه ان مناط الطلب والتكليف بالنسبة
الى كل شخص تركه الطلب وفهمه اياه وليس مكلفا بسبب الطلب الواقعي فانه لو فصل خطاب طلبي الى شخص دون غيره فا
الطلب ثابت بالنسبة الى الاول دون غيره وكذا لو وصل خطاب الى شخصين ففهم احدهما منه الطلب دون
اخر فالاول مكلف دون الثاني وبالجملة كل مكلف بما فهم من تكليفه من غير ان يلاحظ الواقع الرابع الطلب
تارة يكون بالخطاب الدال على المطلوب صريحا او التزاما واخرى بمثل الاشارة الحسية وثالثة بالعرف
والعادة ورابعة بالقرائن الخارجية وخامسة بالعقل الصريح الا ترى انه لو لم يسأل السائل عبده عن
القران وهو معتقد بان السيد لم ينهاه يستحق العقاب وكذا لو عقر دابته معتقدا بذلك ولو قيل بان
ذلك لاجل حكم العرف والعادة قلنا محكم بذلك من لم يطلع على عرف ايضا وكيف يقصر العقل الذي هو كما ترى
لاشياء وجميع الادراكات بسببه بل في الاحاديث انه الرسول الباطني عن العادة وايضا الفقهاء كافة
قد يثبتون الاحكام الشرعية بالتقريب ودلالته على الطلب بفهم العقل وايضا لو لم يكن الطلب العقلي كافيا
في حصول التكليف الشرعي لما ثبت تكليف لان لهم طلب امتثال الاوامر والنواهي انما هو بالعقل وايضا لولاه
لزم افحام الانبياء في الامر بالنظر الى معجزاتهم وبالجملة طريق الطلب لا ينحصر باللفظ الخامس اذا ادرك الفعل له
حسن فعل بمعنى استحقاق المدح فاما يجوز ان يكون له قبح واقعي ذاتي او عرضي لم يدركه او لا يجوزه بل يجزم
بانه ليس له قبح اصلا وعلى الثاني اما يحكم بقبح تركه ايضا من غير احتمال خلافه ام لا فان جوزنا القبح فلا
شك انه لا يجزم برضاء الله سبحانه بهذا الفعل وطلبه وعدم الرضا بتركه وان لم يجوز فان لم يجزم بقبح
تركه فلا يجزم ايضا بطلبه سبحانه او وجوبا او ندبا وان جزم بقبح تركه فلا شك انه يجزم بعدم رضاه سبحانه
بالترك لجزم بعقاب مضائه بالقبح وكذا لو ادرك قبح شيء فان جوز له جهة محسنة فلا يجزم بطلبه سبحانه الترك
وان لم يجوز فلا شك انه يجزم ايضا بان الله عز شانه لا يرضى بربطها الواردة لشأن هذا الفعل ليس له
حسن ولا قبح فلا يمكن الحكم بتساوي طرفيه عند الله سبحانه اذ لا ينحصر وجه طلبه الفعل او الترك
بالحسن او القبح واذا ادرك استحقاق ثواب فيه سبحانه على فعل او ترك يجزم قطعا برضاه به وان
ادرك استحقاق عقاب يجزم لا محالة بعدم رضاه تعالى بما انه السادس اعلم ان ما يدرك العقل
حسنه او عدم ما يدركه بتوسط خطاب من الشارع وصل اليه بسبب التزام هذا الخطاب
انما الحكم او اعانه او غيرهما كما يحكم بوجوب القصاص وبالنهي عن الضيف ويكون احد العامين
المتعارضين مخصوصا او بتخصيص ذلك العام الى غير ذلك وتارة يدركه لا بتوسط خطاب او فعل
او تقرير من الشارع بل يدرك الفعل وجهاته ولوازمه واثاره وبتوسط ذلك يحكم بوجوب
الفعل وحرمته او غيرهما ثم النزاع هاهنا ليس في الاول بل ليس فيه نزاع وما يتراءى من النزاع
فانما هو في حكم العقل باللازم اتباع حكم العقل بل النزاع انما هو في الثاني فقط اي في انه اذا حكم

العقل

١٣٣

العقل في فعل بوجوب او حرمة او غيرهما ولم يرد فيه خطاب من الشرع فهل نحن مكلفون بذلك الحكم شرعا ام لا اذا عرفت
تلك الامور فاعلم انه ذهب جمع الى العدم وبه صرح المحقق الطوسي في بعض كتبه واليه يومى كلام السيد في الذريعة
واختاره بعض المتاخرين ممن وفيه شارح جمع الجوامع الى قوم من المعتزلة وقال والدي العلامة قدس
سره في جامع الاصول ان عليه المحققون وهو معقول اقوياء العقول واختار هو رح الاول والمحقق
ان المراد انه كان ان كلما حكم العقل بحسنه او قبحه او خلوه عنهما فنحن مكلفون بما يقتضيه وحكم الشرع موافق
لحكمه فهو باطلاقه ممنوع لان البارئ سبحانه لا يامر بالقبيح الواقعي الذي لم يكن له جهة محسنة اصلا و
اما عدم امره بما حكم بقبحه فلم يثبت فان قيل قد سبق ان كل مكلف بما فهمه قلنا نعم ولكن بما فهم انه تكليفه
لا بما فهم قبحه فان قيل هذا الجزم بانه تكليفه لانه لا يريد منه سبحانه القبيح قلنا القبح الواقعي لا ما يعلم قبحا
وعدم ارادة ما يعلم قبحا غير ثابت لعدم ثبوت القبح انه يامر بكل حسن ولا انه لا يامر بما لم يكن فيه حسن و
لا قبح ولا انه لا ينهى عما ليس فيه قبح وعلى تقدير ثبوتها لم يثبت ان كلما يدرك العقل حسنه او يحكم بعدم
حسنه وقبحه يامر الله تعالى او يحكم باباحته ومن ذلك ظهر فساد ما قيل من ان لكل فعل حكما مخزونا وان
لم يصل الينا فكلما يدرك العقل قبحه لا بد ان يكون مما نهى الله عنه وما يدرك حسنه من جملة ما امر به
مقيدا كان او مطلقا لان الله لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن وربما يتوهم من كلام الشيخ في العدة
دعوى الاجماع على ان حكم العقل بالحسن والقبح يوجب ثبوت حكم الشرع بالتحريم والوجوب وهو غلط
كما يظهر من التامل في اطراف كلامه انه كلما ادرك العقل الجهة المقتضية لحكم اي علته التامة فنحن
مكلفون به فهو كذلك الا ان درك عقولنا لها مما لا يعلم وان كان المراد انه كلما حكم العقل في فعل او
ترك باستحقاق ثواب فهو واجب او مستحب شرعا وكذا الحرام فهو كذلك لان درك استحقاق الثواب لا ينفك
عن الجزم بالرضاء ودرك استحقاق العقاب لا ينفك عن الجزم بعدم الرضا وسياتي ان ذلك كاف
في ثبوت التكليف وان كان المراد انه كلما جزم العقل بعدم رضاه سبحانه بفعل او ترك وان مطلوبه
خلافه بعنوان اللزوم فنحن مكلفون به فهو كذلك قطعا لانك قد علمت ان مناط التكليف هو الطلب
وان طريق الطلب لا ينحصر في الخطاب اللفظي بل يكفي فيه كلما فهم منه المطلوبية والمبغوضية فالمفروض
انه قد فهم ذلك فلا وجه لنفي التكليف ولو لم يثبت التكليف الشرعي بذلك لما ثبت تكليفنا بامتثال
اوامر الله ونواهيه وقد ورد في الاخبار المستكثرة ما يدل على ثبوت التكليف بالعقل كما في رواية
عبد الله بن سنان الحجة فيما بين العباد وبين الله العقل وفي رواية هشام ان لله على الناس حجتين
حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالرسل والانبياء والائمة واما الباطنة فالعقول وفي
رواية الجارود انما يداق الله العباد في الحساب يوم القيمة على قدر ما اتاهم من العقول في
الدنيا وغير ذلك لا احد وهو اي العقل دليله ومبصره ومفتاح امره الى غير ذلك ومما ذكرنا ظهر
ضعف ما قاله بعض المتاخرين من تخصيص ثبوت التكليف بوصول الخطاب اللفظي الينا فان هذا التخصيص
مما لا وجه له ولا دليل بل الضرورة العقلية والنقلية بل على خلافه واحتج المخالف في هذا المقام بوجوه منها

ان المسلم انما لحكم الشارع جهة واقعية واما انها هي التي ادركتها عقولنا فلا بل لا سبيل لها اليها فان بعض
الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم ويعارضها جهة اخرى وقد يصير الزمان والشخص والحالة من
اجزاء العلة التامة فلو ادرك جهة غير محصورة لاثبات الحكم لجواز غفلته عن المعارض او الخصوصيات وغاية ما
يمكن للعقل ادراك حسن او قبح لفعل او تركه وكونه لمجرد ذلك علة لا يمكن ان يثبت نعم لو احاط عقل
بالعلة التامة لقطعنا بصدق حكمه ولكنه بالنسبة الى عقولنا مما لا يكاد يعلم فلا يتحقق فائدة اقول لا شك
في ان من يقول باثبات التكليف بحكم العقل من جهة ادراكه العلة التامة الواقعية يرد عليه ذلك
واما على ما ذكرنا فلا كما لا يخفى ومنها ما مر من نفي التعذيب قبل البعث بالاية الشريفة
والمراد قبل البعث وتبليغ الحكم قطعا لا بعده ان كان قبله واجيب عنه بان الواجب ما يتحقق
تاركه العقاب لا ما يعاقب على تركه والاية سوق لنفي الفعلية دون الاستحقاق ورد بما دل بان الواجب
ما يجوز العقاب على تركه لا ما يتحقق مع اخباره سبحانه بالانتفاء سوق للتجويز ايضا واخرى بان الواجب
ما يستحق تاركه العقاب وفاعله الثواب من حيث المخالفة والاطاعة واخباره سبحانه بنفي التعذيب
اباحة فلا يكون عند مخالفة ولا اطاعة وتاليه بان الاية سوق لا لاستحقاق ايضا لان معناها انه ليس
من شاننا ولا يجوز منا التعذيب كما في قوله تعالى وما كنا ظالمين فان قلت عدم جواز التعذيب
يمكن ان يكون باعتبار كرمه لا من جهة فعل المكلف فاستحقاقه من جهته لا ينافي الاية قلنا اذا لم يجز
التعذيب بهذا الاعتبار فلكون الكرم عين ذاته غير منفك عنه يدل الاية على عدم استحقاق الفاعل
لعذابه سبحانه وان تحقق عقاب غيره والواجب الشرعي ما يوجب تركه استحقاق عذاب الشارع الذي
عين ذاته الكرم اقول ويرد على الاول ان الجواز ايضا لا ينافي عدم الوقوع او انه لا استحقاق الا ان يحمل
الجواز على الاحتمال والحق عدم اشتراط الاحتمال لما عرفت من ان مناط التكليف هو تحقق الطلب ولا
يلزمه وقوع العذاب ولا احتماله لانه لو طلب السيد من عبده امرا وعلم العبد من السيد بحصول بحيث
يحصل له القطع بعدم العقاب على المخالفة لا يسقط الوجوب وغاية ما نسلم ان التكليف يستلزم علم
قبح العقاب بالمخالفة من حيث انه مخالفة وعلى الثاني ان دلالة الاخبار بنفي التعذيب على الاباحة
ممنوعة لما عرفت من ان مناط التكليف هو الطلب دون الثواب والعقاب فانه اذا قال السيد لعبده
لا تترك هذا الفعل وافعله وان كنت لا اعذبك بالمخالفة يستحق ان ايان يتحقق الطلب قطعا مع التصريح
بانتفاء العذاب فان قيل الاطاعة والمخالفة انما يتحقق مع الخطاب ولا خطاب هاهنا قلنا ان اريد
بالخطاب اللفظي فاشتراطه ممنوع وان اريد مطلق ما يدل على الطلب فهو هنا موجود ثم لو قلنا بصدور
الخطاب في جميع الاحكام وعدم وصوله الينا يصير تحقق الاطاعة والمخالفة اظهر للانتقال من العقل
الى الخطاب الموجود فيصدق التعقيب والتبليغ والتخصيص معه بالبيان التفصيلي تخصيص بلا مخصص
ويثبت الخطاب بالاجماع وهو ليس تبليغا تفصيليا وعلى الثالث منع كون معنى الاية ما ذكر بل
معناها انا لا نعذب وان جاز ويوافقه هذا التركيب لنفي الجواز في بعض المواقع لا يدل على انه موضوع

له ويمكن ان يجاب عن الاية ايضا بان المراد من الرسول اعم من الظاهري والباطني كما مر وبان المراد بعث الرسول
اتمام الحجة والتعبير بذلك لان الغالب انه لا يتم الا به وبان التخصيص لاجل الغلبة وبان المراد نفي البعث من غير اشتراط
التبليغ وفائدة البعث فيه ان الله سبحانه مطلع بامور ما وان كان يمكن فهمهما من غير الرسول ايضا فانه وان ادرك
العقل في بعض الافعال المطلوبية والمبغوضية ولكن لولا البعث لجوزنا ان لا يكون مكلفا كما نشاهد في الحيوانات
فانه قد يصدر منها فعل لو صدر منا لحكمنا بالحرمة وبانه يمكن ان يكون المعنى وما كنا معذبين فيما يحتاج الى الرسول
كالايات بغيره هذا كله مع ان الاية معارضة بالايات والاخبار الدالة على العذاب واللعن على الظلم والكذب و
غيرهما اطلاقا من غير تقييد بقبل البعث وبعده ومنها الاخبار المتكثرة الدالة على عدم تعلق التكليف
بقبل البعث ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى الله سبحانه بيان ما يصلح للناس وتقييد
وانه لا يخلو زمان عن امام معصوم لتعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وان اهل الفترة واشباههم معذورون
ويكون تكليفهم يوم الحشر وان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم وروى زرارة عن ابي جعفر ع انه قال لو ان رجلا
قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته
ما كان له على الله حق في ثوابه وورد ايضا ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والجواب اما عن الاول فقد ظهر مما سبق
واما عن الثاني فبان بيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر بالرسول فقد بعث الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب
خلق غريزة العقل واما عن الثالث فبان المعنى ليعرف الناس ما لا يعرفون واما ما عرفوه بالعقل او الشرع فقد
عرفوه فلا معنى لتعريفهم واما عن الرابع فيمنع شمول ما يدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقولهم ايضا بالبديهة
او الاكتساب واما عن الخامس فبان المعرفة الحاصلة من العقل ايضا تعريف والاحتجاج عليهم بالاقرار
بوجوده سبحانه وبالرسالة مع انهما لا يعرفان بالرسل واما عن السادس فبان المراد اعمال المحتاجة الى الدلالة
واما ما لا يحتاج اليها فلا معنى لدلالته مع ان التصريح باطاعة الفعل ورد من ولي الله ايضا كما مر واما عن
السابع فبان المناهي العقلية ايضا نهي مما ورد فيه النهي او يخصص بكل شيء لم يدرك العقل التكليف فيه لاجل ما
ذكرنا من الادلة ومنها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف يعني ان انضمام
التكليف الشرعي بالعقلي لطف والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص
وجوابه اولا ان التكليف غير العقاب كما مر مرارا وثانيا ان كون انضمام التكليف الشرعي فيما يحكم العقل فيه
بالتكليف بل في اكثرها لطفا ممنوع ولو سلم فقبح العقاب بدون كل لطف ممنوع فانما هو فيما يجب من الالطاف ووجوبه
فيما يحكم به العقل ضرورة ممنوع واللطف الكافي في حسن العقاب فيه موجود وهو اعطاء العقل المدرك للتكليف
ومنها ان العقل يحكم بانه من الله سبحانه وكون بعض الاحكام الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها فانه يوجب
الاختلاف والنزاع ورفعهم من احدى فوائد ارسال الرسل ونصب الاوصياء وجوابه انه كما وكل الله سبحانه العقول
والافهام في فهم احكامه واستنباطها من الفاظ خطاباته يمكن توكيلها اياها في فهم نفس الاحكام ايضا فان المانع
لو كان في الثاني لكان في الاول ايضا مع ان الموكول الى العقول من الاصول اشد اهتماما من الفروع على ان
بيان الشارع وعدم الوصول الينا ممكن هنا مع ان هذا الوهم لو دل على ان العقل لا يجزم الا ان مع حرمه لاحكم بمقتضاه

والنزاع في الباقي وان كان بمجرد الفرض نعم يبعد ذلك فيما ورد خلافه من الشرع بالعموم او الاطلاق ولم يكن ضروري
العقل انه ونعم به البلوى ومنها ان القدر الثابت هو ترتب الثواب و العقاب على الخطاب اللفظي او ما
علم قيامه مقامه كالاجماع ونحوه وجوابه اولا ما ذكرنا من عدم استلزام التكليف الشرعي لترتب الثواب و
العقاب فلا يضر عدم ترتبهما على حكم العقل وثانيا ان هذا مخالف لصريح الاخبار المستفيضة حيث فيها ان
بالعقل يثاب او يعاقب فهو يثاب ويعاقب فوايد الاولى اعلم ان ما ذكرنا من ان بعد ادراك العقل
عدم رضاء الله سبحانه بفعل او ترك وسخطه عليه يتحقق التكليف الشرعي مشروط بامور لا بمعنى ان بعد
جزم العقل وقطعه بعدم الرضا والسخط اشترط تحقق التكليف بهذه الامور بل المراد انه لا يحصل الجزم للعقل
عند فقدها لو التفت اليها والى فقدها ولو امكن حصول الجزم به وبنا عنه فقد الالتفات وهذه
الامور ثلثة احدها ان يكون من البديهيات التي لا يختلف فيها العقول بان يحكم بعضها بعدم الرضا و
لا يحكم بعضها او حكم بعضها بخلافه سيما اذا اختلفت فيه عقول الخواص والعلماء وثانيها ان لا يكون ذلك
الفعل مما يعم به البلوى سيما اذا كان الاحتياج اليه شديدا ويفتقر اليه عامة الناس في الاكثر وثالثها ان
لا يحتمل ان يكون في الشرعيات ما يدل على خلافه خصوصا او عموما او اطلاقا سيما اذا كان يكثر
العمومات او الاطلاقات او النصوص بخلافها فلو كان شيء مما يختلف فيه العقول سيما عقول الخواص
وكان مما يكثر احتياج الناس اليه ولم يصل فيه من الشارع نص ودليل فلا يمكن حصول الجزم للعقل
بعدم رضاء الله سبحانه بفعله او تركه والتكليف فيه سيما اذا دل بعض الظواهر على خلافه اذ يحكم
العقل الصريح والوجدان الصحيح بانه لو كان فيه تكليف من الشارع لاخبر به ولم يحوله الى بعض
العقول مع اختلافها فيه وسيما احتياج عامة الناس اليه سيما مع وجود عموم شرعي او خصوص
على خلافه فان الله سبحانه لا يكل في تخصيصه او طرحه على بعض العقول وهذا امر ظاهر جدا ويدل عليه
ما روي عن سيد الساجدين ان دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة فان مع اختلاف العقول يكون
بعضها ناقصا لا محالة فان قيل ان ذلك انما يصح لو لم نقل بان الشارع بين جميع الاحكام واما اذا قلنا بانه
انما خزونه عند اهله كما ورد في الروايات فلا يصح لانه لا يحكم ح بان الشارع حول ذلك الحكم الى
بعض العقول بل بينه لرسوله وهو اخبر به عند خلفائه غاية الامر انه لم يصل الينا لبعض الموانع ولم يظهروه
لعلمهم اعلم بها قلنا هذا غفلة عن معنى قولهم الاحكام مخزونة عند اهله بيان ذلك ان العقل الصريح
حاكم بانه اذا احل الشارع امورا وحرم امورا لمصالح عباده وردعهم عن المفاسد وبينه لنبيه فلا
وجه لكتمانه واخرانه الا اذا كان النقص من جانب المكلفين والنقص الذي يتصور من جانبهم هو
التقية او عدم احتمال عقولهم وشيء منهما لا يصلح لذلك اما الاول فلانا نرى انهم اظهروا اولى
الاحكام بالنص من لعن خلفاء الجور ووجوب عداوتهم والنصوص على امامة الائمة الاثني عشر و
كذا اظهروا ما اجمعت العامة على خلافه وسددوا عليه من جواز المتعين وعدم جواز المسح على
الخفين وبطلان العول والتعصيب الى غير ذلك مع انه لا يتصور النقص في الاظهار مع خواص الاصحاب

واما الثاني

واما الثاني فلانهم اظهروا ما لا يدرك العقول وجهه اصلا وكذب الامم على العاقل مع ان المعروض فيما نحن فيه
انه موافق للعقل وايضا نرى ان احاديثنا المروية في كتب اصحابنا كافية في بيان جميع الاحكام عموما او خصوصا
اطلاقا او تقييدا صريحا او التزاما بحيث لم يبق شيء الا وقد بين حكم فيها حتى ارش الخدش الذي ورد انه
مخزون عند اهله ولو فرض خروج شيء فهو نادر لا يصلح للكتمان والاخزان ومع ذلك قد صرح الاحاديث بخلاف
ذلك كما في صحيح محمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع ان امير المؤمنين قال الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بينت للامة
جميع ما يحتاج اليه وقال امير المؤمنين في حديث احرام انزل الله دينا ناقصا فقصر رسول الله عن تبليغه واداه
ونحوه الروايات الكثيرة الدالة على انه ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة وعلى هذا فليس معنى هذه العبارة
ما فهموه بل غير ذلك والتوضيح ان ذلك المعنى قد ادى في الاحاديث بعبارات مختلفة في بعضها ان
الاحكام عند اهله وفي اخزان الخاصة لم يدع كلاما فيها علم الحلال والحرام وفي ما لك ان الله سبحانه ما ترك
ما يحتاج اليه العباد وفي رابع ان جميع الاحكام في الكتاب وعلم الكتاب عندنا وليس المراد من شيء منها انها
مخزونة عندهم عليهم السلم وهم لا يظهرونه بل هذا انما وقع في مقام الرد على العامة الذين كانوا احيانا يعملون
تارة بالقياس واخرى بالاستحسان وثالثة بالمصالح وغيرها فلما منعوا عليهم السلم عن ذلك فردوا عليهم
بانه لا مفر عن ذلك لان الله عز جاره لم يبين جميع الاحكام فاجابوا بانه بينه وهو عند اهله وانتم ضيعتم
الاهل فلو عرفتموه وسالتموه لعلمتم الاحكام كلها كما ان من عرفه وساله فيه له ويدل على ذلك ان اكثر هذه
الاخبار انما ورد في مقام الرد على العامة وذم القياس بل الراجع الى تلك الاحاديث يقطع بان ذلك
المقصود ما ذكرنا ويؤكد ذلك ايضا ان احدا من اصحابهم مع كثرتهم وكثرة سؤالهم لم يسئل عن شيء الا وقد
اجابوا فيها ولم يقولوا لاحد ان هذا عيب اخوانه ولا يصلح اظهاره فالمراد بكون الاحكام مخزونة عند
اهلها ان لها اهلا هم يعلمونها ويجب لاحد منهم او العمل بالقياس وامثاله وقد اخذها اصحابنا واوصلها الينا ولهذا قال جمع من اصحابنا ان عدم المدرك فيما تعم به البلوى مدرك العدم وعلى هذا
فيما كان على الاوصاف التي ذكرنا يعلم انه لا حكم للشارع فيها الثانية قد يتوهم من كلام بعضهم متابعة
هذا الحكم العقلي واثبات التكليف به لا يجوز الا بعد الفحص عن الادلة الشرعية لامكان العثور على المعارض مساو
او اقوى يوجب زوال الجزم العقلي وهذا ضعيف جدا لان الفحص عن المعارض انما يكون بعد احتمال وجوده
واما بدونه فبعد ذلك الفحص سفه ومع ذلك التجويز يمنع جزم العقل بالحكم فان قيل يمكن ان يكون العقل
جزم بشيء ولم يجوز وجود معارض له ومع ذلك يرتفع الجزم الاول بعد العثور عليه وح فكيف يحصل الجزم الاول قلنا
اولا انه لو صح هذا الجزم في كل ما يدعى جزمه به فيلزمه ارتفاع الجزم بما يدعي انا نقطع بالجزم في بعض الامور وثانيا
ان الجازم بشيء متى كان جازما به لا يجوز ان يحصل له امر يكون سببا لارتفاع جزمه فان شاهد ان جزمه بالاشياء
قد زال بسبب المعارضات القوية كما يحكم به الوجدان الثالثة يظهر من كلام بعضهم انه اذا حصل الظن للعقل بالطلب
والارادة من غير توسط خطاب او دليل شرعي اخر فهو كالجزم موجب لتحقق التكليف فاستدل عليه بانه اذا
حصل الظن فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه وهذا الكلام فاسد جدا لان الذي علم هو حصول التكليف

بالعلم واما حصوله بالظن فلا دليل عليه وما ذكره في وجوب دفع الضرر المظنون فسياتي جوابه في بحث الاجتهاد مع
انك قد عرفت ان بالعلم بالطلب عقلا لا يحصل الا جواز العقاب بالمخالفة لا لزومه فلا الظن به فكيف يحصل بالظن
بالطلب عقلا الظن بالضرر على ان اجماع اصحابنا منعقد على عدم جواز ذلك اي اثبات التكليف بظن الرضا من غير
ظن بتوسط خطاب الشرع بل هو ضروري من مذهبنا والاحاديث متواترة على بطلانه حيث انه بناء العامة على ذلك
الرابعة قال صاحب الوافية انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه القاعدة الا وهو منصوص من الشرع ووصل النص
الينا فيكون الفائدة في هذا الخطاب نادرة واستطرفه السيد الشارح وسيحتمل تجويده وهو كذلك ولا ريب في ذلك
وما قيل من ان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم منه ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه ليس
غير دليل العقل مردود بانه ان اريد بظن المجتهد مطلق ظنه فلا دليل عليه من العقل وما اعتمد عليه كما ياتي
غير صالح للاعتماد بل الدليل القطعي على عدم حجيته من العقل موجود ان ظاهر غاية الظهور ان هذا الامر العظيم
العام البلوى الذي للناس اليه احتياج شديد بل هو مبنى عامة الاحكام على قوله لو كان مما حكم الله عز اسمه
لنبه الشارع مع تواتر العمومات الكتابية والحديثية على النهي عنه ومع شدة اختلاف العقول في فهم جهات
المعظم بل غير واحد صرح بعدم حجيته وسياتي تمام الكلام فيه في موضعه وان اريد به ظنون خاصة فقد
وجد عليه الدليل الشرعي القطعي كما ياتي في مواضعها الخامسة في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت
لابي عبد الله عليه السلام ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان
من عرف ان له ربا فقد ينبغي ان يعرف ان لذلك الرب رضا وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي
او رسول فمن لم ياته الوحي فينبغي له ان يطلب الرسول الحديث ولا يخفى ان ظاهر هذا الحديث يدل على ان
العقل لا سبيل له الى معرفة ما يرضي الله عنه شانه وما يسخطه وهذا ينافي ما تقدم ويمكن توجيهه اما بحمل الرسول
على الاعم من الظاهري والباطني وبان يراد من الوحي ما يصدق على مثل ادراك العقول ايضا مجازا او بان
المعنى لا يعرف جميع مراضيه ومناهيه الا بالرسول وان عرف قليل بالعقل ايضا او بان يقال ان الغالب لما
كان انه لا يمكن معرفة الرضا والسخط من الله سبحانه بالعقول ولا سبيل لها اليها الا في موارد قليلة فالمتكلم
لم يلتفت اليها واخرج الكلام مجرى ما هو الغالب على ان العام يخصص فالمخصص قدمنا **المقصد الثالث في**
الادلة الشرعية والمراد بها ما يثبت حجيتها شرعا او ما يثبت وينبغي به الاحكام الشرعية فيشمل الادلة العقلية ايضا وصرح
بانها منحصرة في اربعة الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل والمراد به يحتمل ان يكون الامور الخمسة
المذكورة في بابه بخصوصها اصطلاحا وان يكون كل قاعدة كلية يستخرجها ويستنبطها العقل لاستنباط
الاحكام الشرعية وان انحصرت في تلك القواعد ولا نظر في ذلك استنباط بعضها من الشرع ايضا في تسميتها
ادلة عقلية كما ياتي ولا يرد على الحصر التمسك بالعرف واللغة في اثبات بعض المعاني لان المراد بالدليل هنا
المرسوم ولا اثبات بعض الاحكام بالشهرة او عدم وجدان الخلاف او الاستقراء او كلما يفيد الظن لان
شيئا منها مما لم يذهب اليه احد من مشاهير علمائنا ولم يكن معروفا بينهم نعم يظهر من الشهيد حجية الشهرة
ولا يبعد ادراجها في الاجماع او عدم الاستثناء ومخالفته لشذوذه ولا يمكن ادراج الظن في دليل العقل حيث

ان القايل

حيث ان القائل بحجية يدعي حكم العقل بها لان المراد بدليل العقل ليس ما دل العقل على حجيته والا لكان الكتاب
واخواته ايضا منه لان حجية قول الشارع يعلم من العقل بل المراد منه ما استقل العقل وليس الظن كذلك ويمكن ان
يكون الحصر في الاربعة لكونها اجماعية والبواقي خلافية بخلاف الاخباري في الكتاب والاجماع ليس في حجيتهما
بل يقول ان معنى الكتاب غير معلوم لنا والكشف المعتبر في الاجماع لا يتحقق عندنا وكذا من يقول بعدم حجية
دليل العقل يقول بان العقل لا يحكم بثبوت القاعدة العقلائية لا انه مع حكمه به ليس بحجة ويمكن ان يكون
الحصر لكون الاربعة هي العمدة او لزعم الحاصر الانحصار واما العمل ببعض اقسام القياس فالعمل في الحقيقة على
دليل الاصل لا على القياس كما يظهر في بابه وههنا امور اخر ذهبت العامة الى كونها ادلة نذكرها
عليحدة فههنا فصول **الفصل الاول في الكتاب** وهو معروف كالسورة وقد عرف كل منها بتعريفات
اسلمها الاول انه كلام منزل للاعجاز ولا يرد عليه مثل قل لو قلنا بكونه كتابا لانه اذا كان جزء منه يكون له
مدخلية في الاعجاز لان الكل لا يوجد بدون جزئه والباقي انه طائفة منه يكتب مترجمتها في عنوانها
بالحمرة **منهاج** قالوا القرآن متواتر لتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتره اما الصغرى
فلما تضمنه من التحدي للاعجاز وكونه اصل ساير الاحكام ومشتملا على الحكم ومصالح العباد واما الكبرى
فظاهرة اقول البحث اما في وجوب التواتر او وقوعه وعلى التقديرين اما يكون المراد تواتره في الجملة
او تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله او تواتر هذا القرآن الموجود عندنا وعلى التقادير اما يكون المقصود
تواتره عن النبي او المعصوم او الصحابة وعلى التقادير اما يكون المراد بالتواتر ما هو مصطلح الاصوليين
او ما يحصل منه العلم ولو بانضمام القرائن وعلى تقادير ارادة الوجوب اما يراد العقلي او الشرعي او العادي
فان كان العقلي او الشرعي فلا يفيد الدليل المذكور عليه بل لا دليل عليه مطلقا وان كان العادي فان كان
المطلوب تواتر جميع ما نزل او هذا القرآن الموجود بتفاصيله ففيه منع توفر الدواعي على نقله لانه انما يكون لكونه
اعجازا فيحصل الداعي بنقل طائفة منه وكون الجميع معجزا لا يوجب توفر الدواعي على نقل الجميع والا لتواتر جميع
معجزات النبي صلى الله عليه وآله بتفاصيلها او لكونه بيانا للاحكام متضمنا للحكم والمصالح ففيه منع توفر
الدواعي على نقل مثله والا للزم تواتر جميع الاخبار ويلزم منه تواتر احكامي الآيات دون الجميع مع ان
لزوم تواتر كل ما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا ممنوع لانه انما يكون مع فقد جميع الموانع ويحتمل ان يكون
هناك مانع يمنع عن نقله ولذا لم يتواتر كثير من الامور التي يتوفر الدواعي على نقلها ومن ذلك يظهر عدم
تمامية الدليل ان كان المطلوب التواتر في الجملة ايضا هذا كله مع انا نسلم توفر الدواعي على النقل انما هو اذا
لم يحصل العلم به من جهة اخرى ولذا لا داعية على نقل القرآن من النبي في هذه الازمان فلو اريد بالتواتر
ما هو مصطلح الاصوليين يمكن منع الصغرى ايضا ومن جميع ذلك يظهر قصور الدليل ان كان
الكلام في وقوع التواتر ايضا فالتحقيق انه ان كان الكلام في وجوب التواتر عقلا او شرعا
فلا دليل عليه وكذا ان كان في وجوبه عادة بالنسبة الى جميع تفاصيله او ما هو موجود الآن في الجملة
بالنسبة الى جميع الائمة في جميع الازمان نعم لو اريد وجوب تواتره في الجملة بالنسبة الى الموجودين في قرن من

الى او ما قاربه فالظاهر انه كذلك وان كان في وقوعه فان اريد تواتر جميع ما نزل فلا دليل عليه بل وقع
الخلاف في وقوع النقص في القران كما ياتي وان كان تواتر هذا القران الموجود بجميع تفاصيله مادة وهيئة
فيظهر حقيقته في المناهج اللاحقة وان كان تواتره في الجملة فهو مما لا يقبل التشكيك سواء اريد
التواتر عن النبي او الائمة نعم المقطوع به هو حصول العلم بذلك واما كونه حاصلا من التواتر المصطلح
فيمكن منعه كما يظهر وجهه مما نذكره في بحث الخبر المتواتر هذا ثم انهم ذكروا في فائدة هذا الحكم اي تواتر القران
وجهان احدهما انه لا تعارض بشيء من الادلة لامتناع تعارض القطعيين وعدم صلاحية الظني
لتعارض القطعي وثانيهما ان ما نقل احادا لا يكون قرانا وفي الاول انه انما يتم اذا كانت دلالته ايضا
قطعية وليست كذلك وفي الثاني انه يصح اذا ثبت وجوب تواتر جميع ما نزل واذ عرفت عدم ثبوت
وجوب تواتر الجميع فالظاهر ان ما نقل احادا لا يحكم بكونه قرانا الا مع دلالة دليل عليه لانه يلتبس بقران
قطعا منهاج اختلفوا في القراآت هل هي متواترة فالاكثر على تواتر السبع المروية عن مشايخها
السبع صرح به جمع في المنية وكنز […] والشهيد في الذكرى والحق بها فيه الثلثة الباقية ايضا وادعى
جماعة من اصحابنا الاجماع على تواتر السبع منهم الشهيد الثاني في روض الجنان والمحقق الشيخ علي في شرحه ثم
ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية قيل اي كانت مما له دخل في جوهر اللفظ وتختلف باختلافه
كتابة ومنهم من اخذ في تفسيرها اختلاف المعنى ايضا فقال ما تختلف خط المصحف والمعنى باختلافه ولا يخفى انه
مقتضاه ان اختلاف المترادفة ليس جوهريا وفساده ظاهر وجعل اللفظ الواو بمعنى او يوجب جعل اختلاف الحركات
والسكنات الموجب لاختلاف المعاني جوهريا وهو خلاف الظاهر ومقتضى التعيين كون الاختلاف بالادغام
وعدمه غير جوهري وهو بعيد لان المراد بالجوهر جوهر اللفظ دون جوهر الخط واللفظ ما يتلفظ به
جوهره يختلف بالادغام فالاولى ان يفسر الجوهري بانها ما يختلف اللفظ باختلافه بحسب المادة ويقابلها الا
داء وهو ما كان من قبيل الهيئة وقيل بتواترها مطلقا وقال الزمخشري بعدمه كذلك واليه ذهب ابن طاوس و
نجم الائمة وجمع اخر من متاخري اصحابنا فقواه والدي العلامة طاب ثراه وهو الحق لوجهين احدهما عدم
استواء الطرفين والوسط الذي هو شرط في التواتر فانهم صرحوا بان لكل من القراء السبع راويين فانتفاء
التواتر في بعض الطبقات اللاحقة غير مفيد ولعله يريد التواتر من النبي فعدم الاستواء اظهر اذ في طبقة
القراء ينتهي الى واحد وثانيهما ان مناط تحقق التواتر حصول العلم ونحن اذا راجعنا وجداننا لم نجد
العلم بصدور تلك القراآت باجمعها عن القراء الذين ينسب القراآت اليهم مع انه لو سلم تواترها عنهم لا يفيد
شيئا لانهم احاد من اهل الخلاف استبدوا بارائهم وتصرفوا في القران بمجرد الاستحسان من غير استناد
الى حجة وبرهان وقد نقل ان المصاحف التي انتهت اليهم كانت خالية عن الاعراب والنقط فلما
راوها كذلك تصرفوا فيها على ما اقتضته اراؤهم ووافقه مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في سائر
العلوم من النحو والصرف فحصل اختلاف كثير بينهم في الاعراب والنقط والادغام والامالة وامثالها
فاذا كان فعلهم بمجرد الراي عن غير استناد الى قول من قوله حجة كيف يبقى الوثوق بقولهم بل كثيرا ما
ينقل فعلهم مقابلا لقول المعصوم فلعل كل سبع […] اختار قراءة خاصة من القراآت المتواترة

النبي و الراويان كانا يرويان القراءة عن شيخهما بعض انه كان يختار تلك القراءة فيحققها بها او يخصصها
بالنقل اما هو لاجل الاختيار والترجيح لا لاصلوه […] اصل القراءة منه فلما يحتمل ذلك الاحتمال لا يثبت التواتر
بل ولا الحجية مع انه بعيد جدا اذ لو كان متواترا عن النبي في عصر الشيخ يستبعد ترجيح واحد منها وشهادة
من المرجح ثم نسبته اليه على انه قال محمد بن يحيى الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجرد القارى
الذي بعده لا يجيزون ان يقرأ بحرفه ثم لما جاء الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قرائته ولو كان هناك
تواتر عن النبي لما كان منع هذا بالنسبة الى القراء واما النبي ص نعم عدم تحقق العلم بصدور تلك القراآت
عنه ظاهر فلا يمكن الحكم بتواترها منه ايضا ومما يدل على عدم تواترها عن النبي بل عدم كونها منه رواية
زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل
الرواة فان الظاهر منها ان مراده عليه السلام الرد على اختلاف القراآت لان هذا هو الذي شاع تعدده
بين الناس فاحتاج الى الرد ولانه لا يمكن ان يراد منه الاختلاف في المعنى والتفسير اذ معنى القران
ليس واحدا كما قطعت به النصوص واتفق عليه العلماء بل له بطن وظهر ولبطنه بطن وهكذا فيكون المراد الا
ختلاف في اللفظ ويؤيده انه نسبه من الراوي واما الاختلاف في المعنى فهو شان المفسرين ولا شك انه
لا اختلاف في الفاظ القران الا ما ورد في القراآت واما ما في بعض الاحاديث من الاختلاف في بعض
الالفاظ فهو ليس عن الرواة بل هو من مكنونات اسرار الائمة والرواة لم يطلعوا عليها ويؤيد عدم تواتر
السبع عن النبي صحة ترك البسملة في بعض القراآت مع اجماع اصحابنا على خلافه وبالجملة الذي حصل لنا العلم به هو
تحقق تلك القراآت اما العلم بكونها من الله او النبي او القاري المعين فلم يحصل اصلا بل الظاهر من الرواية المتقدمة
عدم تعدد القران فضلا عن كونها واحدة نعم لو اريد بثبوت نحو من اعتبار بناء القرائة عليها والعمل بمقتضاها
فيكون له وجه كما ياتي ولكن لا يصح اطلاق تواتر القراآت عليه احتج الاكثر بوجهين احدهما ما رواه العامة
عن النبي ص ان القران نزل على سبعة احرف كلها كاف شاف بحمل الاحرف على القراآت وفيه اولا منع
ثبوت الخبر بل ورد في بعض صحاحنا ما يدل على انه قول الناس وقول اعداء الله بل ورد تكذيبه كما
في الكافي وثقة الاسلام باسناده عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان
القران نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد وحمله على
تكذيبه عموم ما فهموه من النزول على القراآت كما في الصافي والوافي مع كفايته لنا خلاف الظاهر والرواية المتقدمة
سلمنا حجيته ولكنه لا يزيد على الاحاد لو كان حجة فكيف يثبت به التواتر وادعاء بعض العامة تواتره
الخبر غير مفيد سلمنا تواتره فاللازم منه تواتر مضمون الخبر لا تواتر القراآت هذا مع ان خلافهم في
معنى الخبر معروف حتى وصل الى ما يقرب الاربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته بعد ذكر الخبر اراد
بالحرف اللغة يعني سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القران فبعضه بلغة قريش و
بعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة اليمن […] ويمكن ان يكون المراد البطون السبعة ويمكن
ان يراد غير ذلك كما روي عن امير المؤمنين انه قال ان الله تعالى انزل القران على سبعة اقسام كلها

تسمع منها كاف وساف وحواس ودن حروف ترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ثم مع تسليم
ذلك كله من اين علم ان المراد هذه القرات السبع المداولة سلمنا انها المراد ولكن ليس المراد انها في
جميع الفاظ القران لعدم تحققها فيها فيحتمل ان يكون المعنى ان في القرات السبع فكل طايفة منها
فيه بعض من القرات او عن طايفة منها القرات السبع فلا يعلم تواترها في مواضعها باجمعها او
مما ذكر ظهر ايضا ضعف الاحتجاج بما في الخصال انه قال رسول الله صلعم اتاني ات من الله فقال ان
الله يامرك ان يقراء القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يا
مرك ان يقرء القران على سبعة احرف وثانيهما انه لو لم نقل بتواتر السبع فلا يخلو اما نقول بتواتر
بعضها دون بعض او بعدم تواتر شي منها والاول يستلزم التحكم والثاني عدم تواتر بعض
القران لان ما يقرء بالسبع من القران فلا يكون متواترا وفيه انا نختار الثالث وقوله يستلزم عدم
تواتر بعض القران قلنا مم قوله لان ما يقرء بالسبع من القران ان اراد انه بالوجوه السبع من القران
فهو اول الكلام وان اراد انه في الجملة منه فمسلم ولا يلزم منه تواتره في الجملة اي القدر المشترك مع ان وجوب
تواتر القران بجميع تفاصيله ممنوع كما مر ثم ان مطلوب الاكثر هو تواتر الجوهرية وعدم تواتر الادائية والدليلان
كانا على الاول خاصة واكتفوا للثاني بعدم الدليل لانه كاف لعدم الثبوت ووجه اختصاص الاول بتقريحه
بنفسه احرف والحرف يختص بالجوهرية واختصاص الباقي بنيانه على وجوب كون القران متواترا وهو الكلام والادائية
من صفات الالفاظ فهي ليست كلاما واحتج من قال بالتواتر مطلقا بالدليلين بضميمة ان القران عبارة عن
اللفظ وكان الجوهر جزء مادي له كذلك الهيئة جزء صوري فاذا ثبت ان القران لابد وان يكون متواترا ثبت ان الهيئة
لابد وان تكون متواترة ايضا سلمنا ان الهيئة ليست جزء من اللفظ ولكنه من لوازمه فلا يمكن نقله بدون نقلها
لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم ويرد بان سبب وجوب تواتر القران الجوهري به وهو يتحقق بنقل مادته
وهو وان كان مستلزما لنقل الهيئة ولكنه لا يستلزم نقل هيئته بخصوصها فاللازم تواتر القدر المشترك
بين تلك الهيئات وفيه انه يرد على الجوهرية ايضا اذ لو لم يصلح بعضها للتحدي لالتزم بطلانه قطعا وبعد ما ذكر ما
من ضعف الدليلين سبب ضعف هذا القول ايضا هذا واعلم انه وان ثبت تواتر القرات ولكن القراءة بها جايز لانه
مما ثبت بالضرورة جواز قراءة القران لنا بل هو مستحب علينا بل وجوب في الجملة فلا يخلو اما يكون الجايز تلا
التلاوة بغير القرات او بجميعها او بواحد منها معين او لا على التعيين والاول مستلزم لترك القراءة والثاني مخالف
للاجماع والثالث ترجيح بلا مرجح فتعين الرابع وهو المطلوب وايضا انا نعلم يقينا ان جميع علمائنا بل علماء الاسلام
كانوا يعرفون القران وان واحدا منهم لم يقتصر على قراءة واحدة لاجل وجوب الاقتصار عليه بل كانوا يجوزون
القراءة بكل منها اتفق ويدل عليه ايضا ما رواه الكليني باسناده عن سالم بن سلمة قال قرء رجل على ابي عبد الله عم
وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرؤها الناس فقال ابو عبد الله عم مه كف عن هذه القراءة اقرا كما
يقرء الناس حتى يقوم القائم عم فاذا قام القائم قرء كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي عم وقال
اخرجه علي الى الناس حين فرغ منه وكتبه فقال لهم هذا كتاب الله عز كما انزله الله تعم على محمد وقد

جمعته

جمعته بين اللوحين فقالوا هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القران لا حاجة لنا فيه فقال اما والله ما
ترونه بعد يومكم هذا ابدا الحديث حيث ان قوله عم اقرء كما يقرء الناس لا يريد به ان يقرء كما يقرء الناس
جميعا اذ لا شبهة في اشتهار القرات السبع في ذلك الزمان وكان ان يقرء كما يقرء بعض خاص منهم فالمراد
انه اقرء كقراءة من تريده من الناس وما رواه ايضا باسناده عن محمد بن سليمان عن ابي الحسن عم
قال قلت له جعلت فداك انا نسمع الايات في القران ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرءها كما
بلغنا عنكم فهل ناثم فقال لا اقروا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم هذا ثم ان المراد منها هو القراءة بكل ما يوافق
لغة العرب او يجب الاقتصار على احدى القرات مطلقا او على العشر او السبع الاول ظاهر الفساد لان
الظاهر تواتر القدر المشترك بين جميع القرات كما صرح به صاحب الصافي وتحقق الاجماع عليه فانا نعلم ضرورة
ان قراءة علمائنا من سلفهم وخلفهم لم يكن خارجة عن تلك القرات ولم يتصرف احد منهم في القران بما
يوافق لغة العرب عنده وعن هذا الطريق يمكن ابطال الثاني ايضا فالظاهر هو الثالث وان كان
الاولى هو الرابع لاشتهار السبع وتكرر دعوى الاجماع على صحة القراءة بها ثم انه اذا قرء بعض القران او في
بعض الاوقات بقراءة لا يجب الاقتصار عليها بل يجوز قراءة بعض اخر او في وقت اخر بقراءة اخرى بل الاصل
نعم اذا ترتب بعضه على بعض اخر لا يجوز التركيب كما صرح به الشهيد الثاني في شرح الالفية وقال قد
نقل جواز ذلك ايضا عن الجزري عن اكثر القراء واختاره وهو ما ذكرناه هذا ثم اعلم انه قد ورد في بعض
الاخبار بعض كلمات القران مخالفا لجميع القرات ففي مثله هل اللازم متابعة الحديث او موافقة القرات
الصحيح هو الثاني لان الوارد في الاخبار ان القران كان كذا وهذا لا يدل على وجوب قراءته هكذا فلا نعارض
ما مر من الاجماع والامر بالقراءة كما يقرء الناس ثم ان تجويز القراءة بكل من القرات انما هو لاجل العمل بالتواتر
وعن باب الضرورة والا فكلامه سبحانه واحد لا اختلاف فيه ولا يخفى ان ما ذكرنا انما هو حكم القراءة واما العمل
فلا شك ان العمل بالقران على ما هو الموافق للقرات جائز على القول بجواز العمل بظاهر الكتاب للاجماع
المركب بل البسيط فلا اشكال فيما لم يختلف القرات فيه واختلف بما لا يوجب اختلاف الحكم وعند ذلك تشكلوا فيما اوجب
واختار والدي العلامة ره ان اللازم فيه الترجيح ان كان مرجح شرعي والا فالتخيير فلا يخفى ان لزوم الرجوع
الى التخيير عند فقد المرجح انما هو على فرض ثبوت عموم حجية هذا القران الموجود بحيث يشمل ما وقع فيه
التعارض من القرات وسيجي تحقيق القول فيه ولا عمل بالشواذ اما على القول بوجوب تواتر القران
بتفاصيله فوجهه ظاهر واما على القول بعدمه فللاصل وعدم ثبوت كونه قرانا وبعض العامة
ذهب الى انها كاخبار الاحاد وهو غير ثابت ولو ثبت فغير مفيد **منهاج** اختلفوا في وقوع التغيير في
القران الذي بين اظهرنا فالاخباريون على وقوعه فيه بانواعه الثلثة التحريف والنقصان والزيادة
كما نسبه اليهم بعضهم او بالاوليين خاصة كما هو الظاهر من اكثر كلماتهم وهو مذهب علي بن ابرهيم القمي له غلو فيه
وتفسيره مملو منه كما هو الظاهر من ثقة الاسلام والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج
واكثر الاصوليين على عدمه واختاره الشيخ ابو علي الطبرسي قال في مجمع البيان اما الزيادة فيه فمجمع على

ببطلانه واما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة ان في القران تغيرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذي نصره السيد المرتضى واستوفى الكلام فيه في جواب المسائل الطرابلسيات وقال شيخنا الصدوق في اعتقاداته اعتقادنا ان القران الذي انزل الله على نبيه صلعم هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر من ذلك ومن نسب الينا انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب وقال شيخ الطائفة في تبيانه واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه والنقصان منه فالظاهر من مذهب المسلمين خلافه وهو الاليق بالصحيح من مذهبنا وما لولدي العلامة ره الى العلم بوقوع ما يقدح في الاعجاز ووقوع غيره احتج الاولون بوجوه الاول تواتر الاخبار بذلك منها ما يدل على وقوع مطلق التغيير فيه كرواية ابي علي وسليمان المتقدمتين في رواية زرارة عن ابي جعفر عم قال ان القران واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وفي تفسير العياشي لو قرا القران كما نزل لالفيتنا فيه مسمين ومنها ما يدل على وقوع التغيير بانواعه الثلثة كحديث ص احتجاج علي عم على الزنديق الذي جاء اليه مستدلا باي من القران متشابهة وهو طويل جدا كله مصرح بوقوع التغيير ومنها ما يدل على وقوع الزيادة والنقصان كما في تفسير العياشي عن ابي جعفر عم قال عليه السلم لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى ومنها ما يدل على وقوع النقصان وهي كثيرة لا تكاد تحصى كروايات ابي اسحق وابي حمزة وابي بكر بن محمد ومحمد بن مروان واسحق بن عمار وابن فضال المروية في الكافي وروى في احتجاج الاحتجاج سقوطه اكثر من ثلث القران من بين قوله سبحانه فان خفتم الا تقسطوا وقوله تعالى فانكحوا ومنها ما يدل على التغيير في الكلمات والحروف كروايات حمران وحماد بن عثمان ويونس بن ظبيان وغيرها المروية في فكلما ذكروا انهم غيروا الترتيب المرضي عند الله وعند رسوله صلعم وقد ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره اكثر انواع الاختلافات الواقعة فيه وموارد تعيينها وقد نقلنا كثيرا منها في شرحنا على تجريد الاصول ثم ان بعض المتاخرين قد جوز حمل هذه الاخبار على ان المراد انما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس بمراده تغيرا ونقص ما كتبوا في مصاحفهم من تفسير الايات وانما بعضهم كانوا يلتقطون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الايات بشي لم يكن اظهاره صلاحا فامروهم بالكف عن ذلك لانه كان شيء داخلا في القران فاخرجوه واستشهد على ذلك ببعض الاخبار على ذلك اقول هذه الجمل مع غاية بعده لا يتمشى في اكثر الاخبار بل كثير منها صريح في المدافع فيه وما استشهد به لا شهادة معه الثاني ان القران كان ينزل نجما على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا وكان رئيسهم امير المؤمنين وقد كانوا في الاغلب يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام وما يوحى اليه في المحافل واما الذي كان يكتب ما نزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه اينما دار فكان مصحفه اجمع وكان مضمنا لما لا يتضمنه غيره وبدل

على ذلك

على ذلك اعراض العقوم عنه واحقانه عم اياه عنهم كما ورد في الاخبار وقد نقلنا شطرا منها في شرح التجريد ولولا الاختلاف لما كان للاخفاء والاعراض وجه الثالث تحريقهم مصاحف كتاب الوحي غير عثمان كما كان رواه الفريقان ولولا المخالفة لما كان له وجه ولما ان تكلب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه والرابع اختلاف مصاحف عثمان المرسلة الى الامصار كما نقل السيد ابن طاوس في كتاب سعد السعود عن محمد بن يحيى الرهني قال انحدر عثمان سبع نسخ حبس منها في المدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا ثم عدد ما وقع منها من الاختلاف باهل الكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان واحتج الاخرون بوجوه ايضا الاول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وجه الاستدلال ظاهر وفيه اولا ان الكلام في النص في القران فالاستدلال به على احد الطرفين غير صحيح وثانيا انه لا ينفي الزيادة وثالثا ان كونه محفوظا عند الائمة كاف في مصداق الاية وبهذا ظهر ضعف الاستدلال بقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والثاني ما ذكره السيد وهو ان الدواعي توفرت على نقل القران وحراسته وبلغت حدا لم يبلغه غيره من الامور العظام لانه معجز النبوة ومأخذ العلوم الشرعية وعلماء الاسلام قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شيء اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه واياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا وقال ايضا العلم بتفصيل القران وابعاضه في صحة نقله كالعلم بجملته وجرى ذلك مجرى ما علم ضرورة من الكتب المصنفة ككتاب سيبويه والمزني فان اهل العناية بهذا الشان يعلمون من تفصيلها ما يعلمونه من جملتها حتى انه لو ان مدخلا ادخل في كتاب سيبويه بابا في النحو ليس من الكتاب لعرف ومعلوم ان العناية بنقل القران وضبطه اصدق من العناية بضبط كتاب سيبويه وذكر ايضا ان القران كان على عهد رسول الله صلعم مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الان فانه كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان وكان يعرض على النبي صلى الله عليه وجماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابي وغيرهما ختموا القران على النبي عدة ختمات اقول لعل ما ذكره ان جاز ان يعارض بانه كانت الدواعي متوفرة على تغييره من المنافقين المبدلين للوصية لتضمنه ما يصادم اهواءهم وهو سبيل والعصبية ان وقع انما وقع قبل انتشاره في البلدان واستقراره عليه على ما هو الان والضبط كان بعد ذلك فلا تنافي بينهما

واما كونه مجموعا في عهد النبي صلى الله عليه وآله على ما هو الان فلم يثبت وكيف كان مجمعين مجموعا وقد
كان ينزل نجوما وما كان يتم الا بتمام عمره ولما درسه فختمه ما كانوا يدرسون
ويحفظون ما كان عندهم لا تماماً والثالث ما ذكره انه وهو ان حديث الثقلين يدل
على ان القران موجود في كل عصر وزمان من غير تغيير اقول يكفي في ذلك وجوده عند
اهله محفوظا بل ظاهر الحديث ان القران الاصل غير موجود عندنا لدلالته على عدم
افتراقه عن الثقل الاخر وهذا قد خفي علينا في هذا الزمان لنقصاننا فكذلك هذا الثقل
ووجود اخبار اهل البيت عندنا غير مفيد لانها اليوم مختلطة بمزوجة بغير حقه فليكن كذلك
الكتاب والرابع ورود الامر بالاخذ بالقران واتباع احكامه وفيه انه يمكن ان يكون
من باب الحكم الظاهري كالاخبار الواردة بعينه والخامس ان تجويز التبديل فتح لباب
الكلام على اعجاز القران وفيه اولا ان النقص لا ينافي اعجاز غير المنقوص وثانيا ان نقله
الاسلوب كاف في كونه معجزا لانه مساط الاعجاز وثالثا ان هذا انما يتم لو سلمنا انه معجز لاهل
كل عصر واما لو قلنا بانه معجز لفصحاء العرب الموجودين في زمان النبي فلا لان من يدعي التغيير انما
يدعيه بعد وفاته ومن هذا الدليل ظهر دليل المفصل ايضا هذا ما ذكروه دليلا للاقوال
والتحقيق ان النقص واقع في القران بمعنى انه قد اسقط منه شيء وان لم يعلم موضعه
بخصوصه لدلالة الاخبار الكثيرة والقرائن المذكورة عليه من غير معارض واما النقص في
خصوص المواضع وان ورد في بعض الاخبار الا انه لا يحصل منها سوى الظن فهو مظنون
واما غير المواضع المنصوصة فلا علم بالنقص فيها ولا الظن واما الاحتمال فلا دافع له ولا مانع وان كان
مرجوحا في بعض المواضع واما الزيادة فلا علم بوقوعها بل ولا ظن واما ما مر من حديث الاحتجاج على
الزنديق وما في تفسير العياشي فمع معارضته بالاجماعين المنقولين من الشيخين الطوسي
والطبرسي معارض بما رواه العياشي ايضا في تفسيره عن ابي جعفر عليه السلام ان القران
قد طرح منه اي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطات فيه الكتبة بل لا يمكن دعوى العلم
على عدم زيادة مثل اية او ايتين فصاعدا لاتحاد اسلوب الكلام ولانه لو كانت
فانما هي في الازمنة القريبة من زمان وفات النبي ولا شك ان الفصحاء العارفين بدقائق
الكلام من العرب العرباء والبلغاء المميزين بين كلام الخالق والمخلوق الفارقين بين المعجز
وغيره لم ينقرضوا بوفات النبي صلى الله عليه وآله بل كانوا موجودين من الكفار والمسلمين
ولو كان في القران زيادة من كلام المخلوق لعرضوا المعارضة ولو كان
لنقل الينا كما نقل هفوات مسيلمة الكذاب واما التغيير والتحريف
في بعض الكلمات على لو سهو فلا يمكن اثباته علما كما
الاختلاف في الترتيب منهاج

ذهب المحققون

كافراي

ذهب المحققون كافة الى ان كل اية يحتاج من الظواهر والنصوص يجوز ان نعمل به ونعتمد وان لم يرد به نص دال على الحق
خلافا للاخباريين فانهم يقولون انه لا يجوز لنا ان نعمل بشيء من القران ولا ان نفسر به ونفتي من النصوص على ان
المراد هذا المعنى لا على ان التكليف كذا لانه لا يكون العمل حينئذ بالقران وهم من فصل بجواز العمل بالنصوص دون الظواهر ثم
انهم بين قائل بانه عدم جواز العمل به لكونه كله متشابها بالنسبة الينا وقائل بانا نمنع من العمل به مع تسليم ان فيه
نصا وظاهرا بالنسبة الينا وقائل بانه لا يجوز ان المخاطب به هو النبي ولا دخل به لنا فلا نعمل به ولو كان نصا لم يكن
معنى في الرواية للعلم افهام النبي بالاحكام ومخبر ثم الاولون لا يكون ويكونه بحيث لو خلي ونفسه يفيد الظن
بالمراد ولكنهم بين قائل بانه مما خالف الاصل عدم حجية الظن فلا يجوز العمل به واما الاخبار فحجة وان كانت كذلك
ايضا الا انها لكونها مقطوعة العمل بها خارجة عن تحت الاصل وقائل بانه ضمت معه امور خارجية من بلد لذلك
الظن منع الاخبار الواردة بانه لا يبلغ اليه عقول الرجال والناهية عن تفسيره وامثالها ولعل عندهم من كلام ظاهر
في معنى المراد مسلم ويقول ان ظاهره غير مراد لنا والباقون لا يقولون به ولا اخذ لك الظن ايضا ولنقدم للمقال
مقدمة وهي ان في فهم الالفاظ اصولا لفظية ثابتة حجيتها ووجوب استعمالها في المحاورات والخطابات منها اصالة الحقيقة
وعدم الاشتراك والنقل وامثالها فكل ظن حاصل منها في خطاب يكون حجة واجب الاخذ به ويبنى مراد المتكلم عليه خارجة
من تحت اصالة حجة عدم حجية الظن ولكن بشرط حجيته ووجوب الاخذ به تشخص على امور احدها ان يكون هذا الشخص
ممن القي اليه ذلك الخطاب خصوصا او عموما او ثبت اشتراكه في مدلول الخطاب لمن القي اليه وبالجملة يكون ممن مدخلية في
فهم هذا الخطاب مقصود من المتكلم بلا واسطة ومعها واما من ليس له مدخلية فيه فلا معنى لاستعماله هذه الاصول
او حجية الظن الحاصل منها له وثانيها عدم انضمام امر ينافي مقتضى تلك الاصول ولو اجمالا الا بان يعلم ان ظاهره
مراد او لا يفهمه وثالثها عدم منع المتكلم من العمل بالخطاب او تفسيره فاذا تحققت تلك الشرائط يجب العمل بمقتضى
باعمال الاصول اللفظية ولا شك ان من يريد اثبات حجية خطاب له ووجوب عمله بالظن الحاصل منه بالاصول
اللفظية ولا شك اذ من يريد اثبات حجية خطاب له ووجوب عمله بالظن الحاصل منه فعليه اثبات الشرائط الثلاثة
ومخالف للاصل وامثالها بيان فليس عليه الا اثبات بعد ثبوت حجية الاصول اللفظية بل الاثبات على المخالف وعلى
فالان على المجتهدين هو اثبات الاول في مقام الاستدلال لا غير وان كان عليهم رد ما يستند به المخالف في الثانيين
نعم قد يذكرون في مقام الاستدلال بعض الادلة على ارادة الظاهر وتجويز الله سبحانه العمل بالقران تأكيدا وتأييدا
ومعارضة لما يستند به الخصم على نفيهما ومن هذا يندفع كثير مما يورد عليهم اذا مهدت ذلك فاعلم ان لنا وجوها
منها التصريح في كثير من الايات بكونه خطابا لنا واثبات اصول اللفظية [illegible] سبحانه يجب علينا
العمل بمراده على مقتضى الاصول وعلى المانع اثبات المنع في تخصيص الافهام بكونه للنبي يحتاج الى دليل ومنها
الاخبار المستفيضة المصرحة بكون القران نورا لنا ودليلا وصادقا وسبيلا وهاديا ومعرفا ومصباح الهدى
وسراج النهى وغير ذلك ولو لا كونه خطابا الينا لما كان كذلك ويتم المطلوب بما مر ومنها المستفيضة الامرة بالتمسك
والعمل به والظاهر انه بين الفريقين عن ابيه عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال في وصاياه لابنه محمد بن الحنفية وعليك
بتلاوة القران والعمل به ولزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه الى غير ذلك وحمل التمسك

١٤١

في الادلة على الوسوسة الغرائبة وامثالها خلاف الظاهر ان قوله ع فيه لن تضلوا صريح في ارادة التمسك بمعانيه وكلا الامرين
لم يعني فانه يدل على الوجوب الرجوع الى اهل البيت في فهم معانيه بل الظاهر منه ان كل متمسك باحدهما متمسك بالاخر لاتحاد كلا منهما مبين
للاخر ودال على حقيته وقد اورد عليه بان الامر بالتمسك لا يدل على انه ممكن الفهم بنفسه بل الدليل لا بد منه هو الاستعداد
للفهم بعد الالهام واجيب بان المتبادر منه التمكن من الفهم بلا واسطة اقول لا شك ان كل خطاب يحتاج في العمل بمقتضاه
الى فهمه وهو انما يعلم الغاية بل العالم باللغة كثيرا ما يحتاج الى الرجوع الى غيره في فهم معناه ويتحقق ذلك في القران
ظاهر لغرابة اسلوبه فاذا لم يكن الرجوع الى اللغوي او كتبه منافيا لصدق التمسك بالكتاب فلا يكون الرجوع الى المعصوم
في فهم معناه منافيا له والفرق بين قول المعصوم وبيان اللغوي لا وجه له فالصواب ان يجاب بان الراد
ثبت كوننا مامورين بالتمسك به يثبت كونه خطابا لنا ايضا وبانه تثبت الظاهر كما مر ومنها انه في التصريح
على التوبيخ على ترك العمل به ومدح العاملين به كروايات الهرج والتعلل والوشاء ومنها الخصاف والفضل
بيان الموعيبة في نفي وغيرها وعلى تعليمهم الاستدلال به لاصحابهم كما في روايات عبد الاعلى مولى سالم وابي بصير وابن
عمار حيث ان الامام ذكر مستند الحكم من الكتاب وظاهر انه لم يكن لطلب السائل منهم دليلا فلا اثبات المدعى عليه
لان قولهم كان حجة للسائل فالوجه تعليمهم الاستدلال به لهم حتى يتمكنوا من اثبات المدعى عليه لان قولهم كان
حجة للسائل فالوجه على غيرهم فلو لم يكن خطابا بالجميع لم يكن ذلك مع ان من تتبع استدلالهم لاصحابهم يعلم انهم كانوا
يفهمون الايات وكانت حجة لهم وعليهم وكانوا المخاطبين بها مامورين بالعمل بمقتضاها مع قطع النظر عن بيان
المعصوم والا لما كان الاستدلال المعصوم بها لهم وعليهم وجه ومنها احتجاج اصحاب الحجج به وتقريرهم عليها
من الاخبار ومنها امر الائمة الناس بالتدبر في القران والتفكر فيه وهو يدل على امكان الفهم منه ومنها عرض الحديث
عليه اما مطلقا او عند التعارض وبالامر بحمله ما في الكتاب وبحمله على احسن الوجوه ومنها تصريح امير المؤمنين في
احتجاجه للزنديق بان القران ثلثة اقسام وقسم منها قسم يعرفه العالم والجاهل وهذا وسابقه لا يثبتان الا بعض
المطلوب وقد يستدل ايضا بامتناع الخطاب بما قصد غير ظاهره لاستلزامه التكليف بالمحال والاغراء بالجهل وبالاجماع
على حجية ظواهر الكتاب وبان الله سبحانه بعث رسوله وانزل اليه الكتاب مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل وعيد
ووعد او وعيدا واخبار وما كان ذلك الا لان يفهم فحواه ويعتبروا به وما جعله من باب التفرق المعمى بل انزله بين
واثبات يبتني على ذلك اذ النبوة انما ثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا هو القران حاويا وجوه الاعجاز
بلاغته وهي موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهي لا تعلم الا بمعرفة المعاني ويرد على الاول والثاني المنع
كونه خطابا بالغير النبي وثانيا ان امتناع الخطاب بما قصد غير ظاهره انما هو اذا لم يكن مبين متصل او منفصل
واما اذا وجد فلا بل الجمع على الجواز والمبين للقران موجود وهو النبي والائمة وثالثا ان الخصم يعتقد بعدم
حجية الكتاب فكيف يلزم التكليف بما لا يطاق والاغراء وعلى الثاني منع الاجماع كيف والاخباريون باجمعهم
مخالفون فيه ولئن سلم ثبت الاجماع لشخص ضعيف حجة وانا لم يسكت خصمه وعلى الثالث كون انزال القران لان يفهم
بدون بيان الرسول ص وانهم يفهمونه بدونه غير النزاع وجميع الفوائد المذكورة تحصل بالفهم مع البيان
ايضا ولا يتوقف على فهمه بدون البيان واحتج الاخباريون بوجوه منها ادلة حرمة العمل بالظن والاستدلال

لا يفيد

لا يفيد غير الظن لاحتمال التجوز والتخصيص والتقييد وغيرها وجوابه ان الظنون الحاصلة من الالفاظ بعد اعمال الاصول
الاصول المعهودة ثابتة الحجية بالاجماع كما مر ومن المعلوم ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام
وان الكلام لا يفيد التعيين غالبا بل اكثره مبني على تلك الظنون ولم يعهد من نبي او وصي او حكيم او عامل او جاهل
التوقف في حمل المتكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له التعيين بعلمه ام يكتفي بالظن ومنها الاخبار الناهية
عن تفسير القران بالراي وفيه ان تفسيره على مقتضى قواعد اللغة ليس تفسيرا بالراي فانه لو فسر احد كلاما على وفق قواعد
اللغة وطريقة المحاورات لا يقال انه فسره برايه بل انما يقال ذلك لو حمل لفظا مجملا على احد معانيه بلا دليل فالمراد منه
هو ان لا بحث في القران الفاظا مشتركة ومجملة محتاجة الى التفصيل والتبيين ويمكن ان يراد بالتفسير بالراي
المنهي عنه ان يكون للمفسر في الشيء راي واليه ميل من طبعه وهواه فيتاول القران على وفق رايه وهواه ليحتج على تصحيح
مدعاه ولو لم يكن له ذلك الهوى لكان لا يلوح له من القران ذلك المعنى وهذا تارة يكون مع العلم كالذي
يحتج به لتصحيح بدعته وهو يعلم انه ليس المراد ذلك ولكن يلتبس على خصمه وتارة يكون مع الجهل
وهو المنهي التفسير بالراي فقطعوا في جوابه وكذا الرابع فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر فيكون
هو دليلا على خروج هذا الظن هذا كله مع ما في اكثر كلامه من التناقض لانه قد وقيل في جواب هذا المفصل ان كان
ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا بعد هذا احتمال النسخ والتخصيص والتقييد وغيرها قبل طرحها مثل اوائل
النزول فان نزلت اية كان يجوز العمل بها واما بعد شيوع هذه العوارض يعمل بمقتضاها اذا علم بها على وجهها
والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من تعارض الادلة وتحقيق في اليوم ونقول انه
لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وما يدعى ان اصحاب الائمة يعملون بالاخبار بمحض السماع منهم
وما كانوا يعملون بالايات لكن اجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الذي لا يخرج الاخبار عن محل الحكم بخلاف الكتاب
فضوا بما عن الدواعي فهي تتوقف في الكتاب نظرها او فنا في الاخبار انه يجب الفحص وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر
اقول فيه نظر اما اولا فلانا نقول ان النزاع انما هو في ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر كما يدل عليه ادلة المفصل
واحتجاجه باصالة عدم حجية الظن وقوله فلا يفيد بعض الاعتبارات قبل طرحها قلنا فلا يكون حينئذ ظاهرا بل يكون
من النص فيخرج عن محل النزاع اذ كونه ظاهرا انما هو من اجل تلك الاحتمالات مع ان احتمال التجوز وحمله على غيره
والتاويل وامثالها ليس مما يقطع بعد العصر بل هو يكون مع الكلام ابدا غير مندفع الا بضم القرائن
الجاعلة للكلام نصا واما ثانيا فلان قوله اما بعد شيوع هذه العوارض يعمل على مقتضاه اذا علم على وجهها
ان اراد انه علم بالمعنى المراد من قرينة خارجية فيصير الكلام نصا ولا يكون من محل النزاع وان اراد انه علم
على ما هو مقتضى القواعد اللفظية فالعمل على مقتضاه عين النزاع واما ثالثا فلان قوله والا فالحال فيه
هو الحال في جميع ما يرد علينا وقوله والمحقق ومن ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل فيه انما يحسن هذا الكلام
لو كان مذهب المفصل انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد والقرينة وامثالها الا بعد
الاحتمالات ويجوز العمل به بعده وهو لا يقول به بل يقول لا يجوز العمل بالظواهر مطلقا الا بعد الفحص
ولا بعد الا بعد وجود خبر دال على بيانه فكيف يكون الحال عنده كسائر الادلة وكانه توهم من كلام المفصل
المفصل

ينحل

يكون مع الجهل ولكن اذا كانت الاية محتملة فيحمل بعضها الى الوجه الذي يوافق عرضه فيكون رايه هو الذي حمله على الله

التفسير ولولاه لما كان يترجح عنده ذلك الوجه وتارة يكون له غرض صحيح فطلب له دليلا من القرآن ويستدل عليه

بما يعلم انه ما اريد به كمن يدعو الى مجاهدة القلب القاسي فيستدل بقوله تعالى اذهب الى فرعون انه طغى وشير الى قلبه

ويومئ الى انه المراد من فرعون وهذا قد يستعمله بعض الوعاظ في المقاصد الصحيحة تحسينا للكلام وترغيبا

للمستمع وهو ممنوع منه وقد يستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة لتغرير الناس ودعوتهم الى

مذهبهم الباطل ومنها الاخبار الدالة على حصر علم القرآن في النبي والائمة عليهم السلام ففي الكافي عن الصادق

وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفي العلل

عن الصادق قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ فقال نعم فقال يا ابا حنيفة

لقد ادعيت علما ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذي انزل عليهم ويلك ولا هو الا عند الخاص

من ذرية نبينا وما اراك تعرف من كتابه حرفا الحديث والجواب ان المراد علم ظاهره وباطنه كما يشعر به قوله

حق معرفته ويدل عليه ايضا ما حكي عن ابي جعفر ما يستطيع احد ان يقول ان عنده جميع القرآن كله ظاهره

وباطنه غير الاوصياء ومنها ان في القرآن وان كان محكما الا ان فيه متشابها ايضا والمتشابه منه ممنوع

من العمل به اجماعا ونصا وهو غير معلوم لنا فلا يجوز العمل بشيء من القرآن لاحتمال كون كل اية من المتشابه

وجوابه ان معنى المتشابه لنا معلوم ووقوفه على المحكم والظاهر ظاهر وقد استدل بذلك ايضا المفصل

المجوز للعمل بالمحكمات دون الظواهر قال السيد الصدر بعد اثبات ان في القرآن محكمات وظواهر

وانه مما لا يصح انكاره وينبغي النزاع في جواز العمل بالظواهر وان الحق مع الاخباريين ما خلاصته ان

التوضيح يظهر بعد مقدمتين الاولى ان بقاء التكليف مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف

على الافهام وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالته في الاكثر يكون ظنية اذ مدار الافهام على الفاظ

مجردة عن القرينة وعلى ما يفهمون وان كان احتمال التجوز وخفاء القرينة باقيا الثانية ان المتشابه كما يكون

في اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد انا استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص من

غير قرينة وربما اخاطب احدا واريد غيره ونحو ذلك فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به والقرآن

من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه

مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ثم قال سبحانه

منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات

ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولا الى خلفائه والنبي نهى الناس عن

التفسير بالاراء وجعلوا الاصل عدم العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت المقدمتان نقول مقتضى الاولى

العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد فيه منه وما بقي

ظهوره مندرج في الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت عند الخاصة هو

عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل لا يقال ان الظاهر من المحكم بشموله للظاهر قال لا يقال ان ملاكه

من المحكم وجوب
العمل بالمحكم اجماعي
لا ما نمنع الصغرى اذ المعلوم
عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله

لدل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام المخصص

والمطلق المقيد لانا نقول انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة مع عدم نصب القرينة على

خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته ومنعنا رسول الله

من تفسير القرآن ولا ريب في ان غير النص يحتاج الى التفسير وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا الرسول واوصياؤه ولم يستثنوا

ظواهر القرآن الى ان قال واما الاخبار فقد سبق ان اصحاب الائمة كانوا عاملين باخبار واحد الى من غير فحص

عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا ذلك لكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضا من المتوقفين

انتهى اقول المستفاد من كلامه طاب ثراه ان في القرآن محكما وظواهر ومتشابها وان المحكمات هي النصوص

ويجوز العمل بها وان الظواهر ليست بحجة وحمله ادلته على عدم حجية الظواهر انها من جنس الظنون باعتبار

الاصطلاح الخاص وانه سبحانه ذم على اتباع المتشابه ويمكن ان يكون الظواهر من المتشابهات وان النبي

واوصياءه نهوا عن التفسير بالاراء وانهم جعلوا الاصل عدم حجية الظن الا ما اخرجه الدليل ولم يدل دليل

على خروج ظن ظواهر القرآن ولا يخفى ان كل هذه الادلة مردودة يظهر وجهه مما ذكره طاب ثراه في مقدمتين الا

بل وذكرناه مقتضاها العمل بالظواهر فان مقتضاها كما صرح به هو اصالة حجية الظواهر وخروج الظن الحاصل

منها عن تحت الاصل وصرح به ايضا في قوله اخيرا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب فلا يحتاج للمانع

من دليل ولا يكفي الاحتمال واما دليله الاول ففيه منع صيرورة ظواهر القرآن متشابها بحسب الاصطلاح الخاص

فانه ذكر انه انما يصير كذلك لو قال احد اني استعمل العمومات كثيرا واريد الخصوص او المطلق واريد المقيد من

غير قرينة ومثل ذلك واين مثله في القرآن والمجازات لم يعرفها العرب توجب تشابه ما اشتمل عليها لا كل

القرآن وهي هو كالمقطعات واما دليله الثاني ففيه انه بعد حجية الظن الحاصل من الالفاظ كما هو مقتضى المقدمة

الاولى لا حاجة الى بيان المتشابه لوجوب الرجوع الى ما يعرف منه في العرف واللغة وصدقه فيهما على الظواهر

ثم مع انا لو سلمنا تشابه لفظ المتشابه واحتمال ان يكون الظواهر منه فلا نسلم ان احتمال المنع بعد اصالة

حجية الظن الحاصل من الظواهر لا يمكن الخروج منه بمجرد الاحتمال واما الثالث وهو النهي عن التفسير بالراي

ففيه ما مر جوابه وكذا الرابع فانه اذا كان مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر فيكون هو دليلا على

خروج هذا الظن هذا كله مع ما في اخر كلامه من التناقض لا دلة هذا وقيل في رد هذا المفصل ان

محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضر مثل احتمال النسخ والتخصيص والتقييد غيرها

قبل طرو ها مثل احتمال الناسخ وقد فانما نزلت اية كان يجوز العمل بها واما بعد سنوح هذه العوارض فيحصل

عقيب اذ اعلم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من المتعلق

مقتضيات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة المعارض وما يدعي

ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار بمحض الورود من دون فحص وما كانوا يعملون بالايات ان اراد ما

المستفاد من تتبع ما هو الداعي الى الخروج الاخبار من هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من غرائب الكلام فنحو نقول

في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر اقول فيه نظر

اولا فلانا نقول ان النزاع انما هو في ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر كما يدل عليه اخر كلام المفصل والتمسك في جوابه باصالة عدم حجية الظن هذه فلا يضر بعض الاحتمالات قبل طردها قلنا لم نقصر بل هذا عين النزاع وان اراد قبل طرد هذه الامور لا يكون هذه الامور محتملة ففيه لو سلم انه لا يكون ح ظاهرا بل يكون من النفي فيخرج عن محل النزاع اذ كونه ظاهرا انما هو من اجل تلك الاحتمالات مع ان احتمال التجوز وخفاء القرينة والتاويل وامثالها لبس شيئا يطرد بعد العلم بل هو يكون مع الكلام ابدا غير مندفع الابضم القرائن الحالية للكلام نصا واما ثانيا فلان قوله اما بعد سنوح هذه العوارض يعمل على مقتضاه اذا علم على وجهها ان اراد انه علم بالمعنى المراد من قرينة خارجية فيصير الكلام نصا ولا يكون من محل النزاع وان اراد انه علم على ما هو مقتضى القواعد اللفظية فالعمل على مقتضاه عين النزاع واما ثالثا فلان قوله والا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا وقوله و المجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل فيه انما يحسن هذا الكلام لو كان مذهب المفصل انه لا يجوز العمل بظاهر الكتاب قبل الفحص عن الناسخ والمقيد والقرينة وامثالها لاجل هذه الاحتمالات ويجوز العمل به بعد ذلك وهو لا يقول به لا يجوز العمل بالظاهر مطلقا الا قبل الفحص ولا بعده الا بعد وجود خبر دال على بيانه فكيف يكون الحال عنده كسائر الادلة وكانه توهم من اخر كلام المفصل ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار من غير فحص ولم يجوزوا العمل به بخلاف الكتاب انه اراد بذلك ان الكتاب قبل الفحص لا يجوز العمل به وبعده يجوز ولم يشعر بان ذكر عدم التربص في الاخبار لا لاجل انه لما كان يقول بجواز العمل بها قبل الفحص وكان بناء فيه ما ذكره من اصالة حرمة العمل بالظن اراد بيان خروج الاخبار عن تحت الاصل وذكر ذلك الدليل والاحالة له على انه يعمل في الكتاب بعد الفحص ايضا وامّا رابعا فلان قوله وما يدعى ان الحاصل من تتبع الاخبار الى قوله فهو من اغرب الدعاوي دعوى ان اراد بالدعوى عمل اصحاب الائمة بالاخبار قبل الفحص وعدم عملهم بالايات كذلك ففيه مع عدم الاطلاع لعله يحمل على تعول الخ انه لا غرابة ح في ذلك اصلا لان عملهم بالاخبار قبل الفحص مسلم عند الكل وبعد ملاحظة اخبار النهي عن التفسير في القرآن فحاله لا يبلغ اليه عقول الرجال يكون عدم عملهم به كذلك محتملا فلا غرابة فيه وان اراد دعوى غرابة المفصل مع المجتهدين اللازم من ذلك التتبع من جهة انهم يعملون بالكتاب قبل الفحص والتتبع يعطي ان اصحاب الائمة ما كانوا يعملون كذلك فهي وان كانت غريبة ولكنها انما يلزم لو كان مراده ان الاصحاب كانوا يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب الا بعده مع ان المجتهدين ايضا يعملون في الكتاب كذلك فيكون دعوى غريبة مع المجتهدين ولكنه لم يرد ذلك بل اراد انهم يعملون بالاخبار قبل الفحص ولا يعملون بالكتاب كذلك بل ينتظرون ببيان الائمة فلا غرابة ح في الدعوى مع المجتهدين لانهم لا يقولون بذلك واما خامسا فلانه لم يذكر المشق الاخير للترديد وهو ما اذا كان محل النزاع ظاهر الكتاب لا من حيث انه ظاهر بل من حيث دلالة الادلة الخارجية على منع العمل به كما يشعر به بعض ادلة المفصل قال المفصل المتقدم بعد نقل قول الاخباريين ان اراد وا انه لا يجوز العمل بالظواهر التي هي اقسام للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاده محتمله منعنا من العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا فلا كلام معهم وان اراد

انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل اتتهى وفيه بعد ذكرنا له هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل يجري في الاخبار ايضا بل النزاع انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ من جهة بعض الاخبار التي دلت على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وذلك لا يختص بوقت دون وقت واما ما ذكره المفصل ففيها انما يصح في وقت عروض الاختلالات لا في اوان زمان النبي وادعى نقل المفصل او لا عن شيخنا الاخباري في فوائده الطوسية ان الكلام في جواز العمل بالقران من غير نص في تفسيره وموافقة ظاهره و نفي النسخ والتخصيص والتقييد والتاويل ونحوه ثم نقل استدلالهم على المنع بالايات الدالة على ذم اتباع الظن وعلى انحصار علم القرآن في المعصومين ثم ذكر التفصيل المتقدم فلا شك ان مفاد ما نقله عن الفوائد ان نزاع القران كله الجواز مخالفة لظاهره والتخصيص والتقييد وامثالها فرده المفصل بانه ان كان مراده ذلك مقو بطم واذ اراد ما فيه ليس متشابه ولكن يمنعون العمل به اما لاجل النهي عن الظن او غيره فلا كلام معهم فلا ادري ما حي غفلة من ذلك عن محل النزاع قوله فان التشابه على الوجه الذي ذكره الخ قلنا نعم لا اختصاص له ولكنهم يقولون انه لما كان الاصل حرمة العمل بالظن لا يجوز الاخذ بظن الظواهر الا ما اخرجه الدليل وعمل الاصحاب ونحوه مخرج للاخبار بخلاف الكتاب او يقولون ان ظن الالفاظ وان خرج لكن روايات المنع عن تفسير القرآن عملا اخرج هذا التشابه في الاخبار لا يوجب عدم النزاع في خصوص الكتاب واما قوله واما ما ذكر المفصل ففيه انما يصح في وقت عروض الاختلالات فقد عرفت ما فيه الثانية تقديم ما على حجية ظواهر الكتاب بان الحجة لو كانت هي في الجملة لا يفيد ان كانت مجهولة لعدم حجية الان منها الايات الناهية عن العمل بالظن الشاملة لها وان كان كذلك فهي تطرق على ادلة الحجية بانها عارضت تلك الايات والاخبار التي بمضمونها والتعارض بالعموم من وجه ومادة الاجتماع ظواهر الكتاب ولا مرجح فيجب التوقف والجواب عنها ان منافات الظواهر الناهية عن الظن لحجية الظواهر الكتاب وادلتها اعم اعتبارا لكونها نهيا للظن بالمراد من جهة احتمال التجوز والتخصيص والتقييد وامثالها من الظنون اللفظية فحجية الظنون ثابتة بالحجة بالادلة القطعية فهي خارجة بالقطع عن تحت عموم نهاه عن الظن والغرض من اثبات حجية الكتاب هنا بعض ادلتها بيان كونه منزلا لافهامنا فالحجة كاشف بالخبر وما بعد ذلك فلا تامل من جهة الظنون اللفظية فيكون الظواهر الناهية مخصصة بغير الظنون اللفظية قطعا فلا تعارض ولا منافاة اصلا الثالثة اعلم ان الظاهر ان هذه المسئلة طبق الجديد الى علمية القائلة اذ لا نزاع في حجية القران بنص ورد منه النص في بيانه او من خصه الخبر الموافق بحيث تقدم الخبر الموافق له اذا تعارض مع غيره ولا يكون للغير مرجح اخر بالنسبة الى متعلقه من الفروع او الاصول الا وهي في بيانها في الحكم الموافق لها اخبار واخبار كثيرة بل اقطعه الاجماع على اكثرها مع انحلال الاصول والفروع بل كلها مما تعلق الحكم بها امور مجملة لا يمكن العمل بها الا بعد اخذ تفصيلها من الاخبار كما لا يخفى المقصد

في السنة هي في اللغة الطريقة والسيرة وفي اصطلاح الفقهاء والاصوليين اما في العبادات فهي النافلة ولما في الادلة فقول النبي او فعله او تقريره الغير العاديات وقد يطلق في اصطلاح المتاخرين على احد الثلثة من مطلق المعصوم فيقال بالكتاب والسنة وفصل مبحث الاخبار وبيان ما يتعلق بهذه الثلثة في مناهج الحديث قول المعصوم او كلام يحكي قوله او فعله او تقريره وبعبارة حكاية احد الثلثة عنه فقط مع نسبته اليه فحكاية القول اعم من حكاية لفظه او معناه فيخرج عبارات الفقهاء المتضمنة لمعنى الحديث او لفظه عن محل الحديث المنقول معنى ومن الحديث حكاية

المعصوم الحديث القدسي لكونه قوله وكذا حكاية الحكاية لانه ما يحكي عنه واما نفس الحديث قدسي وحرفه مع القراة في التحدي

والاعجاز وقد يعرف الحديث بانه ما يحكي احدها من جهة زيادة القول فينتقض باصل الكلام المعصوم وقد يليق من ذلك

بل قيل بان الانسب بقاعدة النقل الان كلامه عم غالبا يكون امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه اخبار قال عم او لان نفس الكلام

المسموع من المعصوم عم هو المسمى بمتن الحديث ومتنه مغاير لنفسه ويرد على الاول بعد تسليم الاغلبية

والاولوية تغليب الاغلب في النقل ان كلام المعصوم عم وان كان في صورة الامر والنهي ولكنه متضمن لمعنى

الاخبار عن حكم الله سبحانه فيحصل المناسبة وعلى الثاني بعد تسليم كون الاضافة بيانية انهم يطلقون متن

الحديث في مقابل سنده لا نفسه حتى يقتضي التغاير وايضا يطلق المتن فيما اذا تحققت فيه الحكاية به ولا شك ان قول

قول المعصوم الكلام يحكي قوله وايضا قال الراوي فعل المعصوم كذا او قرر كذا يسمى ذلك حديثا قطعا فانه حكاية

الفعل او التقرير ومع ذلك يسمى هذا بعينه متن الحديث على ان اطلاق المتن على قول المعصوم يؤيد انه الحديث لان

المراد بالمتن هذا الاصل والنفس مع ان الاخبار المتكثرة تصرح باطلاق الحديث على قول المعصوم كما في رواية هشام

بن سالم وحماد بن عيسى وغيرهم قالوا سمعنا ابا عبد الله عم يقول حديثي حديث ابي الى ان قال وحديث رسول الله

قول الله تعالى وفي رواية ابن سنان الحديث احدثنا فانا وغيرهم وفي رواية محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله

عم اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة

الاتي بعضها في بحث التعارض والترجيح بل لنا ان نقول ان الحديث محض حكاية ما لكان قول المعصوم او غيره

نعم قوله او فعله او تقريره فان الظاهر من تتبع الموارد ان مرادهم من الحديث ليس الا ذلك واما بعضهم فقولهم يحكي

فليس الا لتحول الحديث المنقول معنى ورواية وفعلا وتقريره ثم ان الخبر فقد يطلق على ما يرادف الحديث

كما هو مصطلح الاصحاب الدراية وقد عرفت تعريفه وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرف بانه كلام يحتمل الصدق

والكذب لذاته اي بحسب النظر الى مفهوم اللفظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية وقيل التصديق والتكذيب

كذلك قال و الاخير لا شمول الا يحتمل احدها بسبب امر خارجي كخبر الله سبحانه والكل اعظم من الجزء وعكسه وفيه

ان الاحتياج اليه هو لذلك كما هو في الاول وفي الثاني فيقال انما عدلنا الى التصديق والتكذيب لان الصدق هو مطابقة

الخبر للواقع والكذب عدمها ومن الاخبار ما لا يحتمل الكذب ومنها ما لا يحتمل الصدق مع انهما يحتملان

التصديق والتكذيب لان التصديق هو كونه يصح من جهة اللغة ان يقال لقائله صدق وكذلك التكذيب

اقول الظاهر ان الحاجة الى القيد لا تحول ما ذكره في الثاني واما الاول فلا اصل فيه معه لا بد اما عدم الاول

في الاول معه لان الضمير في لذاته راجع الى الخبر والمراد احتماله للصدق والكذب اي المطابقة للواقع

وعدمها والاحتمال اما عقلي او شرعي او عادي او لغوي ولا ارتياب في ان الاخير انما يكون في الافادة

الوضعية واما في مطابقة المعنى للواقع وعدمها فلا معنى للاحتمال اللغوي وعدمه فيكون

المراد احد المعاني الاول ولا شك ان من المعاني ما لا يحتمل العقل مطابقته للواقع من حيث هو هو

ومنها ما لا يحتمل عدمها كذلك وكذا الشرع والعرف فيما هما عليه فان اعظمية الجزء من الكل مثلا مما

لا يحتمل العقل مطابقته للواقع لذاته من غير احتياج الى امر آخر وكذا نظائرهما من الاحكام

والتأمل وعدم صحة السلب

١٤٤

العقلية والشرعية والعرفية فقولك الجزء اعظم من الكل مما لا يحتمل الصدق لذاته سبحانه ضرورة احتياج الذاتي

الى القيد فلان التصديق والتكذيب من الافعال الصادرة عن المصدق والمكذب تجيء فهو ما فهو القائل

صدقت او كذبت او ذا عاد مطابقة الخبر للواقع او بعدمها فعلى الاول يصير من متعلقات الالفاظ فيصح

حمل الاحتمال على اللغوي واخواته وعلى الثاني يجيء على غير اللغوي فعلى الاول يمكن ان لا يصح تصديق خبر

او تكذيبه شرعا او عقلا او عادة لاجل الامور الخارجية واذا احتمله لغة فيدخل شيء من ذلك بقيد لذاته ولكن يجب

ان يراد منه من جهة اللغة لا ما فرض به وعلى الثاني يمكن عدم اذعان شخص بمطابقة بعض الامور الواقعية للواقع

او اذعان عدم مطابقته له لجهل او شبهة فيحتاج الى القيد لذاته فان قولنا الكل اعظم من الجزء انما يقبل عدم الاذعان

بسبب ذات الكلام اما لو لوحظ مع الخارج كعدم الشبهة مثلا فلا يقبله والحاصل ان ذات هذا المفهوم ليست

مانعة من التكذيب بل انما يعرض ذلك بسبب الاطلاع على المقدمة وامثاله ولكن تلك الذات مانعة من الكذب وذلك

بخلاف معنى اضرب فانه لا يقبل الاذعان وعدمه وقد يتحقق ان بالاخير خرج ايضا مثل الانسان حيوان ناطق اذا قصد به

التحديد وكلام كاذب واريد هذا مما يستلزم صدقه كذبه وبالعكس وفيه نظر اذ لا فرق بينهما وبين مثل غير الله

لان قصد التحديد والاستلزام المذكور من الامور الخارجية وقد يورد على التعريفين بالدور لانه يعرف الصدق في الخبر المطابق

والكذب بالخبر الغير المطابق والجواب ان الصدق والكذب والتصديق والتكذيب من الاعراض الذاتية للخبر ولا يكون في حدها

لا يوجب التوقف وقد يجاب ايضا بان ما عرف بالخبر هو الصادق والصدق في تعريف الخبر ليس بمعنى الصادق بل هو

نفس الصدق وبيان تعريف الصادق بالخبر المطابق تعريف للصدق بموافقة الخبر وقد اجيب عنه بوجوه اخر ايضا لا فائدة

في ذكرها وذكرناها مع سائر ما قيل في التعريفين في شرح التجريد وقد يعرف الخبر المقابل للانشاء بانه كلام يضيف

نسبة الى اخرى اثباتا او نفيا وبانه الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية وبانه كلام لنسبته خارج في احد الازمنة اي يكون

بين الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية او سلبية سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج في احد الازمنة اي يكون بين

الطرفين في الخارج نسبة ثبوتية بان يكونا ثبوتيين او سلبيين او لا تطابقه بان يكون احدهما ثبوتيا والآخر سلبيا

والمراد بالخارج في التعريف الخارج عن مدلول اللفظ لا الخارج الذهني فيدخل نحو علمت وظننت وهذا هو معنى

الواقع ونفس الامر فلا يرد ايضا ان النسبة من الامور الاعتبارية ترد وقد الموجود الخارجي كما صرحوا به وذلك ينافي

اثبات النسبة الخارجية مع ان مرادهم بالخارج في تعريفهم كون النسبة امرا خارجيا اما ما يرادف الاعيان ونقول

ان المراد بالنسبة الخارجية ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي لا ظرفا لتحققها وحصولها كالموجود

الخارجي والمعنى هو الثاني وصدق العدل الاصيل صدق الثاني والمراد بالافادة الوضعية لا ما يشمل العقلية

ايضا فلا ينتقض بالامر بالوضعية ما يشمل النوعية فلا يرد المركب من المجازات وبالافادة الفعلية اي يكون

الوضع موجبا للافادة الفعلية فلا نقض بمثل رحمك الله دعاء فانه وان افاد اثبات النسبة وضعا الا انه

لا يفيد بالفعل لان الحكم يوجب الوضع الافادة حتى الافادة ايضا وحق افادة النسبة اثباتا او نفيا ايقاعها

او انتزاعها فلا يرد مثل قم حيث يفيد نسبة القيام الى المخاطب او الطلب الى المتكلم واستلزامه لا ايقاع الاخبار ليس

افادة وضعية ونسبة بنقض عدم ورود على التوقف الثاني ايضا حيث ان المراد المحكوم فيه باعتبار الوضع واما الثالث

في اول التعاريف م

فقد يدفع ويرجح عليه بانتفاء الخارج لان المراد ان يكون النسبة واقعة مع قطع النظر عن هذا الكلام والنسبة في مثل
قم يوجد به وتحقيقه ان النسبة الواقعة بين الطرفين اللازمة للكلام انشاء كان او خبرا لا يمكن ان لا يكون لها خارج
مثلا في قولنا قم نسبة قائمة بنفس المتكلم وهي نسبة القيام الى المخاطب والطلب الى المتكلم اثباتا ولا يجب في الخارج اما بكون
القيام والطلب حاصلا للمخاطب والمتكلم مطابق النسبة الذهنية او لا فلا يطابقه ولا فرق بينه وبين قام زيد في هذا الحيثية
ولا يوجب انتفاء التطابق النفسي للخبر النسبة وعدمها فرقا بينهما كما قيل نعم لو فسر التعريف بان المراد انه كلام يدل على ان النسبة
خارجية يحل النسبة على المطابقة سواء طابقت في الواقع ايضا ام لا لاندفع النقض والظاهر ان مرادهم ايضا ذلك كما يظهر من
كلام جماعة منهم والذي طيب الله ثراه محققه في شرح الهياكل النشأ بل هو المستفاد من اضافة النسبة الى الضمير الراجع الى
الكلام فان معناه ثبوت الخارج لهذه النسبة الموجودة بعينها لا ثبوت مطلقها بين الطرفين فانه ليس نسبة هذا
الكلام وبذلك يندفع النقض بالكاذب عن الاخر لانه يدل على وجود خارج لنسبته وان لم يوجد وبالجملة
لا يكون لهذا الطرفين موجودا في الخارج مع ان الوجود الذهني غير منفك عن طرفي الخبر وقد يدفع النقض بالكاذب بتخصيص
الخبر بالصادق كما يستفاد من كلام الجماعة كالشيخ الرئيس والشيخ عبد القاهر والتفتازاني وغيرهم من انه مدلول الخبر الصدق
وان جميع الاخبار من حيث اللفظ لا يدل الا على الصدق والكذب احتمال عقلي فليس مرادهم ان خط الخبر موضوع لما كان
صادقا بل ان المستفاد من هذا الخبر بدلالة وقوع القيام في الخارج وعدم ثبوته احتمال عقلي هذا ثم انهم اختلفوا
في معنى صدق الخبر وكذبه فالمشهور انه مطابقته للواقع وعدمها وقال النظام ومن تابعه مطابقته لاعتقاد
المخبر وعدمها ولو كان خطاء فقول القائل السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق وقوله السماء فوقنا غير معتقد كذب
والمراد من عدم المطابقة للاعتقاد اعم من ان يكون هناك اعتقاد لا يطابقه او انتفى الاعتقاد كما يدل عليه تصريح القوم
بعدم الواسطة بين الصدق والكذب على هذا المذهب ومن الاعتقاد الحكم الذهني الجازم او الراجح سواء كان مطابقا
للواقع او لا فيعم العلم وهو الحكم الجازم المطابق الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم سواء
طابق الواقع ام لا قابلا للتشكيك ام لا والظن وهو الحكم بالطرف الراجح فالخبر المعلوم والمعتقد والمظنون صادق
والمشكوك والموهوم كاذب لانه لا حكم مع المشكوك فلا يكون خبرا بل هو مجرد تصور لانه لا حكم للشاك بمعنى
انه لم يدرك الوقوع واللاوقوع ولكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية تحقق الحكم لفظا فتحقق الخبر وقال ابو عثمان الجاحظ
الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع اعتقاد انه مطابق او اعتقاد انه غير مطابق او بدون الاعتقاد للشك
او لعدم الشعور فهذه ثمانية اقسام واحد منها صادق وهو المطابق مع اعتقاد انه مطابق وواحد كاذب وهو
غير المطابق مع اعتقاد انه غير مطابق والبواقي وسائط فكل من الصدق والكذب اخص منه بالتفسير بين المتقدمين
وقد يوجه كلام بعض المنافين بما يدل على كون الثلاثة منها كاذبا وهو ليس كذلك احتج المشهور بالاجماع على
تصديق الكافر في قوله الاسلام حق وتكذيبه في خلافه وقوله سبحانه في حق اليهود ان كنتم صادقين وقوله هذا
ما وعد الرحمن وصدق المرسلون وبانه لو توقف على الاعتقاد لامتنع الحكم بالصدق والكذب الا بسبيل
العلم بالاعتقاد والخبر فهو متوقف على العلم بصدق بعض الاخبار المتوقف على العلم بالاعتقاد واما يدور او يتسلسل
وبتوصيف المسلمين اليهود والنصارى بالكذب على الله مع ان اكثرهم يعتقد المطابقة والتبادر فانه اذا قيل هذا الخبر

يسبق

يسبق الى الذهن مطابقته للواقع وعدم صحة السلب بانه لو اخبر واحد بوقوعه ثم اخبر عدد التواتر بان هذا الخبر صدق حصل العلم
بوقوع الواقعة لا اعتقاد المخبر اقول الحق ان كثيرا من تلك الادلة انما يصلح للنقض من مذهب النظام دون الجاحظ وكثير منها ايضا لا يثبت
الا الاستعمال الذي هو اعم من الحقيقة ويمنع ذلك يرد على الاول انه ان اريد بالاجماع على الحكم بصدقه الاجماع على كون خبره مطابقا
للواقع فلا يفيد وان اريد الاجماع على اطلاق لفظ الصادق والكاذب فان اريد الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم فهو
غير ثابت فان امثال ذلك ليس من المسائل التكليفية التي يعلم فيها قول المعصوم وان اريد اجماع اللغويين فتحققه ممنوع
ممنوع وان اريد غير ذلك فلا حجية فيه وبالجملة هذا الاجماع مما ادعاه العضدي ولا يثبت بمجرد قوله اجماع ولا استشهاد
عليه وعلى الرابع ان توقف العلم بالاعتقاد على الاخبار ممنوع فانا نعلم كثيرا من اعتقادات اهل الاسلام وغيرهم من دون
اخبارهم وعلى السادس والسابع انهما مسلمان في صدق الخبر واما صدق المتكلم وكذبه فلا بل لا يبعد دعوى تبادر مطابقة
الاعتقاد وعدمها او مع الواقع من الثاني مما يسمع العرف يطابق الاعتقاد ولا يطابقه شايع وبالجملة يتحقق
القائل هذا الخبر صادق او كاذب وقوله هذا المخبر كذا فرق ظاهر فلو قيل بالمشهور في الاول وبالاخير في الثاني
لم يكن بعيدا احتج النظام بقوله تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى كذبهم في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فهو من جهة
مخالفة اعتقادهم واجيب بوجوه الاول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والثاني ان المراد انهم قوم من شانهم الكذب
فهو سجيتهم فلا يضر تصديقهم في هذا الخبر والثالث ان التكذيب راجع الى جعلهم على انهم لم يقولوا ما نسب اليهم والرابع
انه راجع الى الاثم فائدة الخبر لانه مقصودهم والاخبار بالنبي كما اعرف منهم بعضهم والخامس انه راجع الى استمرار الشهادة
في الغيبة والحضور والحال والاستقبال والامن والخوف المستفاد من فعل المضارع او القرينة الحالية حيث انهم كانوا
يشهدون بذلك لاستحضار النبي والسادس ان المراد انهم كاذبون في هذا القول بزعمهم والسابع ان التكذيب لقولهم
نشهد باعتبار ما تضمنه من ان ذلك بزعمهم لاشتراط العلم في الشهادة عرفا وان ذلك عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد
كما يدل عليه ان واللام والجملة الاسمية والثامن ان التكذيب انما هو في تسميتهم هذا الاخبار الخالي عن
المواطأة شهادة فيكون هذا نسبة خطاء لا كذبا فلنا استعمال الكذب في موضع الخطاء شايع كما صرح به ابن الاثير في نهايته او
ان هذه التسمية تتضمن الاخبار بكونه يسمى بالشهادة فيكذبه ويدل بعرفه على كونه صادقا عن علم فالتكذيب لهذا
الخبر الضمني والفرق بين هذا الجواب وسابقه ظاهر فتوهم الاتحاد باطل احتج الجاحظ بقوله سبحانه افترى على الله
كذبا ام به جنة حصروا خبر النبي بقوله اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الافتراء الذي هو الكذب وخبر المجنون
على سبيل منع الخلو والمراد بالثاني غير الكذب بدليل قسيمه وغير الصدق لانهم في مقام اظهار التكذيب ولعدم دلالة التام
به جنة عليه بوجه فالمعنى اذ خبره ليس بصدق قطعا فهو اما كذب او خبر المجنون فثبت الواسطة بزعمهم وهم من
اهل اللسان وبه يثبت مذهب الجاحظ اذ الواسطة انما يتحقق اذا اعتبر في الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد
وفي الكذب عدمهما اذ لو اعتبرا النسبة الى الواقع فقط كان خبر المجنون الغير المطابق للواقع كذبا ولو اعتبر النسبة
الى الاعتقاد فقط يكون مع اعتقاد المطابقة صدقا ومع اعتقاد عدمها او عدم الاعتقاد كذبا فلا يتصور واسطة
وعلى ما ذكرنا يثبت من الاية الوسائط الست ولكن بعضها بالصريح وبعضها بالالتزام لانها تدل صريحا

ان الخبر الغير المطابق للواقع الذي لا يصدر مثله الا عن المجنون بالاتفاق واسطة من غير تحقيق تخصيص بعض جهاته وهو
اما يكون من جهة عدم تحقق الاعتقاد لغفلة المخبر كما هو شأن المجانين حيث لا شعور لهم او بسبب اعتقاد المطابقة
مع كونه مما لا يعتقده العاقل فمن يعتقده فهو مجنون او بسبب شك في المطابقة وعدمها مع كونه مما لا يشك في
مطابقته الا المجنون فهذه الثلثة يحتمل بل يمكن اخذ اخرى وهي المطابق للواقع مع غفلة المخبر او شكه او اعتقاد
عدم المطابقة لما عرفت من ان ثبوت الواسطة ولو واحدة موقوف على اعتبار المطابقة وعدمها للواقع مع الاعتقاد
معا ومع اعتبارها تثبت الواسطة ساير الست بل لنا ان نقول بالدلالة على الست صريحة لانها بدل على ان كل خبر
لا يصدر مثله الا عن المجنون فهو واسطة وكان كل خبر مطابق للواقع مع الغفلة او اعتقاد المطابقة او الشك
اذا كان لا يعتقدها احد ولا يشك فيها من له عقل لا يصدر الا عن المجنون فكذلك كل مطابق له مع الغفلة او اعتقاد عدم
المطابقة او الشك اذا كان لا يعتقده ولا يشك فيه من له عقل لا يصدر الا عن المجنون فتدل الاية على ان
ان الست من الوسايط واختصاصها بالثلثة اذ كان المطابقة من جاهليا غير ظاهر اما العلم القصد بالقصر او [illegible]
انه لا مدخلية لوضوح الخبر عنه وخفائه في الصدق والكذب وعدمهما ومن هذا ظهر ضعف ما قيل من ان الثابت بالاية
واحدة من الوسايط وهي الغير المطابق مع عدم تحقق الاعتقاد فان المجنون لا قصد له او تشكيك بانضمام الغير المطابق
مع اعتقاد المطابقة حيث ان الكفار يزعمون ان هذا الخبر مما لا يعتقده من له عقل او شك بانضمام صورة الشك اليه
واضعف منه ما قيل في وجه انها لا تثبت الا واسطتين من ان تسميته خبر المجنون الا من جهة خيالاته او كلماته
واطواره ... ولا يمكن الجمع في التسمية لان خبرا واحدا لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور او شك كالمجنون
او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا ووجه الضعف ان اثبات الواسطة بالاية ليس لانها تدل
على كون هذا الخبر الجني ذا واسطة بل لدلالتها على ان خبر المجنون مطلقا واسطة ثم الجواب عنه ان مرادهم ليس بين الكذب
المطلق حالة الافتراء وحالة الجنون بل هو اما بين الفصل وعدمه او الاضطرار فقط وعدمه على سبيل منع الخلو والجمع فان معنى
ام به جنة ام لم يفتر ... وعبر عن عدم الافتراء بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لان الافتراء الكذب عن عمد فالثاني
قسيم لما هو اخص من الكذب فيكون هذا احص الخبر الكاذب في زعمهم اعني ما هو لا عن عمد ويمكن ان يجاب ايضا بان المسلم انهم
اعتقدوا عدم كونه مطابقا للواقع ولا يلزم منه انهم اعتقدوا عدم صدقه لجواز ان يكون الصدق مطابقة الاعتقاد
كما هو مذهب النظام وقد يجاب ايضا بان الحصر بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر
ومبان الاية على فرض دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما يثبت منها
اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد واما انحصاره فيه فلا فلا يرد على الاول ان مدخلية القصد في الخبر
ممنوعة وعلى الثاني ان المستدل لم يدع ان الاية تدل بنفسها على معنى الصدق والكذب بل ادعى انها تدل عليه بواسطة
دلالتها على ثبوت الواسطة فبعد ثبوتها يثبت المطلوب وقد يستدل للجاحظ بوجهين اخرين ايضا احدهما ان من
اعتقد ان زيدا في الدار فاخبر عنه ثم ظهر خلافه لا يقال انه كذب ولا صدق فتثبت الواسطة ويتم المطلوب كما مر ورد بمنع
عدم اتصافه بالكذب والظاهر انه وان قيل انه لم يكذب ولكن لا شك في ان الخبر انه كذب وثانيهما ان من قال محمد ومسيلمة
صادقان لم يكن كاذبا ولا صادقا فتثبت الواسطة ورد بمنع عدم كونه كاذبا ولا يلزم منه تكذيب محمد ولا تصديقه بل

لان الحكم على المجموع مغاير للحكم على كل واحد ثم ان فائدة هذا الخلاف تظهر فيما اذا قال المنكر اذا استشهد لك زيد فهو صادق فانه يكون
اقرارا على المشهور ومذهب الجاحظ ولا يكون على مذهب النظام وكذا فيما اذا قال المدعي كذب شهودي فانه يسقط دعواه على
الاول لان معناه انه لا يطابق الواقع دون الاخيرين اذ معناه عليه انه لا يطابق اعتقادهم واما اذا قال لم يصدق شهودي يسقط
على المشهور دون الاخيرين الى غير ذلك من التفريعات قال بعض افاضل العصر بعد نقل شيء من التفريعات عن شيخنا البهائي
ما خلاصته ان الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة
الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان الحكم ثابت في الواقع فالذي
نصفه بالصدق هو ما نعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا نصف به الا ما نعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يمكن
ظهور الواقع الا بالاعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد منه ملاحظته
في الوصف بالصدق والكذب فان قلت الصدق والكذب امران نفسيان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس
الامريين لا بما نعتقد صدقه وكذبه فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقدنا خلافه وحكمنا بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده يحكم
بانه كان صادقا قلت نعم لو ان نعطي من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لمن نعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر لا عنا
والذي نعلم هو ما عرفنا اتصافه به وبين الثلثة وعدم فرق المشهور بينهم مع انه يجري على المذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا
تبدل الاعتقاد يحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق
ما دام كذلك واذا تبدل يتصف بالكذب بمعنى انه كذب واما الاصار كاذبا اذ لا معنى لكون الخبر صادقا في وقت وكاذبا
في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم قال اذا عرفت هذا فتعلم انه لا يحصل للتفريعات المذكورة لان قول
المدعي كذب شهودي معناه كذبوا في الواقع لا في الاعتقاد المشهود بمعنى في الواقع لا كاذبا في الواقع على اي قول
من الاقوال الثلثة وهو مطابقة على الثلثة فان كلا منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل
ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع وهو اقرار ببطلان حقه وليس معنى كذبوا
انهم اخبروا من غير اعتقاد وعلم فان هذا معنى كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولا مخالفا لاعتقادهم واذا صح
بذلك فهو كما ذكره ولكن ليس هذا تفريعا على هذا لفظ الكذب المطلق وبالجملة كان نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه
على مذهب النظام انه غير موافق لاعتقادي فكذلك الخبر عمن وصفه بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده
وهو في قوة اعتقاد عدم ثبوته في الواقع ثم ذكر بعض مطالب كلاما هو هنا باد في تغيير معنى الخبر كلام له خارج المدلول
ومدلول الخارج هو الواقع وحقيقة مذهب المشهور في الصدق مطابقة مدلول الكلام لذلك الواقع وان الوصف
في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقده المدلول انه كذلك في الواقع من
حيث انه اعتقاده فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر له من حيث صدوره
من المخبر فاذا قال احدنا زيد قائم والمفروض قيامه في الواقع وكان اعتقاد المخبر عدمه فالخارج عند المخبر العدم بمعنى يعتقد
ان ما في الواقع هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه يخالف معتقده واما غيره ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد
قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا للاعتقاد وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف
بالصدق والكذب مطلقا فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا من المخبر فما يتوهم

ان من هبه ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط والكذب مخالفته كذلك بطل لا ستلزامه ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة
الى معتقد غير المخبر بكذب ولا صدق وهو واه لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر من المخبر ولا بد له من خارج محل اعتقاده
على مذهبه وهو يختلف باختلاف الاعتقادات فلا بد ان يكون مراده من المخبر في قوله صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر مطلق من يلاحظ
الخبر لا نفس من تكلم به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهبه هو الاستدلال المنقول عنه انهم لكاذبون حيث ان
الواصف هو الله تعالى مع انه علم بخالف لما اعتقدوه ويظهر ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبر يعني
انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم لانه كذب عند غيرهم ايضا لم يعتقد ذلك التحليل ثم والايه التقى المحضار اتصاف الخبر بكونه
كذبا وصدقا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا يتوهم ان هذا مما ذكر
في الجواب عن الاستدلال بالاية بان المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ان هذا كذب لمخالفته
للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الكذب والصدق هما ...
الواضح الخبر لاعتقاد من يطلع عليه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله عز شانه اطلق الكذب
على ما ذلك فانه ما شهد وانه كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب منع رجوع قوله سبحانه لكاذبون الى هذا الخبر اولا
ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم من حيث انه مخالف له بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع
في معتقدهم ثانيا ثم نقل بعد كلام عن تمهيد القواعد انه قال من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا
فهما صادقان فانه يكون مقرا على القولين فقال بعد نقل تتمة كلامه ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام
ففيه ما مر بل هنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا الاحتمال
في غاية البعد كان القائل على مذهب النظام ايضا انتهى ما اردنا ذكره ويرد عليه وجوه الاول ان ما ذكره من ان
مناط الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب هل اعتقاد مطابقة الواقع ان اراد ان المناط هو اعتقاد
الواصف فانما هو على المذهب المشهور وان اراد اعتقاد المخبر فانما هو على مذهب النظام وان اراد المطلق حتى يكون
المراد ان المناط على الاول الاول وعلى الثاني الثاني فهو كذلك ولكنه لا يجدي فيما هو بصدده الثاني ان المعنى المخبر ...
قوله هو كون اعتقاد ان كان راجعا الى المخبر فهو صحيح ولكنه غير مراد وان كان راجعا الى الوصف فهو ليس مراد النظام الثالث
ان ما ذكره من ان قول المدعي كذب شهودي معناه انهم قالوا الكذب في الواقع مسلم ولكن استلزامه بطلان
الحق على الاقوال الثلثة باطل لانه انما يستلزمه اذا كان معنى الكذب ما لا يطابق الواقع كما هو المشهور واما معنى قوله قالوا
ما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لا يطابق الواقع في الواقع وظاهر انه مستلزم لبطلان الحق حتى على مذهب النظام
فمعنى الكذب ما لم يعتقد المخبر مطابقته للواقع فمعنى قوله قالوا ما هو الكذب في الواقع انهم قالوا ما لم يعتقدوا مطابقته
للواقع في الواقع فظاهر انه لا يستلزم البطلان وما استدل به على البطلان على الاقوال الثلثة بقوله فان كل واحد منها يقتضي
اعتقاد المطابقة وعدمه لا يخفى ما فيه لانه ان اراد به عدم اعتقاد المطابقة المعتبر في الكذب على مذهب النظام اعتقاد المخبر
كما هو المصرح به في كلام جميع من حكى مذهبه فهو ولكنه لا يبطل الحق اصلا وان اراد اعتقاد الواصف فلم يثبت اعتباره
على مذهب النظام بل هو خلاف ما ما نطابقت عليه عبارات القوم في نقل مذهبه فقوله كما بينا ان كان معناه كما
اشتبه فاين ذلك ومتى اشتبه وان كان المعنى كما ذكرناه فما فائدته وكيف يقبل بلا دليل مع مخالفته لتصريح نقلة مذهب النظام

والنظام

والنظام ودليله نعم يشترط في الحكم بالكذب على مذهب النظام اعتقاد الواصف عدم اعتقاد المخبر بالمطابقة وهو لا يوجب
سقوط الحق الرابع ان قوله معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقته للواقع بالاطلاق يعم وانما
هو على المشهور واما عند النظام فالمعنى اني اعتقد انهم قالوا ما لا يطابق اعتقادهم وكذا قوله ليس معنى كذبوا الى قوله
كذا قوله فان هذا معنى كذبوا في اعتقادهم غير صحيح على مذهب النظام لان معنى كذبوا في اعتقادهم على مذهبه انهم اخبروا
من غير اعتقاد في اعتقادهم والخامس ان قوله ولكنه ليس تصريحا على الكذب المطلق بل على الكذب في الاعتقاد ممنوع
بان هذا معنى الكذب المطلق على مذهب النظام لانه يجعل اعتقادهم جزء معناه والسادس ان قوله فكذلك غيره ممن
وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يبين انه غير موافق لاعتقاده فيه انه ليس متفرعا على ذلك الا بدعة
وما الذي يخفيه مع تصريح الجميع بخلافه في تقرير هذا المذهب والسابع ان قوله وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته
لما يعتقده المدرك انه كشف الواقع الخ فيه انه من اين ظهر ان هذا حقيقة مذهبه ومن بين لم ذلك مع ان كلام النظام
نفسه غير موجود وكلام الوسايط صريح في خلافه ولم يدل دليل عليه والثامن ان قوله فوصف الخبر بالصدق والكذب
الى قوله او وصفه بهما باعتبار اعتقاد المخبر عند النظام لا يوجب كون الوصف باعتبار صدوره من المخبر والا لاوجب وصفه
باعتبار اعتقاد السامع كما توهمه هذا الفاضل كون الوصف باعتبار سماع الخبر لا نفسه والتاسع ان قوله فما
يتوهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقة اعتقاد المخبر فقط الخ فيه انه كيف ليس كذلك مع ان كلام الجماعة منهم التفتازاني
في شرح التلخيص والعضدي وشيخنا البهائي وغيرهم صريح في ذلك والعاشر ان ما ذكره بقوله لاستلزامه ان يكون
مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب فيه انه ان اراد بالنسبة الى معتقد المطابقة
للواقع وعدمها فهو كذلك ولا ضير فيه وان اراد بالنسبة الى معتقده في اعتقاد المخبر بالمطابقة وعدمها فلا
يلزم اصلا وهو ظاهر والحادي عشر ان قوله لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل احد
بانه هو الكلام من حيث صدوره ولا يلزم ذلك ايضا من جعل الصدق مطابقة اعتقاد المخبر ولو لزم ذلك منه
لزم من جعله مطابقة اعتقاد الواصف عدم كون خبر ايضا نفس الكلام فان قيل مراده ان الصدق والكذب يعرضان
للخبر بتوسط نفسه فلو عرضاه باعتبار صدوره لزم مدخلية هذا الاعتبار في نفسه قلنا من اين علم انهما من
العوارض الذاتية للخبر لا يعرضانه باعتبار لازمه فان الخبر هو نفس الكلام لكن صدوره من المخبر من لوازمه
الغير المنفكة الثاني عشر ان قوله ولا بد له من خارج اعتقادي وهو يختلف بحسب الاعتقادات فيه انه نعم يختلف
ذلك بحسب الاعتقادات وكيف لا وهذا ما علله به وما فائدة ذلك الكلام الثالث عشر ان قوله فلا بد ان يكون
مذهب النظام فيه انه لم ذلك وما فائدته وما الذي اوجب ان يحمل لفظ المخبر في كلامهم على ما يشمل السامع ايضا
غاية الامر انه لا يصح جعل المطابقة لاعتقاد المخبر وعدمها صدقا وكذبا فهل يجب ذلك صرف كلامهم عن صريحه
ومخالفة جميع من حكى عنه مذهبه وابطال ما فرعوا على الخلاف فلو جاز ذلك لاوجب الحكم برفع الخلاف بين
العلماء اساسا وعدم صحة التفريعات على المسائل الخلافية لبطلان غير الواحد من الاقوال صحيحة فهي مخالفة
الرابع عشر ان قوله والا فيلزم انحصار اتصاف الخبر الخ فيه انه نعم كذلك على مذهب النظام ولكن لا يلزم منه
ان لا يكون ذات الخبر متصفا بالصدق والكذب فان ذاته تتصف بهما باعتبار مطابقة نسبته لاعتقاد المخبر

لا من حيث صدوره عن المخبر فيه انه لم يقل احد بان وصفه بهما باعتبار صدوره حتى يحتاج الى ذكره

ودليله ... بيان ...

وعدمها كما ادعى المشهور يتصف بهما باعتبار مطابقتها للواقع وعدمها غاية الامر ان علة الاتصاف غير الذات وليت شعري انه ان كان اتصافه بهما بالنظر الى ملاحظة حال المخبر وغيره كيف يكون ذاتيا وان كان بالنظر الى حال المخبر فقط لا يكون
لك الخامس ان قوله لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان مجزم الشاهد الخ فيه انه انما هو لاجل ان الشايع من معنى الصدق
والكذب هو المعنى المشهور وهذا ايضا هو السبب في ظهور هذا المعنى لو كان القائل على مذهب النظام ايضا نعم لو كان
مذهب النظام وشايعا فلا تم ظهور ما ذكره السادس ان انه لو كان مذهب النظام ما ذكره لزم منه جواز اتصاف خبر
واحد في ان واحد من شخص واحد بالصدق والكذب ولزم بطلان ما استدل القوم على بطلان مذهب النظام من
الاجماع على صدق قول اليهودي الاسلام حق واللازم من مذهبه كونه كذبا **منهاج** الخبر ينقسم الى متواتر
واحاد وعرفوا التواتر بتعريفين احدهما انه خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وصرحوا بان القرائن الغير المنفكة داخلة في نفس
الخبر وهم شرطوا في التواتر شروطا منها الكثرة التي بها يمتنع معها التواطؤ على الكذب عادة كما صرح بعد ذلك وعرض هو الدائر
يمتنع حصول العلم بدونه وهذا الشرط فلا بد لتحقق التواتر بدونها ولا ينافي ذلك دخول القرائن الغير الزائدة في حصول
الخبر لان اشتراط المعرفة بخبر المخصوصات وان بلغت ما بلغت لا ينفع في حصول العلم ما لم يحصل تلك الكثرة فللكثرة
مدخلية في حصول العلم وان كان للخصوصيات ايضا مدخلية فيه ولا يرد النقض باخبار ثلثة نفر اذا افاد العلم بالقرائن
الداخلة لانه هو لا نعتقد وذلك ان سلّم ذلك غير محقق قطعا انه صرحوا في الخبر الواحد بانه لا يفيد العلم ونسبوا الخلاف
الى البعض وثانيهما انه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وهذا على الظن اشتراط حصول العلم بذلك لا يتفاوت مع الاول
الاول لان ذلك لا ينفك عن افادة العلم كما ان الاول لا ينفك عن كونه خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب نعم من ادعى
حصول العلم بخبر ثلثة بالقرائن الغير الزائدة فيكون هو داخلا في المتواتر على التعريف الاول لتصريحهم بدخول القرائن
الغير الزائدة في نفس الخبر الا في الثاني ايضا لو اريد امتناع التواطؤ بسبب القرائن الداخلة ولو اريد من قيد بنفسه ما لا يشمل
القرائن الداخلة يخرج عن الاول كما يخرج عن الثاني لو زيد قيد الحيثية كما هي معتبرة في التعاريف ولا يدخل في الثاني
الخبر عن المعقول لانهم شرطوا كونه خبرا عن المحسوس ومنهم من اعتبر انه شرط التواتر وداخل فيها الا ان المراد بالكذب ما
يشمل الخطاء ايضا ثم ان تصريحهم بعدم حصر التواتر في عدد لا ينافي شيئا مما ذكر وانما هو على ما هم عليه من مدخلية
القرائن الغير الزائدة وان قالوا بمدخلية الكثرة ايضا نعم من قال بان المناط الكثرة فقط من غير مدخلية للقرائن
لا الداخلة ولا الخارجة يرد عليه ذلك ويمكن التوجيه بان مرادهم انتفاء الحصر في عدد معلوم معين لما ان
كان ذلك في الواقع ومن هنا ظهر ما في كلام من اعترض على التعريف الاول بانه مقتضى اشتراط الكثرة المذكورة
مدخلية الكثرة ومقتضى تصريحهم بان قيد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم عن القرائن الخارجة انه لو حصل العلم من
جماعة غير مكثرة يكون متواترا وان من عرف بهذا التعريف يزعم حصول العلم بدون هذه الكثرة فان قلت على
هذا الى فائدة للقرائن الداخلة فان مثل هذه الكثرة لا ينفك عن العلم قلنا لم لا يجوز ان يكون هذه الكثرة من القرائن
الداخلة ان المراد الكثرة المعتبرة باستناع تواطؤهم اي اتفاقهم وتوافقهم على الكذب وهذا لا يوجب العلم ان لم
يكذب مثل هذه الجماعة بدون علم التواطؤ كما ظهر بما في كلام من اعترض على الاول ايضا بعد اشتراطهم الكثرة
المذكورة بانها ان كانت ماخوذة في تعريف التواتر فالتعريف للعلم دلالة على ذلك انه مع ملاحظة مدخلية

في حصول

في حصول العلم بالخبر وعدمه اضرت في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة يحصل العلم ويصدق الحد وان لم يكن
ملحوظة ولا معنى لاشتراطها فان ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف على شرط اخر وما بانه الخ ويقول انه بيان شرط حصول
المهية يعني ان ما يفيد العلم بنفسه ولكون الكثرة من القرائن الداخلة لا ينافي لمعنى تقييدها بما يمتنع تواطؤهم على الكذب وعدم
التعريف عنها فان كان المراد الكثرة المقيدة بما يمتنع تواطؤهم فان اريد الامتناع من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر
عن لوازم الخبر فمع انهم لا يقولون به لا يلائم ما ذكره في غاية قيد بنفسه من التخصيص بالقرائن الخارجة بل اللازم الاحتراز
عن القرائن الداخلة ايضا وان اريد الامتناع بعد ملاحظة خصوصيات المواضع فيرجع هذا الشرط المحض ادراج قيد الكثرة ودعوى ان
المراد الكثرة الثابتة والمراد امتناع التواطؤ من جهة الكثرة ولكن امتناع التواطؤ لا يفيد في حصول العلم لاحتمال كذبهم
بدون التواطؤ ثم انه لا شك في امكان وقوع التواتر لعلم لزوم محال على فرضه وانكار السمنية والبراهمة ضعيف وتجد واحدة
وذكروا الشروطا منها ان يخبروا جميعا عن العلم فلو اخبر البعض عن الظن لم يحصل العلم فلم يحصل التواتر اقول لا يخفى ان الظاهر انه لا حاجة
في اشتراط اخبار البعض عن العلم واما اشتراط اخبار الجميع عنه فالظاهر انه غير لازم لجواز ان يكون بعض المخبرين على الواقعة ظانين
بها فيتابعون قول العالمين بعلمهم فيحصل العلم بالجميع كما يشاهد في كثير من الوقايع ومنها ان يستندوا الى الحس
بان يقولوا رأينا او سمعنا فلا تواتر في المعقولات لتطرق الالتباس الموجب لاحتمال النقيض فيها وعدم
استحالة الخطاء فيها عادة فان الامور العقلية كثيرا ما يقع فيها السهو والغلط وان تشبه اما لاجل غموضها
وخفائها او المعارضة العقل الوهم بخلاف المحسوسات فان وقوع الغلط فيها اما مستحيل عادة او نادر
جدا وهذا هو السر في عدم حصول العلم بالمعقولات ولو تطابق عليها خلق كثير ممن يحصل العلم بخبر اقل منهم بكثير
في المحسوسات ومن المعقولات ما كان بعض مقدماته عقليا ثم المراد بالحس الحواس الخمس الظاهرية
بل مطلقا وتخصيص صاحب المنهاج بالسمع والبصر تحكم ومنها ان يبلغ المخبرون في كل طبقة حدا يمتنع التواطؤ
على الكذب عادة فلو خبر واحد خبر الجماعة وهكذا الى ان ينتهي في طبقة الى عدد التواتر لم يكن متواترا ومن اهل
الطرايق تحصيل الاراجيف بين الناس ويتسهها اقول المراد ببلوغ الرواة في كل طبقة الى هذا الحد ان كان بلوغهم
اليه مطلقا سواء كان كل واحد من الاخيرة ناقلا عن بعض من السابقة حتى يكون الجميع ناقلا عن الجميع فلا يفيد
ذلك تواتر اصل الخبر على الثاني لعدم ثبوت النقل عن كل واحد من اهل الطبقة السابقة والان خبر كل واحد من اهل
الاخيرة يغاير خبر الاخر من حيث الاسناد ولا جواز لا يحصل التغاير بين اخبار اهل الطبقة الاخيرة فيكون
ما اخبر عنه هذا غير ما اخبر عنه ذلك ولا يحصل خبر واحد متواتر وان كان المراد من بلوغهم الى هذا الحد بلوغهم
اليه مع رواية كل من الاخيرة عن كل من سابقتها يلزم عدم كون جميع ما يدعون فيه التواتر الذي تعددت
الطبقات الرواية عن الاثنين يتوقف التواتر على نقل كل من الاخيرة عن كل من سابقتها ونقل ان كلا من
سابقتها نقل عن كل من الثالثة ايضا وهكذا حتى يتصل الى الاول فالعلم باستحالة تحقق التواتر عادة لحكمها بامتناع
سماعه الرواية بهذا النحو بعد بلوغ الطبقات الى عشرة او عشرين مثلا فان قلت المراد بلوغ كل طبقة حدا يحصل العلم
بنقلهم فالمناط حصول العلم قلنا المراد ان كان العلم الواقعي الجزم المانع من النقيض بعد التامل وملاحظة
الاطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا وان كان المراد اعتقادا جازما حاصلا ابتداء من دون تامل ولا نفع

بعد ملاحظة الاطراف فلا شك انه لا يحصل العلم واكثر الاخبار المدعى تواترها لاجل حصول العلم من هذا القبيل حيث لو تامل
فيه مع كمال تخلية الذهن عن التقليد من يقع الوثوق عنها علم ان حصول العلم من تعدد الطبقة الثانية يتوقف على العلم
باخبارهم وهو لا يحصل الا بعد رواية كل من الطبقة عن كل منها فان قلت لو اخبر كل واحد من جميع اهل بلدة بخبر
سمع كل واحد منهم من واحد من جميع اهل بلدة اخرى يحصل العلم عادة بوجود ذلك الخبر في اهل البلدة الثانية
مع انه على ما ذكر يلزم عدم حصوله قلنا المعلوم هو وجود هذا الخبر عند اهل البلدة الثانية على سبيل الاطلاق
ولكن اخبار كل واحد من اهلها غير معلوم وعلى هذا فاذا تجاوز عن الثانية الى الثالثة فادعاء حصول العلم بوجود
هذا الخبر في اهل الثالثة مشكل ويقوى الاشكال اذا تجاوز الى الرابعة وهكذا يقوى كلما تصاعد وهذه الشبهة تجري
في المتواتر المعنوي ايضا نعم اذا اخبر جم غفير وجمع كثير عن مثلهم وهكذا وضم مع اخبارهم قرائن خارجية وامارات
ظاهرة وشواهد منفصلة ودلالات موكدة يمكن حصول العلم بما اخبروا به وان تعددت الطبقات كثيرا ومن
هذا القبيل الامور التي حصول العلم بها عندنا معلوم ضرورة كوجود نبينا ووصيه وادعائهما الرسالة والامامة و
امثالها والحاصل ان تواتر الخبر وافادته العلم بنفسه من غير ضم ضميمة خارجية بعد تعدد الطبقات امر صعب جدا
واثبات وقوعه اصعب فما نقل عن بعض السمنية والبراهمة من انه يمكن تواتر الخبر [illegible] لو كان خبرا عن الماضي ويقول
بامكانه وتحققه اذا كان اخبارا عن الموجود ليس خاليا عن وجه ومنها انه لا يسبق ذهن السامع بشبهة او
تقليد ينافي موجب الخبر فانه مانع من تاثير الخبر اثره والسر فيه ان حصول العلم من المتواتر لاجل انا لما سمعنا بعد
ما سمع خبرا واحدا يوثق ذلك في نفسه ويحصل له نوع تردد او ظن وبعد سماع الثاني يقوى ذلك [illegible] ينتهي الى العلم
واذا سبق في ذهنه شبهة او تقليد لا يحصل له اثر من الخبر الاول بل يقطع بكذبه لوجود ما عنده حسبانه قاطع
بخلافه كما اذا سمعنا خبرا بما نقطع بخلافه ثم انه يتفاوت ذلك برسوخ الشبهة والتقليد وعدمه وكثرة
المخبرين في الغاية وعدمها فقد يبلغ كثرتهم حد الاعتبار ومهما ما سبق في ذهنه ولاجل ذلك ينكر المخالفون تواتر النص
الجلي على الوصي والكفار معجزات النبي ومنهم من ذكر من شروطه انواعا من الدليل على صحتها اتم مما اشير [illegible] معظم العدد الخاص
ونفاه الاكثر واللازم مما مر ان المعتبر في التواتر ان يكون افادته العلم لاجل الكثرة من غير مدخلية للقرائن بل كان
حصول العلم مستندا الى الكثرة وكانت هي الموجب له وهذا لا ينافي ظاهر ما ذكروه من عدم اشتراط عدد خاص لانه
لو كان المناط في حصول العلم هو كثرة العدد من غير مدخلية شيء اخر اصلا فلا يعقل اختلاف اعداد المخبرين في افادة العلم
بل كل عدد يفيد [illegible] وبلوغ [illegible] افادة [illegible] ويمكن ان يكون نفي العدد الخاص بناء على ما هم عليه من دخول
القرائن الداخلة في الخبر غيره كما اشرنا اليه او يكون المراد نفي العدد المعين عندنا لا بطلبه من الواقع في الحصول
انا القرائن اليه في التقسيم عندنا تتميم اذا تكثرت الاخبار في وقايع واختلفت ولكن يشتمل كل منها على معنى مشترك
التضمن م بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فذلك القدر المشترك هو المتواتر
معنى وتحقيق المقام على ما يعرف بما ذكره بعض الاعلام في حواشيه على شرح العضدي ان التواتر يتصور على وجوه
الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على ما ادعى تواتره كما ادعي او بعضه
كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه واني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في

١٤٩

تلك الاخبار والثاني ان يتواتر متواردين بلفظين مترادفين او الفاظ مترادفة مثل الهر طاهر والهر نظيف و
السنور نظيف وهكذا مما يكون لاختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالة
تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاخبار مثلا ان يخبر احد ان زيدا اليوم
ضرب عمرا واخر انه ضرب بكرا وثالث انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل العلم بوقوع الضرب منه وان لم يعلم المضروب وكذا
لو اختلفوا في كيفيات ضربه ومنه ورود الاخبار المتكثرة فيما يحكم مثلا بحجب من الميراث حيث ان مورد بها في
الجملة يقيني لكن الخلاف فيما يحجم فيه والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي
قدرا مشتركا بينها وهذا يكون على قسمين لانه اما ان يكون دلالة الخبر على ذلك المدلول مقصودة بل كانت الاخبار مسوقة
لبيان ذلك الحكم الالتزامي مثلا ان يتواتر الاخبار عن التوضي من ماء القليل اذا لاقته النجاسة وعن شربه اذا ولغ فيه
الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقته الميتة وهكذا فان النهي عن الشرب والغسل والوضوء يتضمن اجماعه بالالتزام
على النجاسة والثاني ان لا يكون كذلك بل يكون المدلول الالتزامي مقصودا كما في مثل الاخبار الواردة في غزوات علي
وعطايا حاتم اذا لم يكن بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة والسخاوة مثلا ان تذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع
فيها فانها لا تحكي صدورها بهذا التفصيل وذلك الاثر الجميل الا عن شجاع بطل بالغ ذروة الشجاعة وكذا غزوة احد
والاحزاب وغيرها فباجتماعها يقطع بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ تلك الاثار وهكذا عطايا حاتم والخامس ان تذكر
هذه الوقايع ولكن لا بحيث تدل كل منها بخصوصه على الشجاعة مثل ان عليا قتل في حرب كذا رجلين وفي الاخرى قتل في
حرب اخرى رجالا وثالث انه غلب على اشجع من محاربيه وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان ذلك ناشئ من ملكة هي الشجاعة
وليس محض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص وكذا في السخاوة فالقدر المشترك المعلوم من تلك الوقايع بالتضمن
ليس الا محض القتل والعطاء وهو لا يفيد الشجاعة والسخاوة ولكن المعلوم من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان
ولعل من جعل السخاوة من باب الدلالة التضمنية نظره الى القسم السابق وقول العضدي ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة
ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر ناظر الى الاخير ثم لا يخفى ان ظاهر كلام القوم ان القسمين
الاولين من المتواتر اللفظي والبواقي من المعنوي وهو المستفاد من كلام والد العطار قوله مصطلح الخبر الواحد ما لم يبلغ
في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لا يفيد العلم او افاد ولكن لا بسبب الكثرة وقيل ما افاد الظن
الظن م ويجري عكسه بما لا يفيده وبقصر بتخصيص المعرف بالخبر المعتبر في الاصطلاح عما لا يفيد الظن تخصيص بلا مخصص مع انه
لا يريد الاعتبار شرعا يخرج كثيرا من اقسام الخبر المعتبر عند كثير من العلماء اذ ليس بناؤهم على اعتبار الظن في العمل بالخبر لا يعتبرون
كثيرا من الاخبار المفيدة للظن وانه يبطلان بتنقض بجميع الاخبار المفيدة للظن لعدم اعتبارها عقلا وايضا ينتقض بخبر مفيد العلم
بالقرائن الداخلة عند من يقول بافادته العلم وقصره بان التعريف للخبر بنفسه مدفوع بان القرائن الداخلة في ضمن الخبر ثم لا فرق
داخله م
في كونه واحدا بين كون رواته قليلا او كثيرا فدخل المستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلثة ولم يذكروا في تعريف المستفيض
زيادة على ما ذكروه ولم يشترطوا في تعريفهم افادة العلم ولكنه قد يظهر من بعض عباراتهم [illegible] كلامهم
والواحد على الثاني يكون مثل الثاني خاصة [illegible] ثم ان الخبر باعتبار اقترانه بالقرائن الخارجية وعدمه ينقسم الى قسمين لانه اما
تقترن بها [illegible] ثم ان الاول [illegible] يفيد العلم [illegible] والعقول [illegible] الا النادر والغالب

استناد العلم الى الخبر والقراين معا وفي بعضها الى مجرد القراين ممكن ايضا واما القسم الثاني فقد وقع الخلاف فيه فذهب اهل الظاهر

العلم الملازم فالكثر الى انه لا يفيد مطلقا وقال قوم يفيد ثم اختلفوا فقال احمد يحصل به ويطرد وهو وقال قوم لا يطرد واختار

ذلك الفاضل الخوئي فان عده في حواشيه على شرح العضدي وهو الحق وبيانه تقدم مقدمة هي ان القراين الدالة على صحة مضمون

الخبر على قسمين الاول ما ينفك الخبر عنها كاحضار الجنازة وخروج المخدرات ناجحات مثلا بحال الى ظامات عند الاخبار بموت

شخص ويسمى قرينة منفصلة الثانية قرينة لا ينفك الخبر عنها كحالة الراوي وفسقه وجلاء الواقعة وخفائها وسلامة نفس

الخبر وفسادها ويسمى قرينة متصلة وداخلة اما الاولى فلا شك في خارجيتها للخبر عند الاطلاق واما الثانية فلا شك

ايضا في كونها مغايرة منفكة عن الخبر داخلة في نفسه عند الاطلاق بمعنى انه اذا قيد بنفسه يراد به معها كما صرح به الاكثر بل هو مجمع عليه

حتى ان بعضهم طلق القراين ويريد بها المنفصلة فكانه لا يجعل المتصلة داخلة في القرينة بل من الخبر ويشعر به كلام الشيخ

طاب ثراه في العدة والسر فيه انه لا بد للخبر من مخبر ومخبر له ومخبر عنه وكل منها مطلق لا يوجد في الخارج الا في ضمن فرد من افراده

فالراوي لا يتحقق في الخارج الا وهو اما فاسق او عادل او مجهول الحال وكذا المروي له لا يوجد الا وله اما عصبية من الجانب المخالف

اولا والواقعة اما يكون جلية او خفية او متوسطة بينهما فلما كان هذا الاخبار لم يكن بذلك الا في ضمن واحد من الافراد

التي بعضها يكون قرينة على الصدق او الكذب فلزم وجود بعض هذه الافراد مع الخبر دائما وكل شيء لا ينفك عن امر لا يمكن الحكم بلا

الشيء بدونه لعدم وجوده بدونه واذا عرفت ذلك فاعلم ان القراين الداخلة داخلة في نفس الخبر فمن ادعى حصول العلم من نفسه وجدانه

كثيرا افادة العلم له من بعض الاخبار الاحاد فانا نعلم قطعا ان بعض الاشخاص المعتمد عليهم لو اخبرنا بالوقعة الجلية يقطع بها قطعا لا يشوبه

شك اصلا وهذا امر وجداني لمن راجع وجدانه فانه لا يشك في انه لو اخبرنا بموت احد من المجتهدين علانا بانه فعدنا فقد فاتت وكنا حاضرين صلوته

وكفنه ودفنه فانا نقطع به بحيث لا نشك فيه اصلا واستدل الاولون بوجوه منها انه لو افاد العلم لزم اطراده واللازم باطل اما الملازمة

فلان افادة بعض الاخبار للعلم ليست شرعية حتى يقبل التخصيص بل اما عقلية او عادية وعلى التقديرين تخصيص البعض يوجب الترجيح بلا مرجح

بلا مرجح اذ لا تفاوت بين الاخبار اصلا والعقل وضع انتفاء المنضمات الخارجية واما بطلان اللازم فظاهر وفيه ان للقائلين بالاطراد منع بطلان

اللازم وللقائلين بعدمه ان يقولوا ان المفروض من عدم القراين الزائدة لا مطلقا فيجوز ان يفيد خبر العلم مع بعض القراين الداخلية

ولا يفيد بدونه وذلك القدر كاف للترجيح والتوجيح ولا يلزم منه ما توهم حيث يعتبر فيه الكثرة ومنها انه لو حصل العلم به لاستلزم

تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وفيه انه هذا وارد على الاطراد واما على عدمه فيقال ان المخالف بالاجتهاد

ان كانت مخالفته بعد العلم فلا خلاف في تخطئته والا فلا جهة للتخطئة ومنها انه لو حصل العلم به لادى الى تحقق شيئين متناقضين

اذا اخبر عدلان بشيئين متناقضين فان ذلك جائز غير ممتنع لان المعلوم واقع والا لكان العلم جهلا وفيه ان ذلك

لا يدفع القول بالاطراد فانه يصلح جوابا على القول بعدمه فالجواب ثم احتج القائل بافادة العلم بوجوب العمل به اجماعا ولولا ذلك لكان

داخلا للعمل المنهي عنه بغير العلم في الآيات والاخبار ولا يخفى ان هذا الدليل وان حصله بعضهم دليلا على الاطراد لكن

مرضه ما سيجيء لا يثبت الا في الحجة العلم ووجوب العمل بجميع الاحاد منهاج التعبد بالخبر الواحد المجرد عن القراين المنفصلة

جائز عقلا خلافا لابن قبة وجماعة من علماء الكلام والجبائي من العامة لنا القطع بان الشارع لو قال اذا اخبرك شخص بشيء عن المخالف

العقل فاعمل به حسبه صدر منها على عقولنا لم يحكم بلزوم محال او قبيح لذاته او لغيره احتج المخالف بوجهين احدهما انه لو جاز لجاز

في الاخبار عن الباري تعالى ايضا وهو باطل بغير معجزة اجماعا فالجواب تسليم الملازمة ومنع الاجماع نعم لا يجوز شرعا لا عادة ايضا وثانيها

ان كثير

الا كثير جائز عقلا وهو مؤد الى تحليل الحرام وتحريم الحلال فلو جاز التعبد به لجاز تحليل الحرام وتحريم الحلال عند العقل

والجواب بمنع اللازم لانه انما يلزم من كذب المخبر واما اذا كان جائز الكذب فلا يلزم الا جواز تحليل ما يحتمل ان يكون حراما في

الواقع وبالعكس وبطلانه ممنوع وقيل ان جواز تحليل محتمل الحرمة يستلزم جواز تحليل الحرام ايضا اذ لعله يخبر بما جاز الا تحليل الحلال المعلوم

في الواقع وحليته هذا غير معلوم فيجب ان يكون تحليل الحرام ايضا جائزا حتى يجوز تحليل ذلك والصواب في الجواب انه

لا يلزم منه الا جواز التحليل الظاهري للحرام الواقعي وبعبارة اخرى جواز تحليل ما حرمه الشارع على العالم بتحريمه للجاهل ولا فساد

فيه وقد يقال ان الاحكام الشرعية عند العدلية منوطة بمصالح ومفاسد نفس الامر فالتحريم الواقعي لاجل مفاسد لا محالة والتحليل

الظاهري يجب ان يكون لمصالح ومتعلقهما امر واحد لم يتفاوت فيه شيء الا جهل المكلف وهو لا يوجب دفع المفاسد فيلزم

ان يتحقق في شيء واحد مفاسد موجبة لحرمته ومصالح موجبة لحليته ويلزم حليته ما فيه المفاسد الموجبة للحرمة وهو

قبيح وجوابه ان تلك المصالح والمفاسد لا يجب ان يكون من خاصيات المتعلق ولوازمه بل يتبدل بتبدل حالاته

الا منه وتفاوت حالات المكلف وان منه ولذا يختلف الاحكام بتلك الاختلافات وقد يحصل لاحدها حالة اخرى يوجب مصالح

غالبة على المفاسد الاولى او مساوية لها وقد يكون بالعكس وعلى هذا ممكن ان يكون للشيء بنفسه مصالح ويتبدل

بالمفاسد بعد صيرورته مظنون الحرمة او المخبر عنه بالحرمة فان قيل انا نرى تفاوت الحكم كثيرا بالنسبة الى العالم والجاهل

جواز العمل بالاصل لمن لم يبلغ اليه الدليل ولا يمكن تفاوت المصالح والمفاسد لاجل الجهل بالحكم اذ بدليله لا الحكم بالحرمة

مثلا ان كان معلولا للمفاسد مع قطع النظر عن العلم والجهل فيلزم تحققه حين الجهل ايضا وان كان معلولا للمفاسد بشرط علم

المكلف فيلزم عدم تحققه قبل والاصل لانتفاء العلم قبل تحليل الشارع وتحريمه قلنا الحرمة معلولة للمفاسد مع العلم بتحريم

الشارع قوله فيلزم عدم تحققه ابتداء قلنا نعم ولم يتحقق بل المتحقق قبل والا فهو التحريم اي اعلام الشارع بكونه ذا

مفاسد او مطلوب الترك حتما وبعده يتحقق الحرمة بالنسبة الى من علم بذلك الاعلام فالمفاسد علة لفعل الشارع وهو مع

العلم بالفعل علة للحرمة وقد عد الجهل عذرا في بعض الاحكام او بعض موضوعاتها ان المفاسد والمنافع باقية

بحالها لم تتبدل ولكن يتدارك هذا النقص من شيء اخر من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة ولسائر التكليفات

ولا يخفى ان تلك الاعمال ان كانت بحيث تدافع الضرر الموجب للتحريم وتزيل سببية الحرمة فيجب ان في العالم ايضا والا فلا يكون

كذلك في الجاهل ايضا ويجوز ان اختلاف الحكم هنا بسبب اختلاف العلم والجهل لا في اصل الحكم لا وجه له اذ لو كان ذلك الاختلاف صالحا

لاختلاف الحكم لم لا يصلح له اولا ثم جاء ذكر ظهر الجواب عن تقريب الدليل بان العمل بخبر الواحد مظنة للضرر وتقدم زوال

خاصية الحرام بالجهل منهاج اختلفوا في حجية الخبر الواحد وقوع التعبد به شرعا ولنقدم مقدمتين الاولى

اعلم ان المراد بحجية الخبر ايجاب الشارع العمل به بان يحكم بوجوب ما يدل على وجوبه واستحباب ما يدل على استحبابه وهكذا وليس

المراد تجويز الشارع العمل به اذ المقصود من عقد هذه المسئلة اثبات وجوب العمل به واتباعه والقول بان التجويز هنا

يستلزم الايجاب فاسد اذ لا يلزم من جواز العمل به شرعا وجوب العمل بمقتضاه لان معنى جواز العمل به انه يمكن العمل به وتركه

ليكون موكولا الى اختيار المكلف بخلاف وجوب العمل فان قيل اذا دل خبر على وجوب شيء مثلا فلا يخلو اما ان يكون هذا الشيء واجبا

ويصير مع عدم العمل به الحرام لا غير الاول لا سبيل الى تجويز ترك العمل به وعلى الثاني الى تجويز العمل به قلنا والا لزم هنا

لا علم انه لا يمكن اباحة العمل بخبر الواحد لاجل ان اباحتها يستلزم لوجوبه وثانيها انه لم لا يجوز ان يكون مثل التخيير بين تقليد

احد المجتهدين القائل احدهما بوجوب شي والاخر بعدمه **الثانية** اعلم ان محل النزاع هنا يتصور على وجوه احدها ان يكون النزاع
في حجية خبر الواحد مطلقا اي جميع ما يصدق عليه هذا العنوان الا ما دل دليل خارجي على عدم كونه بخصوصه حجة حتى يشمل الشهادة و
قول ذي اليد وغيرهما وثانيها ان يكون في خصوص الاخبار المروية عن الحجج بطريق الاحاد مطلقا اي جميعها الا ما قد ثبت
اشتراطه من دليل اخر وثالثها ان يكون في طايفة خاصة من تلك الاحاديث كالصحاح او مع الحسان او غير ذلك ورابعها ان يكون
في حجية الخبر في الجملة اي خبر ما حتى يكون المراد رفع السلب الكلي الذي لاخير قطعا انه لا نقيد بحجيته شيئا في الاحكام ولا يتنازع
عليه حجية ما يتمسكون به من الاحاد في الفروع مع انهم عقدوا هذه المسئلة لذلك ولم ينقلوا الى حجية الاخبار الا منها واما
ما يذكر من بعد هذه المسئلة من شرايط الحجية ويستدلون على الشرط فانما يستدلون على عدم حجية فاقد الشرط كما يقولون ان
الاسلام مثلا شرط للاجماع على عدم قبول اخبار الكافر لا على حجية واجدها وكذا الثالث وهو ظاهر اذ ليس شي من ادلتهم دالا على
حجية نوع خاص من الخبر والى كلامهم في عنوان المسئلة تقييد به وان خرج بعض الاخبار بعد ذكر الشرايط بل لو كان مرادهم هنا
نوع خاص لم يكن معنى لذكر بعض الشرايط وكذا الثاني والاول لعدم مناسبة بعض الادلة لهم وعدم دلالة عليه اصلا بل في كلماتهم
تصريح بذلك فالمراد هو الثاني قطعا اي النزاع هنا في حجية الاحاديث بنحو مطلق ومحل المثبت حجية الاخبار المروية مطلقا الا
ما خصصه دليل خارجي ويدل على ذلك ايضا انهم بعد هذه المسئلة يعدون الشرايط ويستدلون عليها ويتكلمون في ادلتها
وكل شرط لم يتم دليله لا يقبلونه ويقولون بعدم اشتراطه فظهر من ذلك ان من يقول هنا بالاثبات من غير تقييد يريد ان الاصل
الثابت بتلك الادلة حجية الاخبار مطلقا ثم عند ذكر الشرايط يذكر ما يخرج من تحت الاصل اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق المشهور
بين اصحابنا اصالة حجية الاخبار الاحاد المروية في كتب احكامنا الامامية عن النبي او الائمة والاكثرون وانهم المطلقون حجية
الاخبار الاحاد المروية في ذلك العنوان الا ان اجماعهم على عدم حجية المروية العامية يخصصها بما ذكرناه ونسب الخلاف في ذلك الى
جماعة من متقدمي اصحابنا كالسيد وابن زهرة وابن ادريس والبراج وهم وان صرحوا بعدم حجية الاخبار الاحاد الا انه لم يعلم مخالفتهم
في حجية اخبار اصحابنا المروية في كتبهم لكون اكثرها مقطوعة الصحة فلو اخذ العنوان ما هو المشهور من حجية الخبر الواحد لتم نسبة الخلاف
الى هولاء العظام واما اذا اخذ ما ذكرنا من حجية اخبار التي دونها اصحابنا في كتبهم فلا نسلم يكون المخالف في كونها اخبارا
غير مقطوعة الصحة ام لا ولبيان الدليل على ما اخترناه نقدم مقدمات **الاولى** انه كان لنا تكليف وحكم في امر باقيا علينا
قطعا فان كان المكلف به معلوما بخصوصه لم يكن معلوما وانسد باب العلم به فلعدم سقوطه عنا لابد لنا من تعيينه وتحصيله
وما نتصوره ان يكون مناطا في تحصيله بعد انسداد باب العلم اما الظن اما مطلقا الا ما ثبت عدم اعتباره او ظن ما على التخيير او ظن
مخصوص واما امارة معتبرة واما الاخذ باحد الاحتمالات تخييرا او الاخذ بجميع ما يتردد فيه والمراد بالامارة ما يعين المكلف به و
يجعله المكلف به بالكسر مناطا للتعيين والبيان ويثبت ذلك من الاطلاق ما يدل على الحكم بحكم العقل بالبديهة انه لا يفيد العلم
ولا الظن او لا يلاحظ ذلك فيه وان يعلم ولم يظن اعتباره الا بمعنى كونه معرفا ومميزا فانه اذا نصب سلطان امير الى بلد وامره
بامور وعلم بعضها الامير بعينها ويجوز ان له تكليفه بعود رجل معين من احاد هذه البلدة من غير كونه مخبرا عن السلطان ولا استنادا
اليه ولا ملاحظة ظن ان السلطان امر باطاعته بما يحكم حوله عامي ولا يجوز له ان يقلد بل هو يجوز تكليف ما لا يعلم بل الاتكال
مثل امارة لا فيها امارة معتبرة وايضا التقييد للتحقيق الاسم الاسمي بالتعبد بها ما لم يثبت لا يكون امارة والمراد بالظن
المخصوص ما يبين المكلف حجيته بخصوصه وانه المناط المعرفة المكلف به لا مطلق الظنون المتخصصة باعلى المتحصلة لحكم من وجه
العقل بعد كون واحد معين من الخبر من المتعدد من غير السلطان المذكور او احد الافراد من المتعددة المتساوية من جميع الجهات
المنسوبة اليه مناطا لمعرفة تكليف الامير من غير دليل على اختصاصه وخصوصيته ثم انه يثبت الامارة او الظن المخصوص

تحالي

على الحق المذكور فيها ماخذ قطعا والا فاحتمال احدهما ساقط نعم لو حصل الظن بكون شي امارة اي حدث دليل ظني على كونه معينا للتكليف
او حصل ظن باعتبار ظن مخصوص فهما مما يتعلق الظن في احتمال الكون ماخذا في درجة واحدة فانه لو حصل الظن للامير المذكور بوجوب
اخذ الحكم عن رجل معين من اهل البلد كان يحصل فيه ان عليا اطاعته او حصل الظن باعتبار خصوص ظن معين كان يخبر بعض
الواردين من السلطان بانه امره باتباع ذلك الفرد يحتمل كون التكليف اطاعته خاصة وكذا لو كان احد الظنون اقوى
من غيره من الظنون الحاصلة ويكون خصوصيته من جهة قوة الظن فانه يحتمل ان يكون بخصوصه حجة ولا يبطل
العقل اعتبار ذلك الخاص فانه لو اخذ الامير المذكور بقول رجل معين او علم بانه يعقد رسول المبين معين لذلك
ولذا ان الظن لم يعد قبيحا فالمحصل مما ذكرنا انه مع بقاء التكليف يقينا وانسداد باب تحصيل المكلف به بما يتصور كونه مناطا
تعيينه وتحصيله احد الامور الستة الظن المخصوص والامارة المخصوصة والمراد بهما ما يثبت خصوصيته والتعيينية بسببها
علينا من جانب المكلف بالكسر كما عرفت ومطلق الظن الذي اخرج بدليل وظن ما على سبيل التخيير وظن مخصوص ثبت خصوصيته من
المكلف اي ظن بظنون الحجية والظن الاقوى والاحتياط بالجميع والتخيير بين جميع المحتملات فكل موضع وجد فيه اصل الاولين فلا
يجعل ما سوى التكليف في عدم الالتفات الى البواقي سقيف بل مثل البين حقيقة مما سقف به العلم وان لم يوجب نفي اصل الاحتمال الا
السبعة الاخر ثم ان احتمال كون الماخذ ظنا ما تخييرا والظن الاقوى او المظنون الحجية مما يكون فيما لو كان الحكم المقطوع بقائه المجهول
بقيتيه امرا او شرطا موجودا بين اشياء وكان هنالك امور يفيد الظن بعضها يقينية يكون هذا الشي محكوما بذلك الحكم وبعضها
يكون شي اخر لا بحيث ينفي الشي الاول لامتناع اجتماع ظنين على امرين متناقضين بل يفيد كل منهما الظن بكون هذا محكوما
ثم يحتمل ان يكون الماخذ في الحال من الظنين تخييرا والاقوى منهما لو كان احدهما اقوى او المظنون الحجية منهما لو كان بعض من
الظنون كذلك اما لو لم يكن كذلك بل كان الحكم المجهول مرددا بين امرين لم يمكن اجتماع الظن عليهما لم يجر انتم وعدم جواز منها
انتفى الاحتمالات الثلثة وكذا لو كان مما يمكن فيه تحقق ظنون متكثرة ولكن لم يتحقق هنا ظنون على امور متعددة بل كان المظنون
كون واحد معين حكما ولو كان ظنون ولكن لم يكن احدها اقوى او مظنون الحجية انتفى هذان الاحتمالان ايضا وبقيت البقية
انه قد يكون المورد مما ليس فيه ظن على التعيين بامارة فينتفي احتماله ايضا وقد يكون مما لا يمكن فيه الجمع وقد يعلم عدم
التخيير في الخارج فيسقط احتمالهما ايضا وح يتعين مطلق الظن في الجملة كل موضع انسد فيه العلم وعلم بقاء الحكم فيه ولم يوجد
اصل الاحتمالين الاولين مخصصين فلا شك في كون الماخذ للحكم والتكليف احد الامور السبعة انا لم ينتف احتمال البعض ولا يصح
الحكم بجعل احدها بخصوصه ماخذا او قد يكون المورد مما ينتفي فيه بعض الاحتمالات لاجل ما ذكرناه وح يتعين الباقي
في م وقد يبقى الا واحد **الثانية** اعلم ان لنا احكاما معلومة بضرورة او نظر ولكن لا شك في ان الاقتصار على المعلومة خاصة
وعدم الالتفات الى غيرها في الاعمال من الاحكام خروج عن الدين وخلاف لما بينا في شريعة سيد المرسلين صلوات الله عليه وآله
واعتنا شاناظهر في احكام الناس ومعاملاتهم ومناكحاتهم وعباداتهم وصلواتهم بحيث يحصل الحرج والمرج وتعطل
امر العباد طرا وتختل معاشهم بل معادهم وهذا ظاهر جدا وسنة نظير لنا وللناس الى يوم القيامة احكاما اخرى
غير المعلومة يجب علينا اتباعها بعينها او بناء امرنا والعمل عليها ولا يكون الا باستخراج هذه الاحكام من ماخذ ومستنباطها
من ماخذ ومنبع فيجب علينا اولا تعيين ماخذ الاحكام ولذا نوع العلماء من صدر الاسلام الى الصحابة يحتجون ولا مأخذ وقد المصطلح وتحصيلها ثم اختلفوا في الاستخراج والاستنباط فلنا تعيين الماخذ والمنبع واجبا علينا بالضرورة ومن تكون مكلفين بتعيينه بين الاخر

والامارة التي ظن كونها امارة اي ظنون الحجية

كونها ماخذ الاحكام ووسائطا بينها وهيهنا امور علم من ضرورتها انها وعدم اعتبارها انا كالقياس والاستحسان والقرعة والرمل
والنجوم بل ومطلق الظن وامثالها وامور ينبغي بقطع بكونها ماخذ الغير المعلومات ووسائط اليها كالكتاب واخبار الاحاد والشهرة والا
جماع الظني ومطلق الظن على قول ونحوها فانا لا نعلم علينا عينا او كفاية اولا تعيين الماخذ من هذه الامور والحجة منها بالضرورة
الثالثة قد ذكرنا ان محل النزاع في هذه المسئلة هو حجية مطلق الاحاديث المروية عن الحجج الا ما اخرج وقد تنازع في
انواع خاصة منها من الاخبار واما حجية تلك الاخبار في الجملة ووجوب العمل باحاديث ما منها فهو ليس محلا للنزاع اصلا بل هو
صار ضروريا للنصيب الذي يعني علمنا بوجوب العمل في الاحكام بالاخبار في الجملة اضعف من علمنا ببقاء التكليف كلية ونعلم
قطعا انه لو تركت الاحاديث لانسد امر الدين والمذهب والتارك لها يلحق بمن يعاقب ويبطل احكام الشرع ويضيع
اللازم غيرها اتى به الرسول ونبيه خلفائه وطريق علمنا بذلك طريق العلم ببقاء التكاليف ويدل عليه ان من عصر النبي
والائمة ومن يليهم من العلماء المتقدمين والفقهاء المتاخرين الى زماننا هذا معولون بالاخبار المروية عن المعصومين
في كتب الاصحاب ويعملون بها ادلة للاحكام حتى ان قدماء الاصحاب حين تيسر لهم ان يطلبوا الصحة ما افتوا به عولوا على تلك الاخبار المنقولة
في اصولهم ويسلم لهم خصمهم ومن كثرة وقع الاختلاف بينهم بحسب اختلاف الاحاديث ومن بينهم شدة الاهتمام بها لضبطها وتدوينها
حتى سطروا الاساطير ولا القطعية وتوغيفها كتبا واصولا واستقلوا في تمييزها ابوابا وفصولا وقد نسبوا
اصحاب الائمة من لم يكن له اصل او كتاب حتى اخذ اربعمائة من اصحاب الصادق عليه السلام جمعوا اربعمائة اصل تسمى في
الاقطار فلم يوجد من علماء الامة من لم يصرف برهة من عمره في فهم تلك الاخبار وقد بذلوا سعيهم في نشرها وتصحيحها
حتى انه ما سمع احد منهم حديثا الا سمعه غيره ونقله قولا او كتابة قراءة او اجازة حين كثرها وصلت اسنادها بعد العهد
وطول الزمان ودفعها الدواعي على الاخفاء والكتمان وصرفوا هممهم في تصحيحها من حيث اللفظ تارة ومن حيث المعنى اخرى
حتى وضعوا كتبا في بيان معانيها وصنفوا مطولات ومختصرات في ذكر احوال رجالها وما وجدنا كتابا فقهيا او رسالة مشتملة
على مسئلة الا وقد استدل بخبر او اخبار وما رأينا مصنفا الا تمسك فيه ببعض هذه الروايات ولم يختص ذلك بوقت دون وقت
ولا زمان دون زمان ولم نسمع واحدا عدل على باب مخصوص ولا مسئلة مخصوصة ولا يتوهم ان المانعين من العمل بالاحاد
كالسيد ومن اقتفى اثره لا يعملون بهذه الاخبار فانهم يعملون بها وان ادعوا ان اكثرها مصنوعة مع قرائن مفيدة للعلم
الاترى كتبهم مشحونة بالاستدلال بها حتى ان ابن ادريس جمع في اخر سرائره طائفة جيدة منها فهم لا يمنعون من العمل بتلك
الاحاديث المدونة ولا يمنعون حجيتها قائلين بكونها مقطوعة كما صرح به السيد في المسائل التبانيات وليس غرضنا ايضا الحجية
الاحاد من حيث هي احاد بل حجية هذه الاخبار المروية في كتب الاصحاب وليس من العلماء من منع العمل بها بل هم مع كثرتهم و
انتشارهم بين قائل بوجوب العمل بها لقطعيتها وقائل به لافادتها الظن وقائل به للتعبد بادلة دلتهم عليه وقد ادعى كثير من
اجلة الاصحاب الاجماع عليه من المتقدمين والمتاخرين كالشيخ والمحقق والعلامة بل يمكن ادعاء الضرورة على ذلك من علماء العلوم
والجهال ايضا ولا يضر في ذلك اختلافهم في حجية عليهم بها او عدم علمنا بها او العلم بعدم ثمانية بعض منها لانهم كلا تفق
ببقاء التكاليف لنا اختلافهم في حجية ابقاء التكاليف او علم علمنا بها والعلم بعضها وسيأتي انشاء الله سبحانه
في اخر هذا المنهاج على وجوب علمنا بالاحاديث في الجملة وبالجملة كوننا مكلفين باخذ الاحكام من احاديث في الجملة
مقطوع به وان كان النزاع في تعيين الحجة منها ولا يمكن العمل بالجميع اليقين فيعلم من ذلك انه يجب علينا تحصيل ما هو حجة علينا

من تلك

من تلك الاحاديث وانا مكلفون بتحصيل ما يجب علينا العمل به منها اذا عرفت تلك الفوائد فنقول الدليل على حجية
الاخبار المروية عن الحجج اي حجية كل خبر لم يكن على عدم حجيته دليل ان تلك الاخبار مظنون الحجية اجمالا فهو حجة
اما الفائدة فلوجهين احدهما انه قد عرفت في الفائدة الثانية انا مكلفون اليوم بتحصيل الحجة والماخذ
للاحكام الغير المعلومة وتعيينها من بين امور منها تلك الاخبار وهي الكتاب والاخبار ومثل الشهرة والاجماع
الظني والظاهرية ومطلق الظن او بعض اخر من الظنون المخصوصة اذ ليس شي اخر صالح للماخذية واما بعض افراد القياس
والادلة العقلية فهي راجعة الى احد المذكورات وليس تعيين ما هو حجة والماخذ منها بحيث يصلح لاخراج التكاليف
والاحكام المهملة المجملة ونفي منها بحيث لم يعلم الزائد منها واستقام الشرع الاقدس مقطوعا به وليس دليل قطعي
على كون ظن مخصوص او امارة بخصوصه مرجعا وماخذا لهذا الحكم اي تعيين الحجة والماخذ وليس دليل ظني على حجية
غير الاخبار مما يصلح لاثبات الاحكام المجملة اللازمة من الامور المذكورة حتى يتوجه بين الظنون فلا بد في تعيين الحجة
من الرجوع الى احد الاحتمالات الثلثة الاخذ بالجميع او التخيير او التعيين بمطلق الظن والاول بعد يستلزم حجية تلك
الاخبار وهو ظاهر وكذا الثاني لان التخيير يستلزم جواز العمل بالاخبار وهو يستلزم الوجوب للقطع بعدم
القول بجواز العمل بها من غير وجوب فيثبت جواز يستلزم فيثبت الوجوب والثالث يستلزم الظن اي حجية
ماهو المظنون الحجية ولو قلت والثلثة يستلزم حجية ماهو المظنون الحجية ايضا لتصح وثانيهما انه ثبت في الفائدة
الثالثة انا مكلفون بتحصيل الحجة من تلك الاخبار ايضا ولا قطع بما هو الحجة منها الى اخر ما سبق واما الثاني اي
كون تلك الاخبار مظنون الحجية فلوجوه الاول المستفيضة من الاخبار منها الحديث المستفيض بين الخاصة والعامة
بل قال بعضهم بتواتره كما صرح به شيخنا البهائي في اربعينه ورواه الصدوق والشيخ عن رسول الله صلى الله عليه وآله من حفظ على
امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز وجل يوم القيمة فقيها عالما وفي بعض الروايات
مما يهمهم من امر دينهم وعلى معنى اللام اي حفظ لاجل امتي لانتفاعهم وقوله مما يحتاجون اليه اي من شانهم
انه يحتاجون اليه ووجه الاستدلال انه يدل على ترغيب كل شخص على حفظ الحديث لاجل رفع الاحتياج الامة ولولا
حجيته لما رفع به الاحتياج ولم يكن يترتب عليه فائدة بل نقول ان الظاهر من مثل هذا الكلام كون المحفوظ حجة كما لا يخفى وقد استدل
شيخنا المتقدم بهذا الحديث على حجية الاخبار وقال انه ليس يلزم من الاستدلال به ومنها ما رواه
الشيخ في العدة عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي
على وجوب اتباع كل ما روي منهم اذا وجد الحكم فيه بل اتباع كل ما روى العامة عن علي عليه السلام فيما روي عنهم
الاخبار المتكثرة الواردة في باب تعارض الخبرين المرويين عنهم بانه موسع عليك بايهما اخذت ووجه الاستدلال
انه يدل على جواز الاخذ بكل خبر مع وجود ما يعارضه الخبرين المرويين عنهم بانه موسع عليك بايهما اخذت
على جوازه بدونه بالطريق الاولى او لا اقل من الظن بذلك وهو كاف في المقام ومنه يظهر حجية الاستدلال بالاحاديث
المستفيضة الواردة في باب التعارض ايضا بانه يؤخذ بما خالف العامة وبما اشتهر بين اصحابك ولكنها مختصة بجميع
ما عليه وجميع ما اشتهر العقل بكون جميع تلك الاخبار مما اشتهر لفظ الشهرة في الرواية دون
دون الفتوى ومنها ما رواه الكناسي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا قال هؤلاء قوم من

من شيعتنا ضعفاء وليس عندهم ما يتحملون به الينا فيستمعون حديثنا ويقتبسون من علمنا فيرحل قوم فوقهم و
ينفقون اموالهم ويتعبون ابدانهم حتى يدخلوا علينا فيسمعوا حديثنا فينقلوه اليهم فيعيه اولئك
ويضيعه هولاء فاولئك الذين يجعل الله لهم مخرجا الحديث ولا شك ان الذين لم يتحملوا الرحلة اليهم وقد
رحل قوم فوقهم وسمعوا ونقلوا فعليهم الاخذ بما نقلوه وان لم يكونوا عدد التواتر وهو ظاهر ويضيعه هولاء
ومنها صحيحة البختري عن ابي عبد الله ع ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما
اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا ومنها رواية يزيد بن عبد الملك عن الصادق
قال تزاوروا فان في زيارتكم احياء لقلوبكم وذكر لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان اخذتم
بها رشدتم ونجوتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم ومنها رواية معلى بن خنيس
قال قلت لابي عبد الله ع اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ قال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي
فخذوا بقوله امر بالاخذ بالاحدث المخالف وبلغه ابدا ومنها ما رواه الصدوق في اكمال الدين والشيخ في كتاب فانه يبلغكم عن الحي
الغيبة والطبرسي في الاحتجاج والكشي في الرجال بالسند العالي الصحيح قال سالت محمد بن عثمان العمري رض ان يوصل
لي كتابا قد سالت فيه عن مسائل اشكلت علي فورد في التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان ع اما ما سالت عنه ارشدك الله
وثبتك الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم
فان المتبادر منها ان الرجوع الى احاديثهم المروية كما يقال اسأل عن العالم فان المتبادر منه ان السؤال عنه
باعتبار علمه ثم ان المراد باحاديثهم واحاديثنا وحديث عن اولكم في هذه الروايات الاربع الحديث المنسوب اليهم
المروي عنهم لا المقطوع بكونه منهم لشيوع اطلاق حديثهم وحديثنا وجاء حديث عنه على ما يروى عنهم وينسب
اليهم بل اللفظ المتبادر من هذه الالفاظ مجرد الانتساب وقد اطلق في الاحاديث على ما لا يقطع بكونه منهم ايضا كما
مقبولة عمر بن حنظلة وفيها قال قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و
اختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
ان الراوي قال اختلفا في حديثكم وهذا الوفاق كون الحديث منسوبا اليهم لما كان معنى لاعتبار الاصدقية في الحديث
حتى في رواية زرارة يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان الى ان قال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك وفي صحيحة هشام ما جاءكم عنا يوافق كتاب الله فانا قلناه وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها ما رواه
الكشي في الصحيح العالي سنده انه ورد توقيع عن الصاحب ع على القسم بن العلاء انه لا عذر لاحد من موالينا
في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وهو يدل على وجوب العمل بكل ما يرويه الفقهاء ورواة الاحاديث لانهم ثقاتهم
لانه ع جعلهم حكاما على الناس كما في مقبولة ابن حنظلة وحجة عليهم كما في التوقيع المتقدم وروايتهم عنهم اعم من
ان يكون بالواسطة او بدونها فتعم ثقات الوسائط الا ان ثقاتهم لا بد وان يكونوا ثقات الائمة فيعتبرون بحجيته ومنها ما رواه
في الخامس عن الباقر ع والصادق ع حديث نصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب و
دوعي عنهما منه في الخامس وسياتي اخبار اخر في المنهاج ايضا دالة على حجية الخبر في الجملة الشهرة
العظيمة التي كادت ان تكون اجماعا فان معظم الاصحاب صرحوا بحجية الخبر الواحد وقد عرفت ان من ادعى حجية كل خبر ابدا

١٥٣

على عدم حجيته دليل وقد ادعى الشهرة جماعة ايضا وقال العلامة واما الامامية والاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وا
وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره احد سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم بل ادعى الاجماع القطعي على ذلك بضميمة
ما عرفت من ان السيد ومتابعيه ايضا يعملون باخبارنا غاية الامر انهم يدعون القطع بصحتها **الثالث** الاجماع المنقول
قال الشيخ في العدة بعد اختياره حجية تلك الاخبار والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل
بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم
اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوا من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ومن بعده من الائمة ومن زمان
الصادق جعفر بن محمد الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا
على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو انتهى وقال بعض المتاخرين في فوائده الغروية
ومن المعلوم انه لم يكن بجميع الاخبار ومن له ادنى تتبع يجزم بان عمل اصحاب الائمة الاخبار وان مدارهم كان على العمل بخبر ثقة بحكاية
او رواية معتبرة وان كانت غير متواترة ولا مصرحة بانها من الائمة الطاهرين انتهى وان ثبت المقدمات فقد يثبت المطلوب فان قيل
من الاخبار المروية ما هو مقطوع الحجية فلا يكون باب العلم بالحجية منسدا قلنا لم نعثر على خبر كذلك فان قيل هو الصحيح الخالي
عن المعارض الموافق للعمل فانه حجة بالاجماع قلنا سلمنا الاجماع على حجيته ولكن لا نعلم المراد من الصحيح هل هو الصحيح باصطلاح
المتاخرين او القدماء ولو كان الاول فالعدالة المعتبرة في رجاله هل هي الملكة او غيرها وطريق معرفتها هل هو المعاشرة او
الشهادة او خبر الواحد وهل يكتفى بالاطلاق في التعديل ام لا وعلى التقادير هل يجب علم وجوه الجارح ام لا وعلى التقادير
هل يجب اداء التعديل بلفظ عدل او لا وعلى التقادير فهل يكتفى في تعيين من تشترك من رجال السند بالظن او يجب العلم
ام لا وعلى التقادير هل يكتفى في نفي الواسطة بالظنون ام لا وعلى التقادير هل يشترط وجوده في احد الكتب المعتبرة ام لا
والخلو عن المعارض هل هو الخلو عن اي نوع منه المساوي او الاخص او الاعم او مطلقا وعلى التقادير هل يجب ان يكون خاصا
او يكفي بالعموم والاطلاق وعلى الاخير هل يكون العام المخصص حجة ام لا الى غير ذلك وعلى جميع التقادير فمثل ذلك الصحيح عند
القدماء اصلا ولو كان المراد الصحيح عند القدماء فهل هو اي شيء وهل هو موجود في اخبارنا اليوم اصلا ومع تسليم ذلك
فمن يكون هل الخبر مخصوص به ام لا الى غير ذلك ثم انه اذا تعين احد هذه الشقوق فوجود خبر جامع في جميع رجاله و
سنده لجميع الشروط المذكورة غير معلوم ولو علم فغايته الكفاية باخذ قليل من الاحكام المجملة والاجماع على حجية غيره
في الجملة معلوم انه ايضا ومن جميع ذلك علم انه لا يمكن اثبات الشهرة على حجية خبر خاص ايضا فضلا عن الاجماع فان قيل
الشهرة محققة على عدم حجية بعض انواع الخبر فكيف يدعى اصالة حجية كل خبر قلنا الشهرة على اصالة لا ينافي اشتهار خروج
البعض فلو وجدت شهرة معلومة على حجية هذا النوع يكون خارجا بالدليل فان قيل الشهرة على حجية بعض الاخبار وفي
بعض متحقق فيكون الظن بحجيتها اقوى فيحتمل ان يكون هو الحجة قلنا ان اريد البعض الغير المعين من تلك الاخبار فلا
يفيد وان اريد المعين فالشهرة غير معلومة فان قيل هو ما عدا الضعيف الغير المنجبر من تلك الاخبار قلنا ان اريد
الضعيف باصطلاح المتاخرين فكثير من هذه الضعاف لم تكن ضعيفة عند القدماء كما انها ليست بضعيفة عند الاخبارية

لمن ابى بعلم الاشتهار بل يحتمل ان يكون هي اقوى عندهم من الصحيح بهذا الاصطلاح والكلام ان اردت الصحيح بالمصطلح
الفقها ملو تخصيص بعض تلك الاخبار بالصحة غير ممكن فان كان مما قد يعارض الاخبار غيرها من الظنون فيلزم عدم حجيتها
ح لم يد الظن الحجية قلنا هذا اعتقاد فان الظن يحكم غير الظن بحجية ما يفيد غير هذا الحكم ولا استبعاد في الاقوى لغة وقد يعارض ظن الثبات
هذا من يحصل ظن اقوى او اقوى ومع ذلك يعلم حجية الشاهدين ويأتي بيان ذلك في بحث اصالة عدم حجية الظن فان قيل بعض غير الاخبار
ايض مظنون الحجية فلا نحصر بالاخبار حتى يتعين قلنا ثم بل المظنون عدم حجية غيرها كالظواهر الناهية عن الظن وعدم المخصص
فان قيل لا ما اشتهر بين الاصحاب تخصص الشهرة قلنا لا دلالة له كما يأتي في بحث الشهرة فان قيل لم لا يستدل بمثل هذا الدليل
على حجية مطلق الظن في نفس الاحكام كما فعله بعضهم قلنا لكون بعض الظنون مظنون الحجية فيحتمل ان يكون هو الحجة مع احتمال ان
التخيير والاحتياط في الاحكام او نعمم الاصل باقوى الظنين او ظن ما على الحجية فيها ايض قائم فلا يتعين ذلك الدليل ما بقي
في الفائدة الاولى ع سيأتي ان شاء الله بادلة توضيحه في بحث الظن ثم ان القوم قد استدلوا على حجية الاخبار بوجوه اخر
غير ما ذكرنا ها مع ردها في شرحنا على تهذيب الاصول والاساس وبين النهار والرد بها وتبعها هنا اجمالا فمنها
انا نعلم ان النبي ص كان يبعث رسله الى الاطراف ويلزمهم بتبليغ الاحكام لهم وهم كانوا احادا ولولا ان العمل منهم
كان واجبا لما كانت في الارسال فائدة ويرد عليه اولا انه يجوز ان يكون تلك الاحاد مجتهدين ومطلوبا الاجتهاد في
زمانه ص على ما نقله انه لم يثبت بل واقع وثانيا انه يمكن ان يكون مع جميع اخبارهم قرائن متصلة موجبة للعلم من حال
الراوي او الرواية ويجوز ان يعارضه بعض لغتي ابن الخارجية ايض وهذا ليس مستبعدا اصلا بل الظ كون الاخبار
هم كذلك غالبا وثالثا ان اللازم منه حجية خبر من ارسله الرسول لتبليغ الاحكام لا مطلقا وعدم الفصل تم ومنها قوله سبحانه
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي بانتفائه سواء لم يكن هناك جاء او كان وكان عادلا ولولا
لم يجب التبين في خبر العادل تأما يجب القبول او الرد والثاني باطل قطعا لا سلزامه ان يكون خبر الفاسق على خبر العادل فتعين
الاول ويرد عليه ان ههنا مفهومين الفاسق وهو مفهوم الوصف وهو ما يفيد قلنا بحجية مفهوم الوصف
وهو في خبر المنع ومفهوم ان جاءكم وهو مفهوم الشرط وهو وان كان حجة ولكنه لا يفيد هنا لانه يلزم وجود الموضوع
والمحمول في المفهوم والمنطوق في الجزاء او شرطه والاختلاف انما هو في مجرد السلب والايجاب والحكم المثبت في المنطوق
هو التبين في خبر الفاسق فيلزم ان يكون الحكم المنفي في المفهوم هو عدم وجوب تبين حال خبر الفاسق فمعنى ان
ان لم يجيئكم فاسق بنبأ فلا تبينوا اي لا تبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت عدم وجوب التبين حال الخبر الفاسق فمعنى لا
فاسق فلا تبينوا اي لا تبينوا في خبر الفاسق فلا يثبت عدم وجوب التبين في خبر العادل بل يكون مسكوتا عنه ومنها
قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية اوجب الحذر عند انذار الطائفة التي هي اقل من عدد التواتر
فيجب العمل بخبر الواحد وانما قلنا انه الحذر لاجل انه وجوب النفر لاجل التفقه والانذار المستفاد من الملازمة على تركه اوجبه م
بدون وجوب الاطاعة بعيد وقيل هو لاجل ان عدم امكان ابقاء الترجي على ظاهره يوجب حمله على الطلب الذي هو اقرب
المجازات وطلب العمل بخبر الواحد يستلزم الوجوب لعدم القول بالفصل وقيل لاجل انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه
لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن وهذا لا ينافي اما الاول فلان الترجي وان كان ممتنعا في حقه تعالى لكن
لا يمتنع في حق المنذرين فيمكن ان يكون المراد ويبقى واما لكونهم راجين الحذر واما الثاني فلانه لا معنى لذلك

١٥٠

اوجوازه اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجوده فيرجح ان الحذر مندوب فان قيل نعم ولكن لا معنى
لاستحباب الحذر هنا فان الخبر ان يكون دالا على الوجوب فلا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر او القول باستحباب العمل
بالخبر المفيد للوجوب صح بقاء الوجوب بلا معنى له فان استحباب الواجب المقصود الاتي افضل فرد الواجب وفيه كيف يمنع الدم
لا معنى له موقوف في التخيير بين افضل المجتهد يكون هذا الحكم المصطلح في العمل بخبر الواحد غير صالح للفرق فانه لو كان
ممنوعا كان استحبابه عقليا غير مختلف في حالتي الاضطرار والاختيار هذا ويرد على اصل الدليل ايض ان وجوب الحذر لا يدل على
وجوب القبول للخبر لجواز ان يكون ذلك لاجل عدم الاجتراء على ترك الواجبات وفعل المحرمات من دون تحقيق وفائدة الانذار
لا تختص بالطاعة بل بحصول الخوف والاحتياط فائدة مع ان الاية معارضة بالظواهر الناهية عن العمل بالظن والنسبة بينهما
عموم من وجه ولا مرجح الا ان يرجح الاخبار بتقييد الظن الاية بالاصل مع عدم القول بالفصل ومنها ان التكليف باق وباب
العلم منسد فيجب العمل بالظن ومن الاخبار الاحاد وفيه منع وجوب العمل بكل ظن كلا بل بالظن كما يأتي بيانه مفصلا في بحث
الاجتهاد والثاني ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا في الاكثر وطريق الظن من غير جهة الاخبار فتمنع من سلوكها
وثالثا فلو فرضنا ان العمل بها ايض غير جائز لزم اما سقوط التكليف او التكليف بالمحال وفيه ان الاتفاق على منع العمل بغير الظن
الحاصل من الاخبار تم بل المسلم هو الاتفاق على المنع من العمل ببعض افراده وثبوت التكليف ذ بدا على غير الممنوع تم والثالث
ان باب العلم بالاحكام في نحو زماننا هذا منسد فيكون التكليف فيها بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان حجة متعددة
متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء
من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها اقول ذلك يتركب من مقدمات ثلثة احدها كون التكليف بالظن وثانيها ان الظن
الاقوى مقدم على الاضعف وثالثها ان الظن الحاصل من كثير من الاحاد اقوى من الحاصل من غيرها وسيأتي الكلام في الاولى
واما الثانية فقد اورد عليها صاحب المعالم بانه لو وجب العمل بالاقوى لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد
او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب بان الحكم في الشهادة ليس منوطا
بالظن بل بشهادة العدلين ان يحكم بالاول وهو خلاف الاجماع واجاب بان الحكم في الشهادة ليس منوطا بالظن بل بشهادة
العدلين فينتفي بانتفائها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن ورده بانه لم لا يجوز ان يكون
الحكم في التكليف ايض كذلك وهذا يرجع الى منع المقدمة الاولى ويأتي تحقيقه ويرد عليها ايض منع قبح العدول عن الاقوى
فان القوي كثيرا ما يحصل من القياس ظن في محل اقوى مما يحصل من الاخبار في محل مع انه يجب العدول منه وان قيل انه للدليل القاطع قلنا
ان دل القاطع على جواز ترك الاقوى فيعلم عدم اطراد القبح العقلي واما الثالثة فيرد عليها اولا ان كون الظن الحاصل من الاحاد
اقوى لا يثبت الا في ضمن العمل بخبر ما من هذه الاخبار واما لزوم العمل بالكل فلم يثبت انه لم يثبت لزوم العمل بكل ما كان الظن
الحاصل منه اقوى فلا يثبت من هذا الدليل شيء نافع في الاحكام وثانيا انه ان اريد ان الظن الحاصل من الاحاد اقوى من جميع
الظنون فهو ممنوع وان اريد انه اقوى من بعضها فهو تم ولكن لا يلزم منه انه يجب العمل بخبر الواحد كما ظنه اقوى مستقلا لكونه
مخترعا ومنها الاجماع القطعي وقد اثبتوه تارة بما يرجع الى السكوتي الذي هو حجة واخرى على الطريق الذي ذكرناه في الادلة
الثالثة وهو وان كان صحيحا الا ان الثابت منه حجية الخبر في الجملة وذلك ليس مما يكفي في نفع انتج الا ان فيه حجية
الخبر بوجوه الاول انه لا يفيد غير الظن والعمل بالظن حرام ويتمسكون في حرمته تارة بقبحه عقلا واخرى بورود الذم

[illegible] العمل [illegible] والمصير [illegible] الاية [illegible]
العمل بخبر الواحد [illegible] ان [illegible] الظن [illegible]
[illegible] بالفصل [illegible] التخصيص [illegible]

عليه شرعا ويأتي جوابه في بحث الظن والثاني ان الاصل عدم حجيته وفيه ان الاصل انما يكون لولا الدليل للخصم مع ان الاصل
جواز العمل به ولثبت تمام المدلول المطلوب بعدم القول بالفصل الثالث خبر ذي اليدين وفيه ما فيه والرابع دعوى
السيد الاجماع على المنع فيه فهو ليس دعوى ضرورة المذهب حتى جعله جاريا مجرى القياس وليس الاستناد اليهما اذا
الخبر الواحد بل الى دليل الخلف او الى اثبات الظن بعدم الحجية المتعلق للظن بالحجية وفيه ان الخلف انما يتم لو كان مرادنا
اثبات حجية مطلق الخبر الواحد وليس كذلك بل حجية الاخبار المروية عن المعصومين ودعوى الاجماع لو كانت في الظن
فانما يفيد لو لم يعلم او يظن عدم الاجماع والظن به بل العلم حاصل كما مر مع انه قد صرح بكون اكثر اخبارنا مقطوعا
بصحتها فلو سمعت دعوى الاجماع لسمعت هذه ايضا هذا كله مع انها معارضة بدعوى الشيخ الاجماع على القبول
ثم ان صاحب المعالم قد تصدى لرفع التنافي بين الدعويين والتوفيق بينهما وجعل النزاع لفظيا بما ينافي صريح
كلام الشيخ في مواضع من العدة كما ذكرناه مفصلا في شرح التهذيب والذي اراه في توجيه الاجماع المدعى على النقيضين
من هذين الجليلين موافقا لما يشعر به قول المحقق ره في المعارج ان مراد السيد قده في نفي حجية الخبر الواحد من حيث
انه خبر واحد اي حجية كل خبر ومراد الشيخ حجية الاخبار المروية بطرق اصحابنا المدونة في كتبهم وتوضيح ذلك ان
العامة كانوا كثيرا ما يضعون الاحاديث في بيان مذهبهم الفاسد وكانوا يروون في الاكثر اخبارا عن غير ائمتهم الضلال
وخلفائهم المضلة وكانت الامامية مخالطين لهم اختلاطا شديدا ويحتج المخالفون بتلك الاخبار على الامامية وما
كانوا متمكنين عن تكذيبهم او منع قبول اخبارهم بالخصوص ظاهرا فردوا عليهم بان خبر الواحد ليس بحجة
لانه لا يفيد علما وليس على حجيته دليل وكان غرضهم ان خبر الواحد من حيث هو لا حجية فيه ومن الشواهد على
ذلك استدلال الطرفين بروايات ضعيفة عامية كخبر ذي اليدين ورواية ابن عوف في المجوس ولا ينافي ذلك
حجية اخبار خاصة مع [illegible] مخصوصة وتنازعوا في ذلك مع علماء العامة وجادلوهم وان لم يصرحوا
في مناظراتهم بان الحجة هي الخبر المخصوص بل اكتفوا بنفي حجية الخبر المطلق حتى صار ذلك مشهورا بين الخاصة والعامة
ولما راى السيد ذلك وكثرة تصريح اصحابهم بان الخبر الواحد ليس بحجة وراى ايضا ان جميع اصحابنا يعملون
بهذه الاخبار المدونة في كتبهم المشهورة بينهم وكانت القرائن الموجبة لها اكثرها سيما في زمان السيد وظن انها مفيدة
للعلم كما صرح به ادعى الاجماع على نفي حجية الاحاد والشيخ لما راى انهم يعملون بهذه الاخبار وراى ان هذه القرائن
غير مفيدة للعلم ادعى الاجماع على خلافه والحاصل ان نظر السيد الى الخبر المطلق ونظر الشيخ الى الاخبار المخصوصة ثم
النزاع بينهما هو في قطعية تلك الاخبار وعدمها فالسيد يظن القطعية والشيخ عدمها ولا يبعد ان يكون
مراد السيد بالقطع العلم العادي والظن المتاخم للعلم كما صرح به بعض مشايخنا فيرجع حينئذ النزاع لفظيا

تتميم اعلم ان ما ذكرنا من الدليل انما هو لاثبات التعميم والا فعلى حجية الاخبار الاحاد سوى ما مر قرائن
كثيرة اخرى وشواهد لا تحصى يحصل بمجموعها العلم القطعي ان لم يحصل بكل منها كالامر في تكريم الائمة باخذ الاحكام
من اشخاص معينين كزرارة وابن مسلم وابي بصير [illegible] والاخبار الواردة في الترغيب على الرواية
والحث عليها المستفيضة بل المتواترة معنى والامر بحفظ الرواية والاخبار الواردة في كيفية الرواية والنقل
المبينة لكيفية الجمع بين الاخبار المختلفة والواردة في ان من سمع شيئا من الثواب فاحتمله وعمل به كان له

تتميم

والواردة

والواردة في حفظ كتب الاحاديث وكتابتها ونشرها والروايات العديدة الدالة بانه [illegible]
عنا الاحاديث المنكرة المتضمنة لتكثر الكذابة عليهم وما ورد [illegible] فضلا عن الامر بالاخذ بما رووا وترك
ما راوا وما ورد من ان التمسك بالقول [illegible] عن الائمة واذا ضممت هذه الى الروايات المذكورة و
غيرها مما لم نذكره هنا والى قرائن اخرى [illegible] اكثرها من [illegible] القديم [illegible] تلك المروية في كتب
اصحابنا مع كون [illegible] واهتمامهم في جمعها وتدوينها وسعيهم في ضبط رواتها واسانيدها حتى صنفوا
لبيان احوالهم علما وصنفوا فيه كتبا وجدهم في تبيين معاني الاخبار وتفاسيرها ونقل الاجماع على حجيتها يحصل لكل احد
العلم بحجية الاخبار فعليها الاخبار المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع والاجماع ومما يؤكدها ايضا ان طريقة العرف
والعادة بل جميع ارباب العقول انهم يرجعون في مطالبهم المتعسرة الى من لا يحضر عندهم مكانا وزمانا اذا لم يتمكنوا
من العلم بها بل مع التمكن ايضا الى الاخبار والحكايات المنتهية اليه ظنا بل على ذلك مدار العالم واساس عيش بني
ادم بل المطلع على احوال العقلاء يعلم ان من ينتهي اليه المطلب لا بد من ان يريد من خلقه ومما يدل عليها دلالة واضحة
ان الله سبحانه قد ارسل رسوله الى عباده وعلمه كليات دينه وجزئياته وحدد لهم احكاما وشرائع وما كان ارساله الا
لتبليغ هذه الاحكام ولم يكن بعثته الى طائفة دون طائفة بل كان مبعوثا الى كل الناس وكان بعثته على الكل السواء ولم يدع شيئا الا
حكم واحد الا وبين حكمه وحده كما وقع عليه اجماع الامة بل هو من ضروريات الدين ومقتضيات العقل وتواترت
به الروايات ولم يقتصر في بيان الاحكام لما يحتاج اليه في قرن دون قرن ولم يكن حكمه مختصا بزمانه وزمان
بل اتى بكل ما يحتاجون اليه الى يوم القيامة كما نصت به النصوص ووقع عليه الاجماع ولا شك ان عقولنا
الناقصة لا تصل الى درك تلك الاحكام التي جاء بها النبي بل نهى عن متابعة الاراء والعقول في الاحكام و
على هذا فنقول هل يجوز من له ادنى شعور ان مثل ذلك الرسول الرؤوف الاتي بجميع الاحكام الى يوم القيامة
الناهي عن اتباع الاهواء والاراء وخليفته يبين احكامه لزمرة قليلة من الموجودين في زمانه ويهمل من
الباقين ولم ينصب علما يرجعون اليه ولم يفرد للناس طريقة يسلكونها وهل يكون شيء اقبح من ذلك
وهل يجوزه على عاقل يكون له احكام جزئية في اهل بيته يحب ان يخلفوا لمن بعدهم ما يرجعون اليه في الاحكام
ويقيم لهم اعلاما وينصب لهم ادلة ولا شك ان ما يصلح ان يكون مبينا للاحكام تفصيلا ومظهرا للاعلام
ليس الا الكتاب او نائبه او الاخبار المروية عنه والكتاب الذي في ايدينا لا تصل اليه عقولنا كما صرح به في
الاخبار ولا نفهم منه الا احكاما مجملة قليلة وليس بيننا خليفته فانحصر في الاخبار المروية عنه او نقول
ادعى ثبت وجوب وجود دلالة يرجع اليها في الاحكام فاين تلك الادلة وما الطريق الذي ارشدنا اليه
لولا تلك الاخبار فان قلت هو كتاب الله سبحانه قلنا هذا لا يكفي ذلك لنا في الوصول الى تكليفاتنا بل لا نعلم
منه احكاما واحدا بتفصيله مع انه ورد في الاخبار انه ليس ابعد من عقول الرجال وان قلت انه العقل او الاجماع
وفقهاء الامصار ياخذون بدلا عن [illegible] خلفا عن سلف [illegible] ووقع نظائرهم على حكم [illegible]
في العمل بتلك الاخبار وثانيا [illegible] مثلنا [illegible] مكلفين [illegible] انما هو فيهم [illegible]
مجتهدين في العلم والعمل مترددين يمينا وشمالا [illegible] تارة وبجهد اخرى ليس بيننا وبينهم [illegible]

من تلك الجهة واما الظن من حيث هو فلو كان هو الدليل والحجة فيجب على الرسول وخلفائه ان يبينوا لنا ان ذلك مستند لنا الى
وجه لوجوب اتباعه منهم عينا واثره مع ما في كتاب الله سبحانه وروايات الائمة من النهي عن اتباعه فان قلت لو كانت
الاخبار حجة لوجب عليهم بيانه قلنا اولا يكفي لذلك وصولها الينا منهم خلفا بعد سلف وهذا دليل واضح على انهم
جعلوها مسلكا لنا وثانيا انه كيف لم يبينوه مع ما هذه الروايات المتواترة المملوة الدالة على الحث على الرواية
وحفظها والامر باخذها والناهية عن ردها وما ذلك التطابق من العلماء الا وقد بين ما لا خفاء لهم مع توفر
الدواعي على كتمانها واشتداد التقية على نشرها سيما في العصر الاول فكيف يمكن مع طول المدة وشدة التقية ووجود
بواعث الاختلاف وتحقق دواعي الاختلاف بيانها بالكلية من ذلك فهل كنت تريد منهم ان يلازموا تلك الاخبار ويبلغوها
في الامصار والاعصار او يجعلوها متواترة مع عدم تمكنهم من اظهار مسئلة على رؤس الاشهاد وخوفهم على انفسهم
المقدسة حتى انه تواتر منهم ان الاختلاف انما وقع منهم ولنا ولو تاملت في ذلك لما بقي لك شبهة في وجوب الامتثال
الاخبار التي بلغت الينا ومما يؤكد الحجية ايضا ما ياتي في بحث شرائط الاجتهاد من بيان عدم الحاجة الى علم الرجال من حصول الظن
القوي بصحة تلك الاخبار **منهاج** للعمل بالاحاديث شرائط **الاول** عدم كونها من الاحاديث الواردة في
العامة وطرقهم وان نقلوها عن النبي ص او الوصي لاجماع اصحابنا على ترك العمل بها والاقتصار على الكتب المعتبرة بعينها وما
رواه الكشي باسناده عن علي بن سويد قال كتب الي ابو الحسن الاول ع وهو في السجن واما ما ذكرت يا علي ممن تاخذ
معالم دينك لا تاخذن معالم دينك عن غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من الخائنين وما رواه ايضا
عن احمد بن حاتم قال كتبت اليه يعني ابي الحسن الثالث ع اسأله عمن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت
ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا واعتبار هذا الشرط انما هو لو لم تخصص العنوان
والا فالاخبار التي اخذناها خرجت عن العنوان **الثاني** وجدانها في احد الاصول المعتبرة عند الامامية والمراد
بالاصل المعتبر ما يكون جامعا للوصفين احدهما كون صاحب الاصل ثقة ضابطا متدينا بدينه عالما بوجوه صحة الخبر
وسقمه متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره في الجملة اي قريب العهد بزمن المعصوم وثانيهما
ان يكون الاصل ثابتا من هذا الشخص باخبار متواترة او محفوفة بالقرائن ونحوها والدليل على اشتراط ذلك اجماع
اصحابنا عليه وانه نعم المرجع والمرجح في الشريعة لولاه ولا يخفى ان اللازم في ثبوت الاصل هو ثبوته كليا واما
فلا يعتبر فيه ذلك لان حصول العلم به فيها يحتمل ما تطرق سهو الناسخ بل يكتفي فيه بالظن الحاصل من تطبيق النسخ
للاجماع على كفايته **الثالث** فقد المعارض لهما من الاصول لا بمعنى انه لا يعمل بشيء من المتعارضين بل بمعنى
انه لا يجوز الاخذ باحدهما ولا اذا وجد معارض لحديث فالواجب الرجوع الى ما امر به الامام في المتعارضين كما ياتي
الرابع فقد المعارض من الكتاب والنص بوجه ما يخالف من الاخبار المستفيضة **الخامس** فقد الاجماع على
وعدم اشتراطهم **السادس** عدم تضعيف صاحب الاصل الخبر الذي نقله **السابع** فقد شهرة القدماء على خلافه
الجامع الثلاثة غير مطعون عليه من علماء الاعصار عليه فان ترك العمل مثل يورث الظن القوي بوهنه عدم حجية ذلك
من الظن الحاصل بحجية الاخبار وكلما كان الخبر اصح دلالة واشهر كان الظن القوي بعدم الحجية واذا اقتضت حجية الظن
اشد سيما مع صحة السند واما لو كان في دلالته خفاء بحيث احتمل انهم لم يفطنوا به بالدلالة او كان الخبر مما انعقد

اجماع الاصحاب عليه فانهم بين قائل بعدم حجية الآحاد وقائل بحجيتها وعدم حجية غير مظنون الصدق عنده الاول
والاخرون بين اخباري قائل بكونها معلومة الصدق وعدم حجية غير المعلوم وغير خبير بقبيل الظن طاعنا عليه ومجتهد وهو
بين طائفتين المتاخرون المنوعون للاحاديث الى الاقسام الاربعة واشتراط الظن بالصدق عندهم واضح فانه السبب
على التنويع والقدماء الذين لم يشتهر منهم هذا التنويع وهم ايضا قائلون باشتراط صحة الحديث وهي عندهم كونه
متضمنا بما يوجب الظن بالصدق وتوجيهه ايضا اشتهر من العلماء من عدم الجرح من الرجال من المعدل ونقلهم على
الرجال وتنويعهم التخصيص في بعض الاحاديث المتفق بكون الخبر الصادق او من الثقات ثم ان اعتبار هذا الشرط ايضا انما
هو لو لم يخصص العنوان باخبارنا ومنها ما في تلك الكتب المعتبرة واما لو خصصناه بها فلا احتياج الى هذا الشرط لكونها
مظنونة الصدق باجمعها كما ياتي في بحث شرائط الاجتهاد **التاسع** عدم العلم بالفسق الا مع التبين لاية النبأ
كما ياتي التعرض في المظ كفاية التبين الظني لاكتفاء الاصحاب به قديما وحديثا كما يعلم من سيرتهم في العمل بالاخبار
ومنه يظهر عدم ترتب فائدة على ذلك الشرط بالنسبة الى اخبار كتبنا المعتبرة مضافا الى انه لا سبيل لنا الى العلم بفسق الرواة
في هذا الزمان وغاية ما يستفاد من علم الرجال هو الظن ولم يثبت اعتباره واشتراط عدم الظن بالفسق ايضا لان الالفاظ
موضوعة للمعاني النفس الامرية وغاية ما علم التقييد به في التكليف هو العلم واما الظن فلا فانه لو علق الحكم على الفاسق
الواقعي سواء كان عندنا معلوما او مظنونا او مجهولا خرج الاخير فيبقى الباقي ويكون مظنون الفسق داخلا قلنا نعم ان
ثبت كونه الفاسق الواقعي نعم لو كان الاصل هو الفسق لكانت لهذا الشرط فائدة وليس كذلك كما ياتي وقد ذكروا بعض
شرائط اخر لا دليل عليها منها عقل الراوي وعدم جنونه قالوا لان المجنون والطفل لا يحصل الظن من خبرهما حيث لا يمنعهما الخوف من الله
من الكذب لعدم تمكينهم من معرفته بتحصيله للظن اقوى مما يحصل من خبر العامي البالغ كنقل الثقة الضابط المطلع
على ان المانع من الكذب لا ينحصر في الخوف فان سلامة النفس والعادة ايضا مانعان منه وهما قد يتحققان في المجنون و
المميز بل قد يحصل من خبرهما ظن اقوى من غيره حيث انه لا داعي لهما على الكذب غالبا هذا مع انهما لو كانا شرطين
نابذة في تلك الاخبار المدونة وكتب اصحابنا للقطع بان اكثرها بل جميعها منتزعة من اصول اصحاب الائمة وظاهر انهم
حال تدوينها الاصول لم يكونوا مجانين ولا اطفالا ومنها ان لا يكون الراوي كافرا مطلقا ولا اعاديا واستدلوا
عليه بالاجماع وبكونهما فاسقين عرفا وروايتي الكشي المتقدمتين ويرد على الاول منع الاجماع اذا حصل مع خبرهما قرينة
محصلة للظن بالصدق كيف مع ان من رواتنا من فطحيا او واقفيا وقد عمل بخبرهما جماعة من اصحابنا كما ذكرنا وعلى الثاني
منع كونهما فاسقين مطلقا كما ياتي ومع التسليم منع عدم قبول خبر الفاسق وانما هو التبين وعلى الثالث ان المراد
تبين منعها لمن اخذ معالم الدين على الاعتماد عليها على غير الشيعة وهو انما يكون اذا اخذ بقوله من حيث هو واما اذا
نقله ثقة موثق في كتابه بعد بذل الجهد في التصحيح فليس اخذا منه واعتمادا عليه ولا تثبت منهما اشتراط عدم كون الراوي احدهما
سلمنا نعم يثبت عدم حجية الخبر الماخوذ من احدهما من حيث هو وهو مسلم مع ان راوي احدهما مجتهد والاخر غال كافر
ومنها العدالة واستدلوا عليها باية النبأ حيث انه سبحانه جعل مانعا عن القبول وعدم المانع شرط وعدم الفسق هو
العدالة لانتفاء الواسطة ويرد عليه ان العدالة ان كان حاصلا فيكون حاصلا والا فيكون الفسق متحققا وفيه انه انما يصح لو
كان الحكم معلقا على الفسق الواقعي وليس كذلك بل هو معلق على شيء يجب عليه التحري فالمانع هو العلم بالفسق والشرط عدم العلم

وهو اعم من العدالة وقيل الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير ملاحظة تحقق العلم بها وعدمه والواجبات المشروطة

بوجود شيء مطلقة بالنسبة الى العلم لا مشروطة ومقتضى ذلك ارادة الفحص الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ من شيئا يقتضي

من هذه الجماعة رحمهم الله لا يقتضي الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه بل يقتضي ارادة السؤال والفحص ونحو ذلك

لا شك في ان الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية من غير تقييد بالعلم ولكن اذا اعلق الطلب على مدلول اللفظ فلا يمكن

الاتيان على ذلك بل يقيد بالعلم قطعا كما مر في مبحث الالفاظ فان الفاسق في الاية لو كان باقيا على اطلاقه كما

المعنى يتبين خبر من لم الفسق الواقعي سواء علمت نبوته ثم تعلق الفحص او علمت عدمه او جهلت الحال لعدم

تكليف بما لا يعلم وايضا الثابت حينئذ هو وجوب التبين عند مجيء من لم الفسق في الواقع ولا يعلم في المجهول انه

كذلك ولا المظنون واما حديث البحث والتفتيش فنقول بمقتضاه ونقول انه مقيد بالعلم الحاصل بالفحص

لا مطلقا فالمعنى ان جاءكم فاسق من علم فسقه بعد الفحص فتبينوا فان قيل دليل شرعي ولكون الاصل هو الفسق

فعدم العلم بالعدالة مستلزم للعلم بالفسق فينتفي الواسطة ايضا وينتج ذلك انه يجب ان يدل ايضا انه منطوق

الاية على اشتراط وجوب التبين بالفسق فيلزم منه عدم وجوبه فيمن لم يعلم فسقه لان الجهل بالشرط

يستلزم الجهل بالمشروط فان قيل ما الاية وان لم يثبت اشتراط العدالة ولكن المشهور اشتراطها وهو يكفي

في تنبيه على ما بنى عليه الاستدلال على حجية الخبر قلنا ان اردت ان المشهور اشتراطها فيقبل اي خبر كان فهي

ثم كيف وهم يعملون بالضعيف المنجبر بالحسن والموثق وبعمل اسمعيل ابن ابي عمير واخبار من اجمعت العصابة

على تصحيح ما يصح عنه والقدماء يعملون بكل خبر صحيح والصحيح عندهم ما انضم معه قرينة موجبة للظن بالصدق

ويظهر من الشيخ الاجماع على قبول روايات غير العدول وقال المحقق في المعتبر الاصغاء الا هو فقد يعمل بخبر المجروح

كما يعمل بخبر العدل وان اردت ان المشهور اشتراطها في كل خبر لم يكن معه قرينة اخرى موجبة للظن فهي عين

في اشتراط العدالة بل اشتراط الظن وهو كما مر وايضا ان اردت اشتهار اشتراط العلم بالعدالة فهو ايضا

قطعا بل عدمه مقطوع به كيف مع انهم يعملون بالروايات وليس طريق الى تعديلهم الا قول ائمة الرجال

فهو لا يورث الا الظن بوجوه شتى واذا اردت اشتهار اشتراط الظن بها فهو ايضا مم لانا لا نعلم

من المتقدمين الا انهم كانوا يعملون بالاخبار المصنوعة مع القرينة الموجبة للصحة والظاهر ان الصحة عندهم

الظن بالصدق واما ان الظن بالعدالة ايضا من هذه القرائن فليس مقطوعا به واما المتاخرون فالاخبار

يطعنون على من شرط ظن العدالة والمجتهدون منهم وان صرحوا به ولكنا نراهم يعملون بغيره ايضا ونعلم

منهم ان مرادهم ايضا الظن بالصدق مع ان عملهم لا يوجب شهادة فانا نقبل الاشتراط في العدالة في غير

ترجيح منهم علم الرجال فلنا مع ان المتعدين ليس الا شرذمة قليلة لا يصير عملهم فقط حجة لنا وعلينا ان

فائدة الفحص في فهم العدالة والوثاقة بل يحتمل ان يكون له فائدة غير ذلك كما ان منهم من صرح بان السبب في

تدوينه طعن العامة بانه لا مصنف من الشيعة وليس لهم صاحب رواية وكتاب واما قول الشيخ في موضع

من العدة من شرط العمل بخبر الواحد العدالة بلا خلاف في معارضته بقوله فيه ان عمل الطائفة بخبر السكوني

وامثاله واختيار العمل بخبر المتحرز عن الكذب وادعائه الاجماع عليه بما نعلم من اشتهار العمل بالاجماع

اذا ظن

العدالة

اذا ظن صدقه بقرينة اخرى وادعائه الاجماع عليه لا يدل على اشتراطه بل من ظاهر الاسلام لانه احد الاقوال في

واختاره الشيخ في الخلاف وادعى الاجماع عليه بما ذكرنا يظهر الجواب عما يحكى انه حكى من اشتراطه عدم ضعف الرواية لاشتهاره

فانه ان اريد بالضعف ما هو مصطلح المتاخرين فاشتهار اشتراط عدمه مم لما عرفت وان اريد بالضعف ما لا يحصل

عدم الظن المجهول كك ومنها الايمان ذهب جماعة من المتاخرين الى اشتراطه مستدلا باصالة الفاسق على غير بالصدق

المؤمن فيدل الاية التبين على عدم قبول خبر الا مع التبين وغيره ان اللازم منه اشتراط عدم العلم بعدم الايمان لا العلم با

لايمان كما مر في العدالة مع ان صدق الفاسق على المخطئ في بعض الاصول بعد بذل المجهود في تحصيل الحق مم كما صرح به

جماعة منهم الشهيد الثاني في المسالك وشيخنا البهائي في المسالك وشيخنا ووالدي العلامة ره على ان كثيرا من المتقدمين

ذهبوا الى ان العدالة تعرف بمجرد الاسلام مع عدم ظهور الفسق ونقل هذا القول عن ابن الجنيد والشيخ في الخلاف

والمفيد في الاشراف بل في الخلاف الاجماع عليه ومن تبعهم في ذلك القول جمع من المتاخرين ويدل عليه ان الموجود في كلام

العلماء الاخيار فقد سرهم والوارد في احاديث الائمة الاطهار من معنى العدالة غير متضمن للايمان بل غايته هي الاجتناب

عن الكبائر وعدم الاصرار على الصغائر وكف الجوارح وليس في شيء منها ما لا نعلم اعتبار الايمان واما الاجتناب عن

الكبائر فلا شك في ان المراد الاجتناب عن الاتيان بها عمدا اذ لا شك ان الصادر خطا لا يوجب القدح في العدالة

والا لخرج العادل عن المعصوم ولا يبعد في من ذهب الى بعض الاصول الفاسدة بعد سعيه وطلب الحق وبذل جهده ما تعاب

نظره فيه انه ذهب اليه عمدا مع انه قد استفاضت الروايات بوضع الخطا عن امة نبينا صلى الله عليه وآله والسبب في العقل بان صدور بعض

الكبائر خطاء او سهوا غير قادح فيها ثم يخرج الكبيرة المخصوصة التي هو الفعل ببعض الاصول الفاسدة مع عدم التقصير

في السعي وطلب الحق وهذا اذا قلنا ان الفسق هو عدم العدالة واما اذا قلنا انه ترك امر الله عنادا او العصيان كما هو معناه

لغة بل عرفا فالمنقول ان كون المخطئ في بعض الاصول بعد بذل المجهود عاصيا تاركا لامر الله جل شانه مم فان العصيان والترك

للامر هو مخالفة المامور به والمامور به لا يكون الا ما يعلم بل الامر بما عقلا خلاف ما حصل به العلم بعد صرف النظر تكليف

بما لا يطاق وما نقله المحقق عن الشيخ بما اسعد به هذا ثم انه يدل على عدم اشتراط الايمان في قبول الخبر بعد ظاهر

الاجماع كما يظهر لمن تتبع كتب الاصحاب من حديثهم وقديمهم فانه ترى انا اشتباها منها الى غالبا عن الاحتجاج بخبر فطحي

او واقفي او ناووسي او مثلهم وبعد كونه رواية ثقات الاصحاب ومعتمدهم منهم مع انهم كانوا ما يستحلون رواية خبر

لا يجوز العمل به ولتصريح الكشي باجماع العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير الفطحي وابان بن عثمان

الناووسي والشيخ في العدة بعمل الطائفة باخبار الفطحية والناووسية وبني فضال وبني سماعة والطاطريين وما رووا

في الصحيح عن ابي جعفر المنامي انه قال في بني فضال خذوا بما رووا ودعوا ما رأوا وما روي عن الصادق ع انه قال لابان

بن عثمان ان ابان بن تغلب قد روى عني روايات كثيرة فما رواه عني فاروه ومنها التحرز عن الكذب والوثاقة وقد

مر اشتراطه باتفاق الاصحاب فانا نراهم يروون روايات كثيرة بجهالة رواتها او ارسالها وامثال ذلك وقيل ان العلم

ردهم لها انه لم يحصل الظن بصدقها من جهة اخرى واما اعمر ولا كيف عمل الشيخ بعمل الطائفة بخبر السكوني ونوح

دراج وغياث بن كلوب وحفص بن غياث وامثالهم وشاع العمل بالصحيح مع ان الصحيح عندهم ما يظن به

صدقه فان بعض مشايخنا المعاصرين في تعليقته على الوجال في بيان صحيح الخبر عند القدماء وهو ما وثقوا بكونه من المعصوم

مواين يكون سند او صحح بعضهم كون الراوي من الثقات او اماميا او نحو ذلك فيحصل الظن بصدقه او يطلق
واما ما يحكى عن علماء الرجال وارباب الحديث من البحث والفحص عن الرواة ورد بعضهم بانه مجهول الحال او ضعيف
ان الاخبار لم يكن بعد سبق ممارسة ما يظن صدقه عن غيره والنقد الصرف واما فيما اسند كونه مكذوب
موضوعا او اصلا مشهورا وكان صاحبه ثقة و من يعرف وجوه صحة الحديث ومناطه سيما اذا كان شهد بصحته ما حجم فلا
البحث عن رواته ومهملا اسناد الحديث ومعرفة الراوي في تمام سلسلة السند مع تيسر اطلاعه على من يعتد به
ابدا ولو اراد لم يعلم اتصال الراوي بالاوصاف المعتبرة فيه ومعها علمنا انه لا يشترط فيه شرط يضر به جهالته نعم علم
ومع ما ضبط رواياته كونه ضابطا لما سمع ويراد به غلبة ذكره لما سمعه على سهوه ونسيانه او بكونه حفظ
ضابطا للكتابة حافظا له من الغلط او تحرز عنه واحتجوا بان بدونه لا يحصل الظن بالاصابة وفيه منع ذلك قال الشهيد
الثاني في شرح الدراية وهذا الشرط انما يفتقر اليه في من يروي الاحاديث من حفظه ويخرجها بغير الطرق المعروفة
المصنفة او رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك **فوايد الاولى** اعلم انه لما كانت صحة الخبر عند القدماء
بل الى زمان العلامة بل عند الاخباريين ايضا غير الصحة باصطلاح المجتهدين من المتأخرين على ان يكون ضعيف عند
المتأخرين عند المتقدمين حجة ولم يكن الصحيح عندهم حجة عندهم فاثبات الصحة عندهم غير مختص باسم خاص ولاجل ذلك لا يمكن
اثبات الشهرة على عدم حجية طائفة مخصوصة مشخصة باعيانها من تلك الاخبار ولا على حجية طائفة كل ما اشتملت الاشارة
اليه وتعين كل منها **الثانية** اعلم ان الناظر في كلام الفقهاء والاصوليين يرى في الخلاف في الاصل
هو العدالة او الفسق وما ادعيه بعضهم اعتبارا بالنسبة الى الاصل سواء استدل القائل باصالة الفسق بان العدالة امر وجودي
حادث بعد عدمه متوقف على مسبوقية العدم من العقاب بعد الاتيان بالواجبات وما هكذا شانه فالاصل عدمه والفسق هو
فهو الاصل واصالة عدم فعل المحرم ايضا معارضة لعدم حصول الفسق به فان قيل قبل البلوغ وحصول وقت الواجب لكن لم
الاعتقاد وترك الواجب حتى ساو الاصل الذي ايضا فعلا بالحرمة قلنا هما سقطا متعارضان بعد البلوغ وحصول الوقت بالحجية
بعينها سواء تلبس بهما المكلف ام لا وعيان قوله والفسق عدم هذه الامور باطلاقه بل هو عدمها بشرط وجوبها في الاول
عدم التوضيح ان الفسق يتحقق بفعل المحرمات وترك الواجبات بشرط وجوبها عليه ولا شك ان الاصل عدم فعل المحرم واما الثاني
فهو على قسمين شرطه في الاكثر كالزكاة والحج والجهاد ومن لم الشروط بالتسليم العقل شرط تحقق وجوبه وامثالها والاصل
كما ان عدم الاتيان بها ولكن الاصل عدم وجوبها لا اصالة عدم تملك النصاب والاستطاعة وشرائط الجهاد وغيره للدعيه وشرط وجوبه
كالصلوة والصوم والوضوء وامثالها بل ان ترك الاصل تارة يكون نحو ما موجبا للفسق كما اذا كان مع الالتفات والتحري حيث لا
ان الاصل عدمه وانه يكون بعد ذلك وهو ان كان موافقا للاصل ولكنه لا يوجب سقط العلم الوجوبي في المحقق او اصر شرط
ايضا فان قيل نقطع بان المكلف في مدة مديدة لا يكون تاركا للوجوب من الشعور الالتفات والتفصيل وعيناها متلبسا كما نقطع بذلك
نقطع بان المكلف في جميع تلك المدة اتى باقيا في جميع الواجبات ولكن اقول انها على خصوص من البلوغ او قبله بل تجدد الحركات
والسكنات المخصوصة النفسانية وصور النفس فكلما تجدد امر حادث او واقع احد صفات الوجودية فكان الاصل عدم فعل الواجب لكن الاصل عدمه
ايضا ومنها يجب ان يبقى مستتر الاصل الى الفسق وما العدالة هو الستر ومنها هو الفرق فانه لا يحكم بما حكم الشهيد بانه فاسق او تارك
بعض الواجبات حتى يحصل له الحال بسبب الفصل المستقلا او يراه لا يبرح تاركا للصلوة لا يجوز ان يشك من سلام من لا يعلم انه صلى بواسطة

مستحق صفة الغنى ينبغي لا يثبت سيما ان هذه الحجج لم يثبت حجيتها شرعا مع ان الظاهر من الاخبار المستفيضة ان الاصل في
العدالة فتعارض تلك الحجج والاخبار سند الاخبار يعارض باخبار اخرى والتحقيق ذلك موضع اخر **الثالث** اعلم ان
المتاخرين من اصحابنا اصطلحوا على تقسيم الاحاديث الى الصحيح والموثق والحسن والضعيف فالصحيح ما كان جميع سلسلة
سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق والحسن ما كان جميعها اماميين ممدوحين بغير التوثيق او بعضهم
بالتوثيق وبعضهم بغيره والموثق ما لم يكن سلسلة سنده كلا او بعضا اماميين مع كون الكل موثقين وما كان
بعض رجاله من رجال الحسن وبعضهم من الموثق فيلحق بالادون والضعيف ما عدا الثلثة وله اقسام كثيرة ولا
فلو لوحظ تقسيم الملوح في بعض الاقسام الى التوثيق وغيره والذم الى الكذب وغيره صارت اقسام اكثر وقد يسمى
اماميا حمل بالقوي وقد يطلق على الموثق القوي ايضا وقد يطلق على الموثق ايضا وقد يطلق الصحيح ايضا الى راو معين على ما كان
سنده اليه متصفا بصفات الصحيح وان اعتراه بعد ذلك ضعف وقد يطلق على جملة من رجال السند والمتصل والمرفوع والموقوف
والمنقطع المنقسم الى الخاص والمعلق والمرسل من اقسام المنقطع ما يخص باسم المفصل والمقبول والمستفيض
والعالي المطلق والنسبي والشاذ والغريب والمسلسل والمقلوب والمدرج والمضطرب والمزيد والمصحف والمعلل
والمختلف والمفرد والمدلج **منهاج** صرح جماعة بان الخبر الضعيف في الاصطلاح على العمل بعد تحقيقه اذا انجبر
بالعمل اي كان مضمونه موافقا للمشهور يكون حجة واستدلوا عليه بمفهوم التبين المامور به وهذا كان
دليل المشهور كما ان لك الخبر كلها سيما مع ملاحظة ما ذكرنا من الاجماع على كفاية التبين الظني واما في غير محل
ما سلف وانه لم يكن بعيدا واما الضعيف منها وهو الذي لم يكن بحيث صدر مظنون الصدق او لم يكن في الكتب
المعتبرة اذا انجبر بالشهرة فالظاهر حجيته لان خروج خبر لم يظن صدوره كان بالاجماع وهو فيما نحن فيه غير محقق
بل نقول انه موجب للظن بصدق المضمون ولذا كان اشتراط الوجود في الكتاب المعتبر للاجماع او لعدم الحوالة
والمرجح وصورة مثل ذلك غير محقق هنا ثم ان الضعيف المنجبر اذا كان مطلقا او عاما وحصل الانجبار في بعض افراده او كان
ذا اجزاء يبين ما انجبر جزء منه هل يمكن اثبات الحكم للافراد الاخر او الجزء الاخر للانجبار ام لا والتحقيق ان سبب الانجبار
ان كان اشتهار المضمون فلا يثبت وان كان لنفس الخبر ومتن ثبت **منهاج** المعروف من الفقهاء المسامحة
في ادلة السنن والمكروهات وادعى الشهرة عليه جمع منهم الشهيد الثاني في شرح الدراية وشيخنا البهائي
في الاربعين وصرح به الداخل كظاهر الذكرى الاجماع عليه والمراد بها انهم يكتفون في الحكم بثبوت
الاستحباب والكراهة بمجرد ورود حديث دال عليه ولو كان ضعيفا بل منهم من يحكم بها بالشهرة ومثلها وقد خالف
في ذلك بعضهم منهم صاحب المدارك ولكن الظاهر رجوعه عنه كما يظهر من كتاب الصلوة والحق هو الاول للاخبار
المستفيضة منها ما رواه الكليني في الحسن عن الصادق انه قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره
وان لم يكن على ما بلغه ومنها ما رواه ايضا عن الباقر انه قال من بلغه ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل
التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه ومنها ما رواه الصدوق في ثواب الاعمال عن الصادق انه قال
من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمله كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلعم لم يقله ومنها ما رواه البرقي

في المحاسن في الصحيح عن ابي عبد الله قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول
الله لم يقله ومنها ما رواه في اول سائل عن ابي عبد الله ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب
ففعل ذلك طلب قول النبي كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله ومنها ما رواه فيه عن ابن طاوس عن هشام
قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه ومنها ما رواه الفريقان عن النبي ص انه
قال من بلغه عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك وقال
ابن فهد في عدة الداعي روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب
ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل وهذه الروايات بعضها صحيح ومنها حسن ومع ذلك منجبرة بالشهرة وفتوى [illegible] رواية
متلقاة بالقبول مروية في الكتب المعتمدة مؤيدة بعضها ببعض فتكون حجة في الاستدلال بها [illegible]
في ثواب عمل فعل او ترك يصدق سماعه وبلوغه فهو صنعه كما نقل ذلك الثواب [illegible] المستحب والمكروه [illegible]
وفعلا او تركا فتقول نعم يدعى الاستدلال بروايات ثواب الاعمال انها مختصة ببلوغ الثواب على الخير فما لم نعلم
كونه خيرا لم يفد بلوغ الثواب عليه رجحان العمل واذا علم ذلك فالحاجة الى هذا الخبر الضعيف فعل لو تم ذلك لزم جواز
العمل بالضعيف في الواجب والحرام ايضا في فعل الاول وترك الثاني لحصول الثواب قلنا الثابت [illegible] على الفعل او
الترك وهو يستلزم رجحانه على خلافه واما العقاب على الترك او الفعل فلا دليل عليه فاذا دل حديث على كون شيء
واجبا مثلا دل على الثواب على فعله والعقاب على تركه فيحكم بالاول [illegible] دون الثاني [illegible]
انما بلغ الثواب مع اعتقاد كونه صحيحا اذ لا شك ان من اعتقد كذب خبر وعمل به لا يكون ممن بلغه [illegible]
الصحيح لا يكون الا مع صحة السند او انضمام قرينة قلنا [illegible] من بلغه [illegible] مطلق [illegible] اما اذا [illegible] الصحة او ظنها
او [illegible] او الاحتمال الاولى والتقييد [illegible] بعضهم [illegible] ولا دليل عليه [illegible]
من الضعاف [illegible] ذلك التخصيص بالاجماع احتمال الصدق [illegible] احتمال الصدق فلو علم
كذبه فالظاهر الاجماع على عدم جواز العمل [illegible] ذلك الثواب [illegible]
الا مع احتمال [illegible] بالظن [illegible] عدم الجواز [illegible]
يمنع كون المسألة اصولية [illegible] اثبات حجية الضعيف [illegible] الاستحباب [illegible]
كلك بل المقصد الحكم باستحباب فعل الذي ورد فيه خبر ضعيف كالحكم بوجوب الاخذ بظاهر يد المسلم واستصحاب طهارة
الماء ونحوها وليس شيء في اثبات الاحاد فيها [illegible] الثابت من الاخبار استحباب [illegible] الثواب [illegible]
لا دليل اخص من المدعى قلنا [illegible] العمل [illegible] رواية الثواب [illegible] فعلا او تركا
استحبابه والوجوب [illegible] الاستحباب يستلزم ان الثواب كما صرح به جماعة من الاصحاب [illegible]
هو سماع الثواب [illegible] حقيقتان في [illegible] حقيقية واما الالتزامية فلا يصدقان عليها قلنا وان
ذلك هو السماع [illegible] في البلوغ [illegible] فان بلوغ الخبر عبارة عن بلوغ لفظ [illegible] سواء [illegible] صريحا او التزاما [illegible]
[illegible]

متضمنة

١٥٩

متضمنة للسماع قلنا الكل محجة سلمنا ذلك ولكن حجية الحسنة كافية اذ بها يثبت جواز اثبات الحكم بالثواب بسماعه
بخبر ضعيف في البواقي وان كان ضعيفة الانهام [illegible] الثواب [illegible] الاجر [illegible] فعل ما بلغ عليه الثواب
قبل هذه الروايات معارضة باية النبا العموم والخصوص [illegible] ولا [illegible] للروايات [illegible] للاية و[illegible]
باعتضادها بالشهرة والا [illegible] معارض باستفاضة الاخبار [illegible] كتاب الله [illegible]
[illegible] الكتاب [illegible] القطعية ودعوى ان تلك الروايات موجبة لتحقق التبين المقيد به في الاية لان المراد بالتبين
هو التبين عن الخبر [illegible] المطابقة وصدق الخبر وتلك الروايات لا تدل على شيء منهما قلنا لا [illegible] لان [illegible]
الاية [illegible] العمل بخبر [illegible] ثم خبره وهذا الاتيان في العمل به من جهة [illegible] الثابت من الروايات [illegible]
دل خبر الفاسق على ثبوت الاجر عليه لاجل التماس ذلك الاجر [illegible] الاية [illegible]
والحاصل ان الاية تمنع من تعود خبر الفاسق وتلك الروايات لا تدل على قوله حتى يتعارضان ومما [illegible]
[illegible] ايضا [illegible] بطريق ضعيف يكون المتعلق محتملا للوجوب او الحرمة [illegible] الاحتياط
فيه فعلا او تركا والاحتياط مستحب قيل هذا انما لم يكن ما امر به حراما ولا الامر به والا فالاحتياط في الترك اولا
يمكن على القولين وكل عبادة ما لم يثبت من الشرع يكون [illegible] كل عبادة انما هي اذا فعل بنية العبادة [illegible]
كونه من الشرع واما بدون ذلك فباق على الاباحة الاصلية [illegible] الفعل بدون انضمام نية العبادة يحتمل الوجوب
والاباحة واما نية الاستحباب المنضمة معه لاجل الاحتياط [illegible] بدليل الاحتياط لا يوجب التحريم والنية
الموجبة [illegible] المنضمة [illegible] ذلك والحاصل ان الدائر بين الوجوب والحرمة هو الفعل [illegible] عبادة [illegible] ملاحظة
الاحتياط واما المطلق [illegible] ملاحظة [illegible] عبادة فهو مباح [illegible] بالاحتياط [illegible] عبادة ثابتة [illegible]
هذا الدليل انما يختص بما اذا ورد ما يدل على الوجوب او الحرمة لا مطلق نقل الثواب وقد يستدل على التسامح بوجه
اخر ايضا [illegible] انه لا شك ان من يبذل جهده في ايجاد جميع ما هو مطلوب سيده حتى المحتمل كونه مطلوبا فانه عند العقل
بل الشرع [illegible] ساعيا [illegible] على القدر الثابت [illegible] الافعال [illegible]
وسببا للتقرب اليه وكذا لا شك ان من ارتكب [illegible] سيده انه [illegible]
اقول لا يخفى ما فيه فان هذا يدل على ان الفعل المحتمل مطلوبيته [illegible] احتمال المبغوضية [illegible]
[illegible] ان الفعل [illegible] لاجل انه [illegible] الادلة العقلية والنقلية [illegible]
[illegible] الفعل مع هذه النية مستحب [illegible] وسبب استحبابه [illegible] الله [illegible]
مع قطع النظر عن هذه النية حتى يكون استحبابه باشارة [illegible] التوجه [illegible]
التوضيح [illegible] ضعيف [illegible] استحباب امر [illegible] محتمل المطلوبية [illegible] الحرمة فلا شك ان فعل
[illegible] انه [illegible] الفرعية ولكنه يوجب الحكم باستحبابه [illegible] وسبب استحبابه
هذا الفصل [illegible] المتنازع فيه [illegible] الفعل حتى [illegible]
الاخبار [illegible] الثواب [illegible] فيكون الفعل الذي [illegible] الثواب [illegible] فيكون [illegible]

فافتى المجتهد باستحبابه مطلقا اشكل والموضح ان الدليل اما يدل على استحباب ما ورد مطلقا فهو مستحب لكل احد او يدل على استحبابه لطائفة خاصة او في صورة مخصوصة فيجب الاقتصار في الحكم عليه واذا ورد حديث ضعيف على استحبابه لجمع
وان كان مطلق الاثار من جهة عدم حجية لا يصلح لاثباته الا بعد ما دلت هذه الاخبار وهي مخصوصة بمن بلغه الخبر
الضعيف فيكون مستحبا لمن بلغه فقط واما حكم الفقيه باستحبابه لمقلديه وافتائه بحكم استحبابه فلا وجه له ظاهرا نعم
لو ان يروي ذلك الحديث ثم يفتي بانهم لو عملوا بمقتضاه لكان الاجر لهم الا ان هذا مقتضى الدليل الاول واما على
الثاني فيجوز حكم الفقيه بالاستحباب مطلقا فيما يجري فيه ذلك الدليل **الثانيه** دلالة هذه الاحاديث على جواز
اثبات الاستحباب او الكراهة ببلوغ الثواب من الراوي حلو بطريق الكتابة ظاهرة وكذا باشتهار الثواب بين
الفقهاء او نقل فقيه له واما الاشكال فيجوز الحكم بالاستحباب باشتهاره بين الفقهاء او فتوى فقيه به منشاؤه
بلوغ الثواب فان كان المتبادر من البلوغ هو الرواية دون الفتوى لانه الشايع في الباب فالجواز
الظهر نعم ان اشتهر الوجوب او افتى به فقيه ولم يحتمل الحرمة او اشتهر الحرمة او افتى بها جاز الحكم بالاستحباب او
الكراهة بمقتضى الدليل الثاني بلا اشكال **الثالثه** صرح بعضهم منهم والدي العلامة قدس سره في الاربعين بجواز الاعتماد
على الروايات الضعيفة في القصص والمواعظ استنادا الى هذه الاحاديث اقول المراد بالاعتماد على الضعاف في القصص اما روايتها
سنة او مرسلة او الحكم بمضامينها فان كان الاول فلا شك في جوازه والاجماع متحقق ولكنه ليس من التسامح
في ادلة السنن او حسب من سمع شيئا من الثواب لعدم دلالة الدليل عليه بل لعدم دليل على حرمة رواية الضعاف
وان كان الثاني فهو مما لا مدخلية لحديث المذكور ولا التسامح في ادلة السنن في جوازه وعدمه نعم يمكن ان يقال
يجب تحصيل علم الخبر بما يخبر عنه او بلوغ الخبر اليه بطريق ثابت لا يبعد الحكم بعدم جوازه والا يجوز بالاصل واما المواعظ
فهي المتضمنة على الاوامر والنواهي والقصص والروايات المخبرة عن عواقب الافعال ولا مدخلية للتسامح في السنن
في غير ما كان منها من الاولين **الرابع** لو ورد خبر ضعيف في استحباب شيء ومثله في عدمه او ورد خبر ضعيف
باستحباب مطلق او عام ومثله في عدم استحباب بعض افراده فهل يتساقطان في الاول وهل يقيد المطلق او يخص العام
ام لا الظاهر العدم لان العلة المثابة هو جواز العمل بالضعيف في اثبات الاستحباب والكراهة لا في غيرهما **الخامس** قد مر
في المباحث السالفة ان الكراهة في العبادات بمعنى اقلية الثواب المرجحية الاضافية وعلى هذا فربما يتوهم عدم دلالة
تلك الاخبار على جواز اثبات الكراهة في العبادات بالاخبار الضعيفة حيث انها انما تدل على ثواب الترك وهو منتف بان اقلية الثواب
او المرجوحية الاضافية لشيء تستلزم اكثرية ثواب الغير او رجحانه المستلزم للثواب ايضا فيصدق بلوغ ثواب
الثابت على الغير فيعمل بثبوت اقلية ثواب هذا الفعل او مرجوحيته **منهاج** اختلف القائلون باشتراط
العدالة فيما يثبت به ويعلم والكلام اما في حكم بعدل الشاهد او المخبر على الثاني اما في بعد المخبر مطلقا او الراوي
اي المخبر بهذه الاخبار التي هي احد الادلة اما الاول فان الكلام فيه ليس من وظيفة علم الاصول بل الكلام هنا في
الثالث خاصة ثم العدالة تعرف تارة بالاختبار والصحبة المتاكدة بحيث يطلع الاطلاع على السريرة واخرى بالتواتر
والاشتهار او الاخبار المفيد للعلم بل قد يعرف بخبر العراين المتكثرة تارة بالتزكية ومعرفتها اقوى او ارباب الفقه هنا

وعلماؤها

١٦٠

وما ضاهاه بالاعتبار غير ممكن وكذا بالثاني الا في قليل من المشايخ فالطريق الذي تعرف به عدالة الاكثر يحصر في الاخير
والاختلاف في امكان معرفة العدالة به وانما النزاع في انه هل يكفي في ثبوتها به صدورها من المزكي الواحد ام لا بد فيه من التعدد
ولا بد في الامر من تقديم مقدمة هي الاولى قال والدي العلامة في التجريد الشهادة والرواية يشتركان في الاخبار عن القطع
ويفترقان بخصوص المتعلق وعمومه وقد تقدم الشهيد في ذلك فقال في قواعد الشهادة والرواية يشتركان في الجزم وتفترقان
في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيامة
وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد لكذا بكذا انتهى ويستفاد من كلامه فرق اخر بينهما ايضا وهو انه يشترط
في الشهادة ان يكون المخبر عنه حكما للمخلوق وما كان حكما للخالق فهو الرواية اعتبارا اما الفرق الاول فقد يظهر من بعضهم ان المراد
منه خصوصية نفس المخبر عنه وعمومه وحينئذ فيرد عليه مثل الاخبار عن ذاته وصفاته وقصص الانبياء والامم والنصوص عليهم
وامثالها حيث ان المخبر عنه فيها خاص مع كونها رواية والاظهر ان المراد ان فائدة المخبر عنه او ضرره ان كان لمعين او عليه او حكم
على معين فهو الشهادة وان لم يكن كذلك سواء كان لغير معين او لم يترتب عليه شيء فهو الرواية ويشهد بان المراد ذلك تمثيله
لا شفعة فيما لا يقسم انه شامل لجميع الخلق الى يوم القيامة فان المخبر عنه ليس جميع الخلق بل ما فيه المخبر عنه كان امرا عاما لا يختص
فلا ينافي ذلك الا انه قوله لا يختص بمعين بيان لعموم المخبر عنه اي يكون نفعا او ضررا عاما على هذا فلا يرد ما ذكر لان المخبر عنه
فيه وان كان خاصا الا ان المقصود والفائدة لا يختص بمعين من وجوب الاعتقاد والعلم والعبرة ويظهر ايضا مما ذكره
من تعدد المتعلق واختلافه عموما وخصوصا في بعض الامثلة كالاخبار عن رؤية الهلال وافراد الصيام وتعقيب الصلاة
باوقاتها الخصوصية وتحويل الوقت وعدد ركعاتها والقبلة ورواية طهارة شيء معين او نجاسته عن الشارع وتعميم
المعلوم وقسمة القاسم وامثالها لكن يرد على مثل ذلك الشيء ايضا مثل من طرح في الموضع الفلاني او ما انك في
الجبل الفلاني او رأيت في المنام انك كنت عالما كذا وفقير منك في بلدك الشيء الفلاني فان شيئا منها ليس شهادة مع
التعلق بالمعين ولو ابدل التعميم ببعض التكلفات لا ينفع بابه كل شهادة ويمكن ان يقال مراده عموم نفس المخبر عنه
ولكن اراد في التفرقة ان عموما ما يوجد في الرواية دون الشهادة لا انه في الرواية دائما كونهما او يلتزم ان هذه شهادة
دائما الخصوصية وهكذا كما يكون المراد بيان احد المميزات لا الجميع ويصح ان يراد من المخبر عنه اعم من الصريحي والالتزامي
المقصود ايضا او مطلقا حتى يصح ما ذكروه من الامثلة المتفقة لتعدد المتعلق واما الفرق الثاني فليس المراد ان كل ما كان اخبارا
عن حكم المخلوق فهو شهادة ولا ان كلما يكون رواية فهو حكم للخالق لما مر بل المراد ان الشهادة لا يكون الاخبار عن حكم المخلوق
والاخبار عن حكم الخالق لا يكون الا رواية فهذا ايضا يكون مميزا في الجملة وهذه التفرقة ايضا حسنة يشهد بها الاستقراء والا
بان الشهادة لا يكون في حق الله كالشهادة على شرب الخمر ولان المخبر عنه هو شرب الخمر وهو ليس حكما للخالق وان ترتب عليه حكم
لو صدق الفرقان على ما ذكرنا او ان كانا صحيحين ولكنهما لا يميزان من جميع الوجوه فلو قيل بشرط في الشهادة زيادة
عليهما ان يكون الغرض من الاخبار اثبات حق الغير على معين ثم الفرق هنا ثم ان ما ذكروه من اشتراط الجزم في الروايه
محل النظر لان المراد ان كان تصريح المخبر بالقطع بحيث يقول ظننت كذا وما لم يصرح فيه بشيء من العلم والظن وان كان
سواء صرح به او لا فهو المخبر له ان المخبر قاطع بحيث مثل قول الصدوق والشيخ قال رسول الله صلى الله عليه وآله كذا وقول المحدث
كان آدم كذا ونوح كذا وفعل ابراهيم كذا الثانية ان هذه التفرقة على ما صرحوا به هو معنى ما يكفي فيه الواحد كما يجب

وهذا انما يصح لو ثبت في الواحد كل خبر من الشهادة ووجوب التعدد في كل شهادة او ثبت ان الاصل فيهما العلم بثبت
شيء منهما انه يكفي الواحد في بعض الابواب بدليل ويجب التعدد في مواضع خاصة من الشهادات وبعض الاصحاب قد اعتبر الواحد
في بعض الموارد من الشهادات بل اعتبر المرة الواحدة ايضا في البعض وقد يستدل على اصالة التعدد في الشهادة بالاستقراء وبان
الاصل عدم وجوب قبول الواحد الا ما خرج بدليل ويرد على الاول منع الاستقراء العلمي وعدم حجية الظني منه مع انه لو ثبت ثبت التعدد
الذي لا اكثر منه اجماعا وسيظهر الايراد على الثاني مضافا الى انه يجري في الخبر ايضا وليس مختصا بالشهادة وعلى ما يستدل بكفاية
الواحد في الخبر وجوب حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق واية النبأ ويرد على الاول عدم ثبوت ما ادعوه ودعوى
ثبوته بالاستقراء ممنوعة والاجماع عليه غير [illegible] والعمومات التي يستدل بها عليه لا تخلو عن كلام ولو سلمت دلالتها فمعارضة
بعمومات النهي عن اتباع الظن وليس تخصيص الثانية بغير الاولى اولى من العكس او تخصيص الاولى بغير المقيد او مع العقود المفيد
للعلم [illegible] مع انه [illegible] الرجال واما جعل الاولى معارضة مع اصالة
فيما ثبت تكليفا وطلب الظن [illegible] مع [illegible] طلب قوة الظن [illegible] مع ان الاصل الا [illegible]
[illegible] واما [illegible] قوة الظن [illegible] ان اتباع الظن [illegible] الا دليل عليه [illegible]
العامة وعلى الثاني [illegible] دلالة الاية على قبول خبر العادل [illegible] وهو ان منطوق الاية انه ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا اي فاطلبوا البيان اي العلم بحقيقة الحال ولا تعملوا بخبره ومفهومها ان جاءكم عادل بنبأ فلا [illegible] او لا تطلبوا
البيان الذي هو الظهور والعلم وذلك اعم من القبول [illegible] فان العادل الواحد اذا اشهد بشيء [illegible]
لم يرد شهادته ولم يطلب الظهور العلمي والحاصل ان حجية خبر الواحد احد الامرين [illegible] واسطة بين الرد والقبول المطلقين
فلا يلزم من كون خبر العادل اقوى من خبر الفاسق [illegible] الدليلان لا يثبتان الحكم في الشهادة ايضا فلا يثبتان ما اراده والوجه
النوعية وما ذكرنا ظهر عدم [illegible] كثير [illegible] بيان هذه النفرقة [illegible] هو ما اقتضاء الادلة في خصوصيات الموارد
اذا عرفت هاتين المقدمتين فاعلم انه ذهب الاكثر كما في المنتقى والتجريد الى الاول وهو مختار العلامة وشيخنا البهائي
ونقله المحقق وصاحب المعالم ووالد العلامة الى الثاني وحكاه في المنتقى عن جماعة من الاصوليين [illegible]
فيعتبر عدم الاكتفاء [illegible] بتزكية الواحد في الشاهد [illegible] ان [illegible] في الراوي ومن يكتفي به في الراوي لا يكتفي
به في الشاهد واما الفرق بين تزكيتهما فلا وجه له الا ان عدالة الراوي ان ثبت بالواحد [illegible] تقبل شهادته ايضا ولا
تقبل في الرواية لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر [illegible]
بالعرض [illegible] ان ثبوت العدالة في الشهادة شرط [illegible] دون الرواية [illegible] بالتزكية لا يحصل سوى الظن
فيكفي العرض [illegible] الظنون فالتعدد في الشهادة شرط لقبول شهادة العدلين لا لثبوت عدالتهما
للتعدد بوجوه منها ان العدالة شرط في قبول الخبر بالرواية والشهادة على ما مر ومقتضى الاشتراط حصول العلم بالشرط ما لم يعلم
لا يعلم وجود المشروط فلا يكفي غير العلم خرج الظن الحاصل بتزكية العدلين بالاجماع فيبقى الباقي واجيب عنه تارة بمنع اعتبار
العلم فيها لان كل ما يعلم طريقه المعروف لا يفيد الا الظن [illegible] بالعادل [illegible] مطلق طلب العادل
ومن ظن عدالته باحد الوجوه المذكورة يصح اطلاق العادل عليه [illegible] مقتضى الدليل وان كان اعتبار العلم لان
الشرط العلم او ما يلحق به فيكفي كل ظن في [illegible] على الاطلاق المراد [illegible] كان [illegible] ذلك مقتضى الاشتراط

بل المراد ان [illegible] شهادة [illegible] على كون [illegible] دون [illegible] 44

فاسد لما عرفت وكون جميع طرقها ظنية لا يوجب عدم اقتضاء الاشتراط للعلم وان كان المراد ان العلم وان كان مقتضى
الاشتراط الا انه لكون جميع الطرق ظنية اوجب عدم اعتباره فعليه انه يوجب اعتبار الظن في الجملة وهو ما يحقق
الكفاية بالظن حتى الحاصل من تزكية الواحد فلا مع انه لكون جميع الطرق ظنية انما هو في العقود بكون العدالة
ملكة واما على العقود بحسن الظاهر فلا واما ما ذكره من ان العادل النفس الامري منطبق عليه العادل ففيه
ان العدالة وصف حقيقي والعادل الحقيقي من كان متصفا به في الحقيقة لا من يصح الاطلاق عليه بل يصح
الاطلاق الاعلى من كان له هذه الصفة في الواقع بالقطع او بالظن المعتبر شرعا وهو ايضا عادل شرعي للواقع
وما يرى من اطلاق العادل على المظنون يختص بظن ثبت اعتباره ايضا وعلى الثاني مضافا الى ما يرد على دليل
الاستدلال كما ياتي في موضعه انه لا يثبت الكفاية بظن ما الا بظن مع ان المحتمل بعد عدم امكان الشرط اما انتفاء المشروط
او الاشتراط او قيام غيره مقامه كالظن هنا والحكم باحد الثلاثة يتوقف ابطال الاخرين لا وجه له نعم يرد على هذا الدليل
انه سياتي في اخر المنهاج ان من القائلين باشتراط العدالة من يقول بان الاصل فيه حصول الظن من الخبر على انها
وهو كما يحصل من خبر المعلوم عدالته يحصل من المظنون ايضا ولا نمنع كفاية الظن بالعدالة وهو يحصل من تزكية
الواحد ايضا ومنها ان التعديل شهادة وكل شهادة يجب فيها التعدد وفيه منع كونه شهادة اولا ومنع
لزوم التعدد في كل شهادة ثانيا كما يظهر وجههما مما مر في المقدمتين وقرر شيخنا البهائي هذا الدليل هكذا قال
كل خبر شهادة فلا يكفي الواحد وانجاء عنه بعضهم بالمنع بل اكثرها غيرها ولم اعثر في كلام القوم على الاستدلال بهذا النحو
ولا على كلام احد يقول بكون كل خبر شهادة ومنها ان التعديل من شروط الحكم والاستقراء يعطي عدم كفاية الواحد في شرائطه
كما في البينة والمترجم وغيرهما وفيه مضافا الى منع اعطاء الاستقراء لذلك ثم حجية هذا الاستقراء انه ان اريد
انه من شرائط حكم القاضي فليس كذلك وان اريد انه من شرائط استنباط الحكم الشرعي ففيه ان الاعم من شرائطه
ما شرط فيه التعدد كيف واعظمها الرواية ويكفي فيها الواحد وفيه ان القائلين بكفاية الواحد ايضا يجعل منها
ان التزكية خبر وكل خبر يكفي فيه الواحد وفيه منع كفاية الواحد في كل خبر كما مر ومنها انها شرط لقبول الرواية
والشرط فرع للمشروط ويكفي في الاصل بالواحد فلا يزيد عليه الفرع على اصله وهو بعينه ما اجيب
عنه تارة بانه شرط الاصل ثلاثة اخبار واحد للرواية واثنان للتعديل وفي الفرع اثنان فاين الزيادة واخرى
بان الشرط هو العدالة نعم التعديل نوع من احد الطرق في معرفة الشرط ويرد على الاول ان المراد بالاصل الذي هو الرواية
المخصوصة وبالفرع تعديل راويها بل مطلق تعديل الراوي فرع بالنسبة الى مطلق الرواية ولا شك ان الاول
ان كان ممن يثبت عدالته بالاخبار يقبل روايته واما التعديل فلا يقبل تعديل عدل واحد ولو ثبت عدالة
بالاخبار بل لا بد من ضم عدل اخر فيثبت الزيادة وايضا يقبل رواية عدل ان كان عدلا ان لم يعلم الثاني ولولا ان
في قبول الرواية وان كان هو العدالة لكن الشرط في ثبوت العدالة هو التعديل والشرط شرط بل هو ادون
من الشرط فالقول بعدم لزوم الزيادة فيه لا وجه ثانيا ان كون العدالة شرطا ينافي كون التعديل ايضا شرطا
وثالثا ان كون العدالة شرطا يكفي للمستدل اذ له ان يقول كما يكفي في ثبوت الرواية الواحد يكفي في ثبوت العدالة
ايضا حتى لا يزيد الشرط على المشروط فالصواب ان يجاب بمنع امتناع الزيادة بل هي موجودة في الاحكام الشرعية كما في

ولا يقبل تزكية عدد زكاه عدالة

فاسد

الوصية و دبغ ميراث المستهل والظاهر ان التمسك بامثال ذلك الدليل بناسب طريقة اهل القياس فيهم استدلوا به
وشبعهم غيرهم من غير تفطن كما استغربه صاحب المنتقى بل نقل عن بعض العامة التصريح بان ذلك مقتضى القياس ودعوى
انه قياس اولوية كما قاله بعض المتاخرين من اصحابنا ممنوعة لمنع الاولوية بل لا يبعد دعوى العكس حيث انه
ليس في الاصل سبب الشهادة ويبعد فيه الخطاء لكونه مستندا الى الحس بخلاف الفرع واما ما قيل من ان المتبادر
من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره الا لاجل الشروط كما هو شان المقدمات ممنوع بان ذلك لو سلم فانما هو
من جهة القصد والمطلوبية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط صحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره لا يتوقف عليها
بوجه وسيما اية النبأ وقد مر ما فيها وقد يجاب عنها ايضا بان دلالتها بالمفهوم فيعارضه المنطوق فانه لا
واسطة بين مجهول الفسق والعدالة في الواقع والاصل الفسق فيكون المنطوق انه اذا جاءكم غير معلوم العدالة وكذا
معنى المفهوم اذا جاءكم معلوم العدالة بخبر فلا تبينوا ومقتضاه قبول خبر عادل صدق عليه ومقتضى ذلك تبيين عدالته
ذلك الغير وقبول خبره وهو مناقض لما اقتضاه المنطوق وفيه انه انما يتم على اصالة الفسق وقد عرفت عدمها و
ان الجمع بين الحكم يعمم قبول الواحد في التزكية وقبوله في اثبات الاحكام الشرعية كالقتل واخذ الاموال مستبعد جدا
لا يعرف مناسبته شرعا وفيه انه كيف يستبعد ذلك مع ان العدل الذي يثبت بخبره الاحكام الجليلة كالقتل واخذ الاموال
لو شهد لمن يدعي فلسا بعينه على عمرو لم يثبت شهادته وحدها ولا شك ان عدالة الراوي اقوى حكما من مثل
الدعوى ومن عدالة الشاهد بها فان لم يبعد عدم القبول هنا مع ضعف الحكم هناك فكيف يبعد هنا مع
قوته على انه لعدم الاكتفاء بالواحد في تعديل الراوي مناسبة واضحة للحكم بقبول خبره لاجابة قوة الظن من خبره فلو
صرف الاستبعاد الى الاكتفاء بالواحد فيه لكان اوفق بالعقول ومنها ان العلم بعدالة الراوي متعذر غالبا فلا
يناط التكليف فيها بالعلم بل بالظن ولا شك في حصوله من تعديل الواحد واجيب عنه بمنع كون تزكية الواحد بمجردها
مفيدة للظن سلمنا لكن العمل بالظن مشروط بانتفاء ما هو اقوى منه اقوى وايضا لا يلزم من عدم اناطة التكليف
بالعلم اناطته بمطلق الظن بل يمكن ان يكون مما اجمع على كفايته فقيل في تقرير هذا الدليل انه اذا انسد سبيل العلم بالحكم
سلمنا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات الحقوق فالمدار فيها على العلم
او البينة او اليمين فلم يجز المقاصة فيها على العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب باباحة اللحم ومثل اهل الخبرة بالقيمة
والارش ونحو ذلك مثل الفتوى يكفي فيها الواحد فلا وجه للحكم بوجوب الاثنين في تعيين ان الاحكام المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع انما تعلقت بما هو في نفس الامر موضوع فان حصل للمكلف العلم به فهو
والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فليس من باب الرواية والشهادة فافهم
الا ان نقول ان الاحكام ايضا مثل الحقوق في ان المدار فيها على العلم او الخبر الذي يرجع الى بعد الانسداد الى الظن
وكون اخبار الطبيب واهل الخبرة مثل الفتوى ثم بالقياس نظرا الى الوجه في عدم كفاية الواحد فيه بعد علم الدليل
فيه منع الوجوب عليه ظاهرا مع انه لو كان من قبيل الفتوى لكان وجوب قبول الواحد فيه مما لا كلام كما يأتي تحقيقه فان حصل
العلم به والا فيرجع الى الظن بالاجماع فيثبت الحكم فانه لو قال الشارع اثبات الحكم المعلوم تحريمه عند العلم بالحكم
فانه محال فيجب عليه انما التكليف بتحصيل العلم فيها واما لو قلنا بان الاحكام المتعلقة عليها منوطة

بالعلم

بالعلم و بدونه لا يتحقق الحكم فلا يلزم تحريم وقيل بكفاية الواحد بان المراد في زمان شابين تزكية الشيخ والعلامة
وامثالهما وهو ينقلونه عن غيرهم ومع اتفاق اثنين منهم انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد في التزكية
اشتراط العدد وهو غير معلوم فالقول باشتراط التعدد انما يتم لو كان المزكي يخبر عن العدالة
معلوم مع القول بان العالم بالخلاف والوفاق انا اطلعنا مما يخفى الكل جار فيما لا يخفى فيه ايضا
بما ذكرناه ظهر ضعف ادلة الطرفين مع العلم ان احدا ممن تكلم في هذه المسألة لم يتامل فيها حق التامل وقال
ما قال تقليدا لبعض من قال المحقق ان العامل بالرواية ان كان ممن لا يعتقد باشتراط العدالة او الوثاقة
في حجيتها فهذا البحث ساقط عنه وان كان ممن يعتقد باشتراطها فاما يكون عمله بالاخبار من افادتها
الظن ولاجلها او لا فالاول اما يقول باشتراط العدالة لاجل ان الظن من الخبر لا يحصل بدونها تقريبا
كما قيل او لاجل دليل اخر ونفهم انه على هذا القول لا معنى لاشتراط العدالة الا من جهة البينة على ان خبر الفاسق
لا يفيد الظن فانا نقول ان القائل بحجية الظن لا يمكن اسكان دلالة دليل على عدم حجية بعض الظنون فيمكن
ان يدل دليل على عدم اعتبار ظن خبر الفاسق وحده فان قال انه لاجل تحصيل الظن فاما يقول بان حصول الظن
من الخبر يتوقف على العلم بعدالة الراوي ويكفي الظن فان كان الاول يلزمه عدم الاكتفاء بالواحد بل
بالاثنين ايضا اذا لم يحصل بقولهما العلم وان كان الثاني فان المناط ظن العدالة وهو قد يحصل بتزكية الواحد
وقد لا يحصل بالاثنين وان قال انه لاجل دليل اخر فحاله حال الثاني ممن يقول باشتراط العدالة وليس
عمله بالاخبار لاجل افادتها الظن والحكم له عدم كفاية الواحد لعدم دليل عليها كما عرفت بل عدم كفاية
التعدد ايضا لجواز ان يكون التعديل من قبيل الفتوى وهي ما يبتني على الظن الحاصل من الادلة التي يعتبر
في المسألة بعد الفحص عنها وعن معارضها وعن فهمها ونحو كل ما يتعلق بها بل كونه منها اشبه اذ المزكون
لم يلاقوا الا نادرا من الرواة ولم يكن حال الجميع معلوما بالاشتهار ونحوه بل بالفحص عن احوالهم والجمع
والتعارض الواقع فيهم ولحظ القرائن واثبتوا ما اقتضته اراؤهم وعلى هذا فلا يكون تعدد اسامي المجتهد
في الاحكام يمكن ان لا يكونوا مجتهدين في علم الرجال فيجوز لهم التقليد اذ لو كان لك لما كان وجه في فحصهم عن
التعديل والعن الترجيح بين الجرح والتعديل واشباه ذلك بل فيحكون عليهم بتقليد احد المجتهدين في علم الرجال
او اعلمهم بتخييرهم مع ان المجتهد في الاحكام قادر على ترجيح تعديل الرجال وجرحهم فله ان يعتمد على المزكون
الذين كتبهم بينهم واقربيتهم لا يعرف ذلك في بيته بعض المجتهدين في الاحكام الى زمان المعصوم هذا مع انه لو
من قبيل الفتوى ففي تقليد الميت فيه كلام وجوازه يحتاج الى الدليل ثم لو سلمنا عدم كونه من الفتوى
فكفاية الاثنين في كل شهادة ممنوعة وليس عليها دليل ولا يتوهم انعقاد الاجماع على كفايتهما انه لم
يذكره الا طائفة من المتاخرين واما القدماء فلا نعلم منهم الاكتفاء بالاثنين بل الظاهر انهم كانوا يستعملون
مجتهدين في الجرح والتعديل ولا نعلمون منها بمجرد الشهادة والاكتفاء بهما في تعديل الشهود في الحقوق
مع تغيير هذا والقياس باطل هذا مع انه لو كان من باب الشهادة لما امكن العمل بتلك التعديلات المنتشرة في كتب الرجال
لان الشهادة الثالثة لا يقبل في شهادة الفرع ولا يكفي التعديل كذلك ولان الحكم يحفظ الشاهد وكذا غيره

وان تعدد عنوان المجتهد بينهم

عنى جابر وان امن المدكور فضلا عما نقل عن خطه من ساعد و توثيق الكتب من المشهور صعيف منهم اذ الاصل
تذكرهم لجميع ما ذكروه فيها لو كانوا احياء وحيث لا نعلم ان الظاهر انه لا يبقى الاجتهاد في علم الرجال على العهد
باشتراط العدالة ونحوها ان كان في حجية هذا الاجتهاد ايضا كلام واختصار المناص عنه ثم لجواز الفعل بعدم
اشتراط العدالة بعد ثبوته على حجية قول من لم يكن مجتهدا فتح فلا يسع لجواز في كفاية
الواحد او اشتراط التعدد كما لا يخفى في سائر المقلدين **فوايد الاول** يقبل قول كثير عند الامامي العدل واما
او تعدد اهل العدول بعدم توقف العدالة على الايمان **الثانية** لا توقف بين الجرح والتعديل في جميع ما ذكر
ونقل عن شيخنا البهائي العوفي اذا اصله رحمه الاماني فلم يقبل الاحد وكان الوجه فيه ان الايمان غير الامامي حجة
فلعله جعل طريقه وعليه ان الاطلاق في الجرح والتعديل ان كان ينصرف الى ما هو مقبول عند الكل فلا يبعد ما
جرحه على ذلك ايضا الا في الكلام في العدالة ايضا **الثالثة** اذا وجد في كتاب تعديل او جرح فهل يقبل
مطلقا او ينبغي على كفاية الواحد الكلام من المتقي الثاني والاظهر هو الاول لانه حينئذ ثبت حجيته ولا يشترط التعدد في نقل
الامام وجرحه **الثالثة** اختلفوا في كفاية الاطلاق في الجرح والتعديل من دون ذكر السبب على اقوال اولها
كفايته في الثاني دون الاول اليه ذهب ابن طاب ثراه في المبادي وهو منقول عن الشافعي ورابعها عكسه ثانيها
مطلقا وهو المحكي عن الوارع كفايته ان صدر من العالم بالاسباب وغيره وسادسها الكفاية لو علم الاتفاق
مذهب المزكي والمعدل في الاسباب والا فلا وهو مختار الشيخ صاحب و الشهيد الثاني وسابعها الكفاية
بينة من الثقة العالم بالخلاف في الاسباب اعلم الاتفاق او كان في مقام الشهادة على حسب العمل بقوله اشتراطه
والدي العلامة طاب ثراه في الكتب الثلاثة والحق هو السادس اما الكفاية مع علم الاتفاق فظاهر واما عدمها
بدونه فلجواز المخالفة والا يبتنا على مذهبه فلا تحقيق ما هو الراجح عند المعدل احتج الاول وهو القاضي
ابو بكر بان الشاهد على الجرح والتعديل ان لم يكن بصيرا باسبابهما لم يصلح للتزكية وان كان لم يكن
عادلا وهو خلاف المفروض وان كان بصيرا فلا حاجة الى ذكر السبب وجوابه انه ان اريد البصيرة بالاسباب كما
هو ظاهره فمختار الثاني ولعل ما يعلم سببا لم يكن سببا عند المعتبر ولم يعلم المعتبر بالخلاف وان اريد البصيرة
بالخلاف فمختار الاول اولا ويمنع عدم صلاحيته للتزكية والثاني ثانيا فلعله بنى على اعتقاده في مجانبة التدليس
لو سلم فانما هو اذا اعلم عمل غير مقلديه بقصد انه لا مطلقا كما هو المطلوب وكذا ان اريد البصيرة بهما قبل الكلام
في تزكية ارباب الرجال ولا نتصور في حقهم عدم العلم بالاسباب والخلاف او عمل غير مقلديهم فيجب فيه الاكتفاء
بالاطلاق قلنا الاكتفاء من هذه المسألة مطلقة بل صرح البعض على التعميم لو سلم انه على التخصيص بهم الا يفيد
كما يا في حجة الثاني وجوابها ظاهر مما مر وباقي ما ذكره الثالث وجهان احدهما انه لو اكتفى في الجرح بالاطلاق
لادى الى التقليد للاختلاف في اسبابه بما لم يكن السبب جرحا عند المعتبر فان قلت الاختلاف في اسباب
الجرح اختلاف في اسباب العدالة ايضا قلنا اطلاق الجارح يقتضي عدم بلوغ ما هو فسق في الجرح في اسباب
مختلف فيها واطلاق المعدل يقتضي ان لا يعلم الفسق اصلا بخلاف مذهب وقد جمع ذلك بان العدالة ترتفع
بالجرح والتعديل يرفع الاحتمال التي في النفي بجميع الحاسد الجلي وفيه انه بعيد السلب الكلي على مذهبه

١٦٣

الا بعلم والتوجيه بالبناء على اصالة العدالة قد عرفت ما لا يخفى وثانيهما ان العدالة تتحقق الحلي او شرايط
تتعذر ضبطها والجرح يكفي فيه انتفاء جزء او شرط وفيه انه ان اريد تعذر الاطلاع على اجزاء العدالة وشرايطها
فينبغي ان لا يسمع التعديل اصلا وان اريد تعذر ذكرها ففيه انه لا يلزم ذكرها بتفاصيلها بل يكفي ما دل
عليها لما نبه انه صاحب ملكة ودليل الرابع ايضا وجهان احدهما ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد
وليس مطلق التعديل كذلك لتنازع الناس فيها الى البناء على الظاهر وثانيهما ان العدالة تلتبس على الناس لكثرة
التصنع فيها وفيه ويرد على الاول ان الجرح ايضا مختلف فيه مع ان التنازع الى البناء على الجرح اغلب وعلى الثاني
انه كما ان الالتباس لكثرة التصنع من موانع قبول الاطلاق في التعديل كذلك الاختلاف في اسباب الجرح ايضا
من الموانع وحجة الخامس انه لو ابتنى احدهما بقول غير العالم بالاسباب كان نبنا مع الشك بخلاف العالم
واضح وان العلم بالاسباب مع غاية الاختلاف لا يوجب القطع احتج السابع بان الثقة الورع المطلع على شرايطه
العدالة واختلاف الناس فيها وفي اسبابها انا صنف كما يا من التصريح بالجرح لانه يكون هداية للعلماء ومن
احدهما من سببه لم يكن سببا عند كثير ممن يرجع الى كتابه واكتفى بالاطلاق كان مدلسا واحتمال البناء على مذهبه
مردود بانه انما يجوز في مقام الاجتهاد لمن يستفتيه ويقلده لا لجمع غفير من المجتهدين المختلفين فيما يتحقق
به التعديل والجرح كما هو شان علماء الرجال فيجب ان يكون مرادهم من العدالة عند الاطلاق ما هو مسلم الكل
قبل العالم بالخلاف يجوز عند كثير من اللاحقين في العدالة بالمعنى الاخص فانا فنقض عن الاعلى يلزم الثقة
ليس من جهة اخرى حتى لنا يلزم ذلك لو كان بناؤهم في جرح الاخص على الاطلاق وليس كذلك بل لا يجرحون بالا
الا من هو مجروح عند الكل واما غيره فانما سكتوا فيه او يذكرونه بما علموا اتصافه به وسند ذلك تتبع
ما ذكروه من ان زيادة الاعلى وان كانت مستلزمة لتعميم نفع ولكنها نفعت نادرة اخرى وهو انه يكون
مذهب المعنى في العدالة هو الادنى فلا يعلمون اتصاف الراوي بها فلانا نرى الفقهاء وكثيرا ما يطلقون
في ذكر الفاظ خالفوا في معانيها في مقام التاليف لغير المقلدين ونعلم ان مرادهم ليس المعنى الاعلى كما نرى
يعقلون في تصحيح فلان مع انا نرى بعضهم وانهما وقع الخلاف في عدالته وفسقه او ليس لم الا عدل
واحد ولانهم ما ذكروه ان كل من يذكر الصحيح مطلقا في مقام التاليف يريد به ما كان جميع رواته عدولا
وقد احتمل ان التاليف بالاسناد الى الناس للمقلدين مع انه ليس كذلك بل بناؤهم على معتقداتهم فلا يلزم
ليس لانهم يذكرون اراءهم في معاني هذه الالفاظ في مواضعه ويتنصصون عليها وهي معلومة من الخارج
وعلى ذلك بناء الفقهاء في كتبهم الاستدلالية حينئذ يعرفون المسائل على الفتوى عند الاصولية بحسب ارائهم فيها
مسبوقا بزيادة تحقيق وتوضيح لذلك وبحث الاجماع المنقول وعلى هذا فيمكن ان يكون بناؤهم على
مقتضى ارائهم ولو نرى المتقدم ليس انما هو لعلم عدم بنائهم مذاهبهم في الجرح والتعديل واما مع احتماله
فلا وان لم يكن معلومة لنا الان مع انه في كتب تاليفهم كتب الرجال للكوفيين اصحابنا للعلماء وكلاما مذكورا
في مطاوي ذلك الكتاب هذا مع انه قد يجد من مذهب غير معروف في الاول كاصحاب ابن ابي العقيلة
تمم الحكم بما ذكرنا انما ظهر في زمان العلامة طاب ثراه **منهاج** اذا اجتمع الجارح والمعدل في شخص

فان لم يكونا مستقرا فبنى خلاف الكلام فيه وان تعارضا كما اذا اتحد الزمان فهو فاما يكون قول كل منهما مطلقا او يكون قول
الجارح مقيدا بسبب خاص وعلى الثاني اما ان يكون قول المعدل مقيدا للتعديل فقط من دون نفي ذلك السبب الخاص او معه
او بتخصيص قوله في نفي السبب المذكور والاخير وان لم يكن من باب تعارض الجارح والمعدل حقيقة ولكن حكمه هنا لما انهم
فهذه صور اربع فقيل بتقديم الجرح مطلقا وقيل بتقديم التعديل كذلك وفصل الشهيد الثاني فقال ان عين الجارح السبب
ونفاه المعدل بخصوصه مع الاطلاق او بدونه يرجع الى المرجح من الاكثرية والاورعية والاضبطية وغير ذلك
والا فيقدم الجرح وحاصله تقديم الجارح في الصورتين الاوليين والرجوع الى المرجح في الاخيرتين وذهب
فقيل بتقديم الجارح في الصور الثلث الاول وقال بالرجوع الى المرجح في الاخيرة وذهب السيد جمال الدين بن
طاوس وصاحب المعالم الى الرجوع الى المرجحات مطلقا ونسب الى جماعة من محققي اصحابنا ثم في صور الرجوع
الى المرجح ان اتفق من يتوقف على جميع الاحوال ونقل والد العلامة طاب ثراه في حاشية التجريد القول بالتوقف
مطلقا عن الشيخ احتج الاولون بان في الجرح زيادة اطلاع لم يطلع عليها المعدل وما نفاها وايضا غاية
قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول علمت ضعفه فلا تنافي بينهما متصادقان وبين تقديم
الجارح وفيهما انهما لا يجريان في الصورتين الاخيرتين استدل الثاني بانه لما كان الاصل هو الفسق
عكس حال الجارح على عدم ظهور عدالته عنده شرعا او يكون معنى قول المعدل ظهورها عنده
فيتصادقان وبين تقديم المعدل وفيه مضافا الى منع اصالة الفسق عدم جريانه في غير صورتي اطلاق
الجرح انه لم يجر عادتهم على جرح مجهول الحال والتبادر منه ايضا وجود معه الفسق وامعنا دليل الثالث
ان في الاوليين لا تعارض لانتفاء من القولين مع الاخر على ما مر فيجب بفعلهما وبين تقديم الجارح
بخلاف الاخيرتين فان قيل معنى قول المعدل انه ظهر لي حسن الظاهر او الملكة على الاختلاف فتقبل قبره
ان يحكم لظاهر من سلطه او اتصافه بالملكة وهو حكم يكون عادلا وتصديق الجارح حكم يكون غير عادل
فيتعارضان قلنا لا شك ان كلا من حسن الظاهر والملكة يجتمع مع الفسق الباطني فمعنى قول المعدل انه حسن
الظاهر او متصف بالملكة وما ظهر لي منه فسق باطني ومعنى قول الجارح انه ظهر لي فسقه فلا تعارض فان قيل
من القائلين بالملكة من يقول عينا فانها مع صدور المعصية مطلقا قلنا نعم ولكنه لا يعتقد بامتناع
صدورها مع تحقق الملكة وان قال بعض العامة وبناه على الاستحالة في عدم الصدور وهو لا ينافي
الصدور واقعا واما الرجوع الى المرجح في الاخيرتين فللتعارض ووجوب تقديم الراجح وفيه
منع وجوب التقديم بمعنى الحجة لعدم دليل عليه ولم يظهر الرابع دليل بل الدليل على نفيه واضح لا
مقصور التفرقة بين نفي السبب الجارح مع الاطلاق وغيره احتج الخامس بوجهين احدهما ان دليل
الجمع وترجيح الجارح مطلقا او في بعض الصور كان هو امكان الجمع والاولوية والدليل على اعتبار
مثل هذه الاولوية وغيره ان الدليل لم يكن يجري في ذلك الا عدم التعارض في بعض الصور وثانيهما
ان الذهاب الى الجمع في بعض الصور كان لتوهم عدم التعارض ولبس كذلك نعم التعارض في الصورتين
الاخيرتين من باب تعارض النصين وفي الاوليين من تعارض الظاهرين وفي الثانية من تعارض

من تعارض الظاهر مع

١٦٤

الظاهر مع النص ولا كلام في تقديم النص على النص والظاهر على الظاهر بسبب المرجح كما لا كلام في تقديم الظاهر على النص بسبب فيه
ان المراد بالظاهر ان كان قول المعدل لعله عادل حيث انه ظاهر في انه لم يرتكب الفسق الذي نسبه اليه الجارح
كما هو الظاهر من قوله وفيه ان معنى قوله عدل انه حسن الظاهر او متصف بالملكة الاستصحابية وهذا اللفظ نص
في احد المعنيين على سبيل الظاهر من شيء منهما انه لم يرتكب الفسق اذ لا منافاة واقعا والا ظاهر من شيء منهما
وبين ان يرتكب الفسق باطنا وان كان المراد به هو ظاهر الراوي حيث ان قول المعدل نص في احد
المعنيين والظاهر من حال من كان كذلك ظاهر انه لا يرتكب الفسق واقعا فيه ان الاثر ان هذا الظاهر يمكن تقديم
على النص بالجرح كيف مع ان المجتهد نفسه لو اختبر احدا وعرف عدالته ثم شهد عدل انه فاسق يجب عليه
القبول وعقول المعدل لا مع الاكثر مرجح كان من الاقوى من اختياره بنفسه وتحرير القول السابق كما اخترناه ومادة
مع امكان الجمع عما مر مقدم وظهر من جميع ما ذكر ان الحق هو التفصيل بتقديم الجارح في الاوليين والتوقف
في الاخريين فائدة ما مر من الخلاف في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وبالخبر قبل المعارض يجري
في قبول قول المعدل ايضا والحق عدم لزوم الفحص عن المعارض كما في نفس الخبر بل هنا اولى لا قلة
التعارض فيه الا على كون دليل عدم لزوم الفحص هو الاجماع لو قال الاكثر بلزوم الفحص ولا يخفى ان هذا الخلاف
انما هو في حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق المعدل والجرح كتعديل الشاهد
فليس ٢ في هذا الزمان مثل ذلك تكميل قد عرفت بعض شروط الراوي على القول باشتراطها وقت الاداء
لا التحمل بالاصل والاجماع فالمناط القبول عمن اختلف حاله فيها كمن خلط بعد استقامته كمحمد بن علي بن
رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير وغيرهم من الواقفية الذين خلطوا في زمن الكاظم ع والفطحية
الذين خلطوا في زمن الصادق ع ومحمد بن عبد الله الهاشمي المفضل والشلمغاني وابي الخطاب واحمد بن هلال
وابن ابي العزاقر او عكسه كالحسين بن بشار وعلي بن اسباط ومثلهما وقت الاداء ويعرف ذلك بالتاريخ
او القرينة وعلى منها رواية الاصحاب عنهم وتصريح الاجلاء بقبول روايته منهم حيث ان المعهود من
حالهم كمال الاجتناب عن ذوي المذاهب الفاسدة وعن تامل الحال ان يكون الرواية المعلومة مع جهة
غير الاستقامة وهذا هو الرخي فيقبل العصابة من بعض هؤلاء مطلقا اي من غير تخصيص وقت الاداء وان
لم يكن تاريخ ولا قرينة على الرواية الا فاعلم وقت الرواية دون التخليط والاستقامة فيبنى على اصالة
تاخر الحادث منهج نقل الحديث بالمعنى جائز وقال بعض العامة بمنعه ومالك والخرج
وابو بكر الرازي على المنع مطلقا والمراد نقله بسند واما بدونه فلا خلاف في جوازه بل عليه مدار الفتاوى
والمواعظ لنا الاصل والاجماع واتفاق ارباب المحاورات وخصوص المستفيضة من النصوص
الدالة على جوازه بشرط اداء المعاني وانه لا زيد في الالفاظ او نقص والاستدلال بحصول المقصود وبتقليم
على العجز وقايع احاديث متحدة بالفاظ مختلفة راجع الى بعض ما مر وبجواز الترجمة بالعجمية
اجماعا فبالعربية اولى وبنقل بعض الصحابة
ان النبي قال كذا او نحوه غير صحيح هنا ثم انه يشترط فيه كون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ ومعانيها وكذا

الترجمة مساوية للاصل في الافادة بل لا يحكي النقل بالمعنى بدون الاول وليس نقلا بالمعنى بدون الثاني وقد

وقد يشترط ثالث وهو تساويهما في الجلاء والخفاء والاولى الاكتفاء بالاول وقد يعلل بان الخطاب الشرعي قد يكون بالمحكم

وقد يكون بالمتشابه لحكم لا يحصل التعبد بها فلا يجوز تغييره ويرد بان المتشابه ان اريد به ما يعبر عنه بالمجمل فلا يصح [illegible]

تغييره والحمله على احد المعاني ليس نقلا حقيقة فقد لا يكون اللفظ متشابها ولكن حصل للسامع الحلول

سائر الاخبار والادلة بعد الاجتهاد فيمكن ان يكون للحكمة فيه الوصول بعد الاجتهاد فتغييره جائز ولكن يحكم

باشتراط التساوي يحرم ذلك الاحتمال مع اطلاق الاخبار واصالة عدم وجود حكمة في المتشابه لا يوجب عدم

~~المتشابه الجمع ممكنة كقيام المشترك بين معنيين او الكناية عن [illegible] اللفظ فقد يكون ظاهرا~~

وقد يكون نصا ولكل منهما احكام كما يجوز تخصيص العام بالمنفصل دون المنصوص على جميع الافراد ونحو

يجري في الظواهر ما لا يجري في النصوص من الاجتهاد فلو نقل العام بالنص كالعام بجميع افراده او بالعكس

لاختل الامر بل يوجب المدلس في الاعزاء ففي مثله يشترط التساوي والحاصل انه اذا كان التفاوت موجبا للتفاوت

في الاجتهاد فلا يجوز والا فلا احتج المانع بان فتح هذا الباب يفضي الى الاختلال بالمقصود لاختلاف العلماء

في معاني الالفاظ والتنبيه في الاستنباط فالنقل في كل مرة يوجب تغييرا ما حتى يتغير المقصود بالكلية وبانه قد

عرفت ان النزاع في النقل مع الاسناد مثل قال النبي ص كذا او قد تي بكذا او اخبر في بكذا ومعنى مثال هذه

الالفاظ الاسناد الى انه صدر مثل هذا اللفظ منه هكذا فنقله يوجب الكذب وبقوله للنبي ص نضر الله امرأ سمع

مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها واداؤها كما سمعها انما يكون مع ذكر لفظها حتى سمعه والجواب عن الاول

ان النقل انما هو ان يكون مقيدا لما افاده الاصل غير موجب للتغيير فلا اختلال في اللفظ ولا يجوز النقل الا مع العلم

كما يأتي في موضع الاختلاف في الترجيح بالاجتهاد ولا يجوز النقل الا مع التصريح بالاجتهاد فلا يضر

الاختلاف وعن الثاني بمنع اختصاص معاني هذه الالفاظ بصدوره باللفظ سلمنا ولكن التجوز جائز وترك

القرينة لا يستلزم الحرام اذا لم يعتمد عليه بحرام وعن الثالث انه لا دلالة له على وجوب التادية باللفظ

لصدق التادية كما سمعها بتادية المعنى كما هو غاية ما يفيد الاولوية

مسئلة فائدتان الاولى لا يدع النقل بالمعنى من العلم به فلا يجوز النقل بمعنى مظنون بالطريق الاجتهادي

ان ظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلديه خاصة ولان هذا القدر هو المسلم شرعيته نعم يجوز بالظن المتعارف في

المحاورات كما اجمع على اعتباره في الالفاظ الثانية هل الاصل في الاحاديث المروية كونها منقولة باللفظ

او بالمعنى الظاهر انه غير مقتضي لشيء منها الا من جهة خارجية كما انه اشتمال اللفظ حقيقة في صدوره باللفظ

منهاج راوي الحديث لا بد له من مستند يصح له نحو التحمل ومستند من يروي عن المعصوم السماع والفاظه

حدثني وسمعته واخبرني وامثالها واما نحو قال وامر ونهى ومن السنة كذا وعنه وكذا نقل فغير دال على السماع

وان تفاوتت قوة وضعفا في العمل بما يروى باحد هذه الالفاظ فالاولى من المراسيل مع غاية الاتحاد وسند غيره

وجهان الاول السماع من الشيخ ما يملي له من حفظه او كتابه وفضل اسماعه منفردا او منضما او سماعه والثاني

قراءة الراوي او غيره عليه مع تصديقه سواء كانت القرائة من الحفظ والكتاب وسواء كان النسخة بيد الشيخ

المقروء بحفظه

او في اصل

ومن عرف ان معناه في الاصل

كالتخصيص المنفصل ونحوه

١٦٥

او في اصل بعده او بيد ثقة غيره وسواء وقع السؤال او لا مع العلم بالصدق او القرينة والثالث الاجازة وهي اخبار

اجمالي بامور مضبوطة وهو ما يكفي لتعيين شيء مفصل او نوعه او بغير تعيين او لعدم تعيين كل والاولى اعلى

انواعها بل لا خلاف في جوازها وفي الثاني خلاف وفي الاخيرين اكثر منع فيها ومن اختلفها الشهيد حيث طلب شيخه

السيد تاج الدين الاجازة لولده ولاولاد الذين ادركوهم من حياته جميع من عيانه فاجازهم ذلك بخطه ومنه

يظهر صحة الاجازة لغير المميزين من الاطفال ولا يشترط الانفصال قيل وقد ابتغوا خطوط جماعة من فضلائنا بالاجازة

لابنائهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن طاوس لولده وشيخنا الشهيد استجاز

من اكثر مشايخه بالعراق لاولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادتهم وذكر الشيخ جمال الدين

احمد بن صالح الفهري ان السيد فخار الموسوي اجاز بولده مفدا الى الحج وفقني والدي بين يدي السيد فخطبت

منه انه قال يا ولدي اجزت لك ما يجوز لي روايته قال ثم علم فيما بعد حلاوة ما حصلت به ولا يصح الاجازة

لمجهول ولا له ولا عن ولا له ولا لمعدوم ولا الحمل وقيل يجوز له وللمعدوم مطلقا او معطوفا على الموجود والرابع المناولة

وهي ان يعطيه كتابا ويقول هذا سماعي او يحوه وهي اما مقرونة بالاجازة او مجردة عنها وفي صحة الرواية بالثاني خلاف

والاظهر الصحة لرواية احمد بن محمد الحلال الثقة المروية في الكافي والخامس الكتابة وهي ان يكتب الشيخ له حاضرا او غائبا

او بخطه ما سمعه بخط ثقة مع اذنه او بشرط مشاهدة الكتابة او معرفة الخط مع الامن والسادس الاعلام وهو ان يعلمه

ان هذا سماعي والمكاتبة الاولى مطلقا والبواقي ان عرف اذنه في الرواية والكل في العلو مترتبة والاولى

اعلاها وقد يزاد الوجادة وهي ان يجد بخط احاديث بخط راويها في كتابة المروي عنه ولم يسمعها منه

ولم يتصل اليه باحد الانحاء المتقدمة وهي يتبعها البيت بحجية بلا خلاف لبعضهم منهاج من السنة فعل

المعصوم وقد وقع الخلاف في حكمه والتاسي به وتحقيق المقام يتوقف على رسم مقدمات الاولى التاسي

هو ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله فيعتبر فيه ثلاثة شروط اتحاد صورة الفعل ووجهه وقد علم الاجل

انه فعل ومن اقتصر فيه على الاولين قصر الثانية اعلم ان القوم تكلموا في هذه المسئلة ولكن معظم كلامهم في موضع

الاول ان الجمهور في حصول الكلام بفعل النبي ص وكثير من اصحابنا وان عمموا فصدر المسئلة بفعل الحجة او

المعصوم ولكنهم في مقام الاستدلال استدلوا غالبا بما لا يجري الا في فعل النبي ص الثاني ان الكلام في فعل المعصوم

يمكن على وجهين احدهما انه اذا فعل فعلا هل يجب علينا فيه التاسي ويستحب او يباح وبالجملة يكون الكلام في حكم

التاسي وثانيهما انه هل يدل ذلك الفعل على حكم في حقنا سواء كان ذلك الحكم هو حكمه فعلا ايضا او لم يكن ام لا

وقد وقع الخلط في هذا المقام لكثير فتكلموا في المقاصد مخلوطا من غير تمييز احدهما عن الاخر وتمسكوا لكل منهما

بدليل الاخر الثالث انهم تكلموا في حكم فعل علم وجهه من الوجوب والندب والاباحة وفعل لم يعلم وجهه واطلقوا في

الثاني بين موجب له ومبيح وقائل بالندب ولا يتوقف ان ما لم يعلم وجهه قد يعلم في الجملة كما انه يعلم انه ليس

واجبا مثلا او راجحا ويتردد في غيره فان كان مرادهم بما لم يعلم وجهه ما لم يعلم اصلا فينبغي ما لم يعلم في الجملة

وان كان الاعم فلا يصح الحكم بالوجوب او الندب او الاباحة كلية وايضا عمموا الفعل الى العادة والعبادة وبينوا

حكمها وقد يعلم عدم كونه فعل عبادة ولكن يتردد في كونه من الاحكام الوضعية او لا واهملوا حكمه ايضا الرابع

انهم متى افعاله الى ما يكون من العادات وقد يعبر عنه بالطبيعيات او الجبليات وهي الافعال التي للخلود والروح
او الانسان بحيث جميعها كالاكل والشرب والنوم واليقظة والحركة والسكون وامثالها والحيز بها فلا حكم
ان حكم الاول لواضح وانه لا خلاف في انه مباح له ولامته قالوا ان ما يتردد في كونه من الجبلية او العادة حكمه كذا
وهذا غير منقح لان المراد بالجبليات اما ما لا ينفك عنه نوع الروح او الانسان اي مطلق الامور المذكورة من
غير تقييد بشيء فانها كهذا النوم وهذه اليقظة وكل هذا وهذا الطريق وبالجملة من غير ملاحظة افرادها
او المراد كل فرد من الافراد التي يتحقق هذه الامور في ضمنها فان كان الاول فلا معنى للتردد بين الجبلي والعبادة
وان كان الثاني فقولهم حكمه واضح وانه مباح له ولامته غير صحيح لان اكثر افرادها من المكروهات او المندوبات
بل جميع المحرمات والواجبات من افراد الحركة والسكون والاكل والشرب وغيرها الثالثة فنقول ان النزاع في افعاله عليه السلام
وهي احدهما في التاسي والثاني في حكمه في حقنا وههنا وجه اخر يمكن النزاع فيه وهو ان فعله الذي
لم يعلم وجهه هل يحكم بتعيين وجه له بالنسبة الينا كما صرح به الرازي والعضدي وبعض شراح المنهاج وكلام السيد
والشيخ في الذريعة والعدة وان اوهم كون النزاع في الاخير ايضا الا ان ما نقل بهما يدل على ان مرادهما الحكم با
لنسبة الينا نعم يظهر من العميدي في شرح التهذيب وقوع النزاع في الاخير ايضا وهو غير ثابت الرابع اعلم ان
فعل المعصوم عليه السلام اما يعلم انه طبيعي والمراد به المعنى الاول اي المطلق دون الافراد او يعلم انه ليس بطبيعي
واما المتردد بين الطبيعي بهذا المعنى وغيره فغير مقصود والثاني على قسمين لانه اما يعلم انه من الشرع
او لا والاول على اقسام لانه اما يعلم انه عبادة اي قصد فيه التقرب عليه السلام ويعلم انه ليس بعبادة بل هو
تشريع غير العبادة كفري الاوداج عند الذبح او التكلم بالايجاب والقبول عند النكاح وتسميته وضعيا
مصطلحا من قبيل الاسباب كما سمى او الاثار كما ان اراه فقتل شخصا بعد صدور فعله منه او يتردد
بين كونه عبادة او وضعيا كالاستقبال عند الذبح والثاني اي ما لم يعلم انه من الشرع اما يعلم انه ليس
بتشريع وتسميته اتفاقيا او يتردد بين التشريع والاتفاق فهو على اقسام لانه اما يتردد بين
الاتفاق والعبادة او بينه وبين الوضع او بين الثلثة فهذه ثمانية اقسام وينقسم سوى الاول منها
الى ما يعلم انه خاصة للنبي او عامة للرعية او يشك في خصوصه وعمومه وعلى التقادير الى ما يعلم انه بيان لمجمل وما
يعلم انه ليس بيانا وما شك في بيانيته وعدمه وعلى تقادير العلم بالبيانية اما يكون المجمل معلوم الوجه
او لا وعلى تقادير العلم بالوجه اما يكون الوجه المعلوم وجوبا او ندبا ان كان الفعل عبادة او يكون اباحة
او كراهة على القول بصدور المكروه عن المعصوم كما هو الحق وعلى تقادير العلم بعدم البيانية اما يكون نفس
الفعل معلوم الوجه او لا وعلى كونه معلوم الوجه اما يكون الوجوب او الندب ان كان الفعل عبادة او
الاباحة او الكراهة ان كان وضعيا او اتفاقيا والانقسام الى الاقسام الحاصلة بسبب معلومية الوجه وعدمها
وسائر اقسام الوجه يختص بغير ما تردد في كونه بيانا وغيرها فانه لا ينقسم بهذا الاعتبار لان الوجه ان كان
معلوما فان كان وجوبا او ندبا فهو عبادة والا فوضعي او اتفاقي فهذه مائة وستة وثلثون قسما
لهذا التفصيل الطبيعي والعبادة الخاصة البيانية الواجبة والندبية ومشكوك الوجه وغير البيانية كل كذلك

البيانية

البيانية والعامة كذلك ومشكوك العموم كذلك والوضعي الخاص البياني المباح والمكروه ومشكوك الوجه الى اقسام
العبادة والاتفاقي كذلك والمتردد بين الوضع والاتفاق كذلك والمتردد بين العبادة والوضع الخاص البياني
وغير البياني ومشكوك البيانية والعام كذلك ومشكوك العموم كذلك والمتردد بين العبادة والاتفاق كذلك و
والمتردد بين الثلثة كذلك وقد يزيد الاقسام اذا لوحظ احتمال وجوب بعض الوضعيات او استحبابه ان كان
من الاثار ثم المراد بمشكوك البيانية في هذه الاقسام البيان لا يشك في انه هل يكون ذلك بيانا لاجمال او لا
يكون هناك مجمل وشك في ان هذا الفعل هل هو بيان له ام لا والرجوع فيهما الى ما ليس ببيان لان الاصل عدم المجمل في الاول
وعدم البيانية والارتباط في الثاني ثم المراد ان يكون هناك مجمل وبينه بفعل وشك في ان جزئه هل هو ايضا
جزء من المبين ام لا واصالة عدم الجزئية لا تفيد هنا لما ذكرناه في حجية الاصل في اجزاء العبادات والنقائص
من اصالة عدم ترتب الاثر على ما ورد الخبر في الوضعيات اذا عرفت تلك المقدمات فنقول ان الكلام اما في فعل النبي او
المعصوم غيره وعلى التقديرين اما في حكم التاسي بالنسبة الينا او في حكم الفعل الذي فعله بالنسبة الينا فههنا اربع
مقامات المقام الاول في بيان حكم التاسي بالنبي ولا يخفى انه لما كان هو فعل لاجل انه فعل على وجه فعل شرطه ما فعل له
فيه امور الاول ان لا يعلم اختصاصه به الثاني ان لا يعلم عمومه بدليل اخر لانه لا يكون حينئذ للتاسي انه فعل والثالث
ان يعلم وجه فعله حتى يمكن التاسي ومن ذلك ظهر عدم جريانه في غير اربعة وعشرين من الاقسام المذكورة
وصرح الاكثر ومنهم السيد والشيخ طاب ثراهما في الذريعة والعدة بوجوب التاسي بل ادعى السيد انه لا خلاف
فيه ويظهر من العلامة قول بعض بحرمته ووجوبه دائما وعموم جوازه والحق عندي عدم جوازه فيما فعله
وجوبا او ندبا او كراهة فيما فعله مكروها او جائز صدوره عنه واباحته فيما سوى ذلك اما الاول فلا هذا
يجانبه ايجابا ما لم يعلم وجوبه والحكم باستحباب شيء لم يعلم استحبابه لاحتمال كونه على هذا الوجه من خصائصه
بل ما علم عدم وجوبه او استحبابه علينا للاصل وهو حرام فان قيل احتمال الاختصاص مدفوع باصالة عدم
الاختصاص وبعد ورود المختصات قلنا الاصل عدم الاشتراك لان كون ذلك حكما معلوم والمشكوك فيه حكم
الباقين فان قلت الاختصاص امر زائد على كونه حكما قلنا الاشتراك ايضا كذلك ويبقى اصالة عدم تحقق هذا حكما
في المورد لاجل فعله بلا معارض واما حديث ندرة المختصات فغير ملتفت اليه عندنا اذ لا دليل على الحاق
المشكوك فيه بالغالب هنا والحاصل منهم من قولهم انا اهل بيت لا يقاس بنا احد واما ما يستدل من ان
الاصحاب كانوا يصنعون ما يصنع النبي ومن عدم الاعتماد على ذلك فلا يبعد ان يتبعونه في فعل ما صنع لا قصد به
بخاته على الوجه الذي صنع لاجل انه صنع على هذا الوجه كما هو معنى التاسي واما الثاني فلان الفعل على الحال في كراهته
واما الثالث فلان الاصل الخالي عن المعارض وضعف ما تمسكوا به من الادلة واحتمال الاختصاص بالاباحة لا يدفع
الاصل اتم الموجب لعموم الاول ولقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
اي يؤمن بالله واليوم الاخر فيعلم منه ان التاسي لازم للايمان ولازم الواجب واجب لكما يعلم من عكس نقيضه
ان عدم الايمان لازم لعدم التاسي وملزوم الحرام حرام مع ان تعلق الحكم في مقام الانشاء بالصفة يقتضي التعليل
على ترك التاسي فيكون واجبا واجيب بان الاسوة ليست من الفاظ العموم فيصدق مع التاسي بجهة واحدة

تمام العلم مع احد او وقع في بعض الاخبار كالتاسي في المناسك والصلوة بسبب قوله خذوا عني مناسككم وصلوا كما
رايتموني اصلي فلا يثبت عليه وبرهانا لا نقول ان الاسوة من الفاظ العموم بل نقول ان هذا اللفظ مما لا يتم
يتحقق معناه بالمرة الواحدة اذ لا توصف بتخصيص فانه اسوة لفلان اذا كان تابعا له في امر واحد طلقا يطلق
يقتدى به م انه كان قدوة له فيحتج به في اسوة كلفظ الحاكم فانه اذا قيل فلان حاكم على قوم مع انه يحكم عليهم في امورهم
كلها وبتنزل الاسوة تارة تستعمل في المعنى المصدري واخرى فيمن يتاسى به والذي يدل على العموم هو
الثاني دون الاول كالحاكم والحكم فانه يفهم العموم من الاول بخلاف ما اذا قيل له حكم على بني فلان
والاسوة هنا بالمعنى المصدري سلمنا ولكن المفهوم من الاسوة عرفا انه يقتدى به في كثير من افعاله
ولكونه مجملا لا يمكن الاستدلال به في خصوص كل فعل ويرد على الاستدلال بالاية ايضا ان الظاهر انها اخبار
عن اسوة حسنة واقعة من بعض والغرض منها مدح المتاسين به في هذه الاسوة فالحمل على الانشاء يحتاج
الى دليل عليه ايضا مدلولها اما رجحان التاسي كما قيل او وجوبه كما هو ظاهر الاول لا يدل على المطلوب وعلى الثاني
يجب التخصيص بما علم وجوبه لعدم وجوب فعل ما فعل في غيره فلا يتم المطلوب فان قلت مدلولها وجوب التاسي
في جميع ما يفعل ويعتقد ومنه اعتقاد وجوب الواجب واستحباب المندوب واباحة المباح وعلى هذا فانما يخرج فعل المندوب
والمباح عن الاية ولكن لا يخرج اعتقاد استحبابه واباحته وبه يثبت المطلوب قلنا المعلوم هو اعتقادهم استحبابه واباحته
بالنسبة اليه وهو لا يستلزم انه يجب في ذلك الاعتقاد ولكنه لا يثبت شيئا في حقنا الثاني ان الله سبحانه اوجب اتباع النبي ص
مطلقا وعلقه على محبته والاتباع كما يكون في القول يكون في الفعل ايضا ويظهر جوابه مما سبق مضافا الى ان كون معنى
الاتباع ما يشمل التاسي في الفعل ايضا مم وابقاء الامر على الوجوب هنا ودفع النقض بالمندوب والمباح بالتجوز
في المادة او ارجاع الوجوب الى القيد دون المقيد مع كونه غير مفيد ليس باولى من التخصيص او التجوز في الهيئة
بالحمل على الرجحان كما انه لا اولوية لاحدهما ايضا سيما مع شيوع الاخير حتى ساواه بعضهم مع الحقيقة و
ترجيح الاول بعدم وجوب التخصيص في الجزاء ايضا اذ ليس في المباح طلب معارض بالكثرة التخصيص في الاول مع
انه لا يثبت المطلوب حينئذ كما فيه عندنا الثالث قوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واجيب بان
المراد ما امر به بقرينة المقابلة مع ما نهى سلمنا عدم التعيين ولكنه محتمل بل صدق الايتاء على الفعل عرفا ولغة
غير معلوم بل صرح بعضهم بتبادر القول منه سلمنا صدقه ولكن كونه مما اتانا يتوقف على ثبوت التاسي الرابع
انه سبحانه اوجب الحذر عن مخالفة امره والامر يطلق على الفعل واجيب بمنع التناول حقيقة سلمنا ولكنه بالاشتراك
فلا يتعين ما هو المفيد مع ان ارجاع الضمير الى الاقرب المذكور يعني الله تعالى اولى الخامس ان الله سبحانه اوجب
اطاعة الرسول وجوابه انه الاتيان بالمامور به السادس نفيه سبحانه الحرج عن تزويج الناس ازواج ادعيائهم
بسبب تزويج النبي ص وجوابه ان نفي الحرج عن الاحكام الثلثة بل الاربعة بل يحتمل ان يكون المراد بنفي الحرج نفي العار
واللوم دون الحرج الشرعي كما في استنكاف النبي واستتر به حيث ان نفي الشرعي كان يمكن بالتصريح من دون
التزويج بخلاف العار واللوم فان قيل النكرة المنفية يفيد العموم قلنا نعم ولكن لا يلزم منه استناد نفي الجميع
الى التزويج لامكان ان يكون بعضه منفيا بالاصل قبله وكان العار والملامة باقيين فنفاهما بالتزويج ثانيا

الجميع

الجميع انما يتحقق به السائغ رجوع الصحابة الى افعاله وتاسيهم به ~~...~~ كما في خلع النعل
في الصلوة وفي ترك التمتع وفي الغسل بالتقاء الختانين وغيرها وجوابه منع الرجوع اولا ومنع كونه في دلالته م
جميع الحوادث ثانيا لاحتمال كونه فيما كان بيانا لما علم وجهه ومنع الحجية ثالثا ومنع كونه على سبيل الوجوب رابعا
مع ان في حديث خلع النعل وترك التمتع اشعارا بالانكار على الاتباع وفي حديث الغسل قرينة على علم الاختصاص
ومحصل عامة ادلة التاسي ما روي عن ام سلمة انه سئلت عن جواز قبلة الصايم فقالت كان رسول الله ص يفعل
فقال السائل ان الله غفر لنبيه ما تقدم من ذنبه وما تاخر وليس سبيله سبيل غيره فغضب رسول الله ص فانكر ذلك
وقال اني ارجو ان اكون اخشاكم حيث انكر عدم كون سبيله سبيل غيره وفيه ان الانكار انما هو على تجويز
السائل كون ذلك ذنبا واصدار النبي ص عن غير نية قول السائل ان الله غفر عن النبي ص ارجوا ان اكون اخشاكم
لا على جعله وليس سبيله سبيل غيره بل في قول السائل دلالة على انه لم يكن وجوب التاسي بل جوازه معلوما للكافة
الاجماع المنقول كما سبق وفيه انه ليس بحجة ومحققه لم يتحقق فان قيل هذه الادلة وان ضعفت ولكن
ما سياتي من الاخبار الدالة على ان الذين كانوا يصنعون ما صنع النبي وان الائمة كانوا يصنعون ما صنع
يدل على رجحان التاسي مط قلنا هي يدل على انهم يفعلون ما فعل لا انهم يفعلون على الوجه الذي فعل حتى يتحقق
التاسي فان قيل يثبت منها رجحان التاسي في المندوب لانه ص كان يصنعه ندبا فهم ايضا يفعلونه كذلك ايضا
اذ لا يتصور لهم وجه اخر فيها سوى الندب قلنا الفعل على وجه الندب يكون تاسيا لو فعلوه على هذا الوجه لانه
فعله عليه وهو غير معلوم لجواز ان يكون لاستحباب ما فعله عليه مط كما ياتي المقام الثاني في بيان حكم التاسي بغير
النبي من المعصومين اعلم انه قد وقع الاجماع ودلت النصوص المتواترة على ان كل الامة متساوون
في التكليف مشتركين فيه ولا زمان لا يكون لغير النبي ما يختص به من الاحكام الشرعية من حيث هو وان
امكن الاختصاص من جهة عروض حالة وحينئذ يشاركه غيره ممن له هذه الحالة ايضا ولكن ما لم يعلم استناده الى الحالة
الخاصة لا يحكم به وعلى هذا فاذا فعل غير النبي من المعصومين فعلا على جهة يعلم لاجل فعله كونه حكما لكل
هذه الجهة لنا ايضا ولا نم ذلك انه علينا ان نفعل ما فعله على وجه فعله لاجل انه فعله لو لم يكن
دليل اخر وهو معنى التاسي فالتاسي به واجب في الواجب ومستحب في المستحب ومباح في المباح ومكروه
في المكروه لو قلنا بصدقه فيه هذا اذا اردنا التاسي في الفعل واما في الاعتقاد فواجب مط بمعنى
ان نعتقد ما فعله واجبا واجبا والمستحب مستحبا وهكذا المقام الثالث في بيان ان النبي ص اذا فعل فعلا
يثبت بسبب فعله حكم لهذا الفعل بالنسبة الينا ام لا والنزاع مبني على انه هل يثبت لهذا الفعل مع قطع النظر عن
فعله حكم لنا فلا كلام فيما علم وجهه وعمومه بالنسبة الينا ولا فيما علم اختصاصه به بل الكلام في غيره وذلك
والعموم حصلوه او بعد اقسام ما يقع بيانا لمجمل علم وجهه له ولمجمل لم يعلم وجهه له وما علم وجهه له ولم
يقع بيانا وما لم يعلم وجهه له ولم يقع بيانا وحكم ما يكون من حكم الاول المجمل وهو عين الثالث ويكون الثاني
ايضا مجملا وهو عين الرابع فمحل النزاع اثنان احدهما ما فعله وعلم وجهه له وثانيهما ما فعله ولم يعلم
وجهه له وقد تكلم الاكثر في الاول بان الامة مثله وهو عين التاسي هنا سئلوا عليه بما مر وبعضهم

وحكمه كما سبق م

فلنظهره اختلفوا في الثاني على اقوال الاستحباب للامة وهو مذهب الشافعي والجويني واختاره والدي العلامة نور الله مرقده الاستحباب لهم ان ظهر قصد القربة والا فالاباحة اختاره الحاجبي واليه ذهب العلامة في التهذيب والعميدي في شرحه وهما وان قالا في الاول بالقدر المشترك بين الوجوب والندب وفي الثاني بالقدر المشترك بينهما وبين الاباحة الا انه يثبت الندب في الاول والاباحة في الثاني بالاصل والاباحة مطلقا نسبه والدي العلامة والعميدي وبعض شراح المنهاج الى المالكي وصرح الشيخ والسيد بان مذهبه الوجوب والوقف كذلك وهو مذهب السيد في الذريعة والشيخ في العدة والصيرفي والغزالي والرازي في المحصول والبيضاوي والكرخي وجماعة من اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين والوجوب كذلك اختاره الحنبلي وابن سريج وابن ابي هريرة وابي علي بن خيران وابو سعيد الاصطخري وجماعة من المعتزلة احتج الاولون اما على الرجحان فلاحتياط ان لم يظهر قصد القربة وثبوت الرجحان بضميمة ان الاية مندرجة فيما علم وجهه كما مر ان ظهر واما على عدم الزيادة فبالاصل وفيه ان الاحتياط هنا مقتضى للترك لاحتمال الاختصاص وحرمة ولا حاجة فاسقط الاجماع المركب مردود بان التمسك به في هذه المواضع مجازفة اذ ليس الاعلام الفقهية على قائل بالحرمة ويحصل بذلك الاجماع والالحان الفعل بالاب ليضاد ثانها لم نجز على قائل به من اصحابنا المتقدمين مع ان الفعل قد يكون حراما علينا او لا الدليل على الجواز كما اذا قتل النبي صلى الله عليه وسلم مشركا على بيعته فالاحتياط هنا في الترك ثم ان الفعل قد يتردد بين كونه عبادة او امرا وضعيا غير عبادة شرطا او سببا كما اذا عقد صيغة النكاح بالعربية مثلا فشك في انه هل هو واجب او مستحب بعد النكاح او جزء من سبب الحلية وح فنفي الزيادة بالاصل معارض باصالة عدم حلية البضع وايضا قد يتردد فعل بين المندوب والمكروه ولا يجري الاصل فيه وقد يستدل ايضا بانتفاء غير الوجوب والندب والاباحة عن النبي وانتفاء الاول لنا وانه لو وجب تبليغه وكذا الثالث لان التأسي ينفي الثاني ورد بان الواجب تبليغه الى البعض وامره بالتبليغ الى الباقين فلعله بلغ الى البعض ولم يتيسر لذلك البعض التبليغ الى الباقين وفيه ان الاصل عدم التبليغ الى البعض ايضا فالصواب ان يجاب بمنع انتفاء الاباحة وعدم دلالة اية التأسي كما مر وقد يستدل ايضا بان هذا الفعل راجح بالنسبة اليه لانه الغالب من افعاله في ذلك الامر والمقدمتان ممنوعتان احتج الحاجبي على الاستحباب بظهور قصد القربة من فعله فيترجح فعله على الاباحة بدونه بالاصل وفيه منع رجحانه بالنسبة لنا وبانه ليس وفيهما منع الدلالة لان نفي الحرج اعم من الاباحة وضم الاصل فيه منع يرجع الى الدليل الاول ودليل المستحب الموقوف اعمال الكل سواء وفيه منع المساواة لان الاصل يرجح الاباحة وحجة الموجب اطلاق وجوب التأسي المنقوضة وقد عرفت ضعفها على ان كونها ظهر ضعف ادلة غير المبيح مطلقا وادلة القائلين ان لم يكن هناك دليل مخرج عن الاصل ولكن ههنا اخبارا يمكن الاستناد اليها في اثبات الحكم كما رواه الصدوق قدس سره في الفقيه عن الصادق عليه السلام انه قال اني لاكره للرجل ان يموت وقد بقيت عليه خلة من خلال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يأتها فقلت فهل تمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم وقرأ هذه الاية وقرئ بعض روايته الاخرى

اقصاه في الاول ايضا على ما علم وجهه م

ومارواه

وما رواه الكليني باسناده عن عمرو عن حديث حج رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان المؤمنين ان يؤذنوا باعلى اصواتهم ان رسول الله يحج في عامه هذا فعلم به من حضر المدينة واهل العوالي والاعراب فاجتمعوا لحج رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما كانوا تابعين ينظرون ما يؤمرون فيتبعونه او يصنع شيئا فيصنعونه وما رواه ايضا عن ابي الحسن عليه السلام قال اكانوا تابعين يصنعوا كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وما رواه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اطلع رجل على النبي صلى الله عليه وسلم من الجريدة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لو اعلم انك تثبت لي لقمت بالمشقص حتى افقأ عينيك قال الراوي فقلت له وذلك لنا فقال ويحك او ويلك اقول لك ان رسول الله فعل وتقول ذلك لنا فنستبين الاولين استحباب كل عبادة فعلها النبي لنا حيث انها الظاهر من الخلة ومن الثالث رجحان كل فعل فعله النبي لنا وان كان محتملا للعبادة حيث ان المستفاد منه اتفاق الصحابة على كل فعل فعله وسرهم عليه وكذا هو المستفاد من الرابع ايضا لما من اشتراكنا مع غير النبي في الحكم بل يستفاد منهما رجحان كل فعل فعله لنا سواء كان عبادة او وضعا او محتملا لهما او للاحكام والاتفاق نعم خرج ما علم انه اتفاقي بالاتفاق وكذا يستفاد منهما جواز كل فعل فعله النبي صلى الله عليه وسلم لنا وان كان حراما علينا او لا فعله وهو صريح الخامس ايضا وبالجملة يثبت من تلك الاخبار دلالة فعله عليه السلام على رجحان الفعل بالنسبة الينا فيما يحتمله وجوازه فيخصك فيما لا يحتمل الرجحان فعليه الفتوى المقام الرابع في بيان المعصوم غير النبي صلى الله عليه وسلم ان افعل فعلا لم يثبت حكمه في حقنا مع قطع النظر عن فعله هل يدل على حكم بالنسبة الينا ام لا ان كان الفعل مما علم وجهه ووصفه بالنسبة اليه فحكمه بالنسبة الينا بعينه ما هو حكمه بالنسبة اليه لما عرفت من ضرورة الاشتراك بل في الاخبار ارشاد اليه ايضا وامام ما فيه جهة تردد من حيث الوجه والوصف فيمكن فيه تعيين حكمه او وصفه بالنسبة اليه باعمال ضوابط الاستدلال والقواعد التي بها يتم تعيين حكمه بالنسبة الينا الفعل وعملي اجراء الاصول اولا بالنسبة الينا من غير توسط تعيينه بالنسبة اليه واما ما رواه الصدوق باسناده عن علي بن الحكم عن رجل قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام اني اذا صليت رفعت راسك من السجود في الركعة الاولى والثالثة فتستوي جالسا ثم تقوم فنصنع كما تصنع قال لا تنظروا الى ما اصنع انا اصنعوا ما تؤمرون محمول على الشيخ الحر في الفصول المهمة على ما اذا تعارض القول والفعل ويمكن ان يقال انه عليه السلام نهى ان نصنعوا جميع ما يصنع حيث ان الموصول يفيد العموم فيكون المعنى لا تفعلوا جميع ما افعل فانه قد يكون بعض الافعال لاجل عروض حالة او رفع مانع ولا يتفطن به الناظر ح ايضا قد يفعل المعصوم على وجه الجواز فيزعمه الناظر واجبا او مستحبا من غير تفقه نعم اذا عرفت ان حكم ما فعله المعصوم غير النبي بالنسبة الينا حكمه بالنسبة اليه وانه قال بذلك جماعة في فعل النبي صلى الله عليه وسلم ايضا نقول بيان طريق معرفة حكمه بالنسبة اليه وتحقيقه انك قد عرفت ان المتردد في فعله على وجوه لانه قد يتردد في كونه شرعيا او اتفاقيا او على كونه شرعيا يتردد في كونه عبادة او وضعيا او على كونه عبادة يتردد في كونه واجبا او مستحبا والفعل قد يتردد في فعله في انه بيان ام لا وعلى كونه بيانا للعبادة فهل هو من شرائطها او اجزائها وعلى التقديرين فهل هو من الشرائط او الاجزاء المستحبة او الواجبة فهذه ستة اقسام ووجه علمنا بالتفتيش والمثل لتردد فيها في الجميع لا يخرج عن ثلثة امور النص والقرائن والاصل وكلما ذكروه في بيان معرفة الجهة لا يخلو عن هذه الثلثة اما النص فهو واضح واما القرائن فهي

وتخصيصها بما مر

مع انه يمكن حمله على ان المراد ان لا يكون عمله الفعل مقصورا على فعله م

ليست محصورة ولا محدودة مجد فمنها عقلية ومنها شرعية ومنها عادية فمن العقلية التخيير بين الفعل
وبين واجب او مندوب او كونه قضاء لمندوب فالاول قرينة على الوجوب والثاني على الندب و
منها ما اذا علمنا وجوب فعل عليه في وقت ثم ضيق وقته ففعل في الوقت المضيق ما يصلح لكونه
بيانا له لاصالة عدم النسخ ومن الشرعية الاذان للصلوة فانه قرينة على وجوبها ومنها كونه قضاء
لواجب لو ثبت ان قضاء الواجب لا يكون الا واجبا ومنها الجمع بين الركوعين لو ثبت ان الركوع لا يجوز
زيادته الا مع الوجوب ومن العادية ما اذا صدر منه فعل في مقام البيان فكان الفعل محلا ما لا شرع و
لم يكن متلبسا به قبل الفعل كما ان يتوضؤ او اراد صلوة المبين مجملا فصلاها كان فعلها في حالة تنفض عنها
للصلوة اليومية وعد منها البعض العوارض المحتملة المعتد بها كالتقصير والتطويل والسرعة والبطؤ
اذا خرج عن حد الاعتدال مجملا والغير المعتد بها بها خفي عند من القرائن نظر لجواز الاتفاق بل
المناط ما يحكم به العرف والعادة قطعا واما الاصل فهو يجري فيما لم يكن فيه شيء من النص والقرينة
فهو يتفاوت بتفاوت وجوه الترديد فان حصل الشك في كون الفعل شرعيا او اتفاقيا فالاصل عدم
شرعيته وقال الشهيد في قواعده بالحمل على الشرعي وكان وجهه لما قيل انه بعث لبيان الشرعيات وفيه انه مبعوث
لبيان ما كان شرعيا الا ان يكون كل ما يفعله شرعيا وقد يوجه بان الغالب في افعاله الترجيح والغلبة ممنوعة
وعلى فرض تسليمها فالحمل على الغالب لا دليل له وان شك في كونه عبادة او وضعا فان كان الشك في الوضعية
في مقام علم وضعيته شيء ولم يعلم ان هذا الفعل ايضا جزء او شرط ام لا فالاصل يقتضي الوضعية لاصالة عدم ترتب
الاثر على الاول وحده وان كان في الاصل الوضعية من غير العلم بتحقق سبب اثر جعل فالاصل لا يجري فيه وتحصيل التوقف
وان شك في العبادة في الوجوب والندب فالاصل مع الندب في البيانية وعند بعض الاصحاب في كونه شرطا
او جزء لا يجري الاصل وقد يتوهم الجزء بانه حيث ان الجزء شرط مع زيادة وفيه ان جريان الاصل في الشرائط والاجزاء
كما ستعرف في بحث الاصل بواسطة جريانه في حكمها والمفروض ان الفعل معلوم الحكم والمشكوك فيه هو مجرد
الجزئية والشرطية وفي الشك بين كون الشرط واجبا او مندوبا فالاصل الندب منهاج ما يصدر من المعصوم
الذي يثبت منه حكم شرعي في واقعة اما قول او فعل او كلاهما اما الاول فاما واحد او متعدد وعلى الثاني
اما لا يتعارضان او يتعارضان ولا كلام في الاولين والكلام في الثالث في بحث التعادل والترجيح واما
الفعل فهو ايضا اما واحد والكلام فيه من جهة الدلالة على الحكم في حقه او حقنا وقد ذكر او متعدد والكلام فيه
اما من الجهة المذكورة وقد مر او من جهة تعارضهما فقد ذكرنا حكمها ههنا وكذا الفعل والقول الا ان الاخير وا ما
فلا كلام فيه جدا لاختلاف تحصيل التعارض فيتكلم فيه هنا فالمقصد هنا بيان امرين احدهما ان الفعلين المتنافيين
مطلقا هل يتعارضان ام لا والثاني ان القول والفعل المختلفين مطلقا ما حكمها اما الاول فالتحقيق انه
لا تعارض بين فعليه لانه اما يتم مع اشتراك وانما يتنافى الفعلان اذا اقتضاء التناقض لا يتم الا باتحاد
الزمان ولا يمكن ان يوقع في زمان واحد فعلان يكون تعارض حدهما مع الاخر فهما لا يتعارضان الا في و
منفي ولا تعارض فان قيل اذا كان مع الاول دليل يدل على دوامه وتكراره فيحصل التعارض ويكون الثاني

اما ناسخا

١٦٩

اما ناسخا للاول او مخصصا قلنا النسخ او التخصيص بحكم ذلك الدليل لا الفعل لانه لا يدل الا على الحكم الذي وجد
وما وجد لا يرتفع ولا يوجب الفعل التكرير وما ترى من اطلاق المنسوخية او المخصصية على الفعل احيانا تجوز
واما الثاني فتحقيقه ان جمع القول والفعل المختلفين ينقسم الى اقسام ثلثة لانه اما يتاخر القول او يتقدم او يجهل
الحال وكل منها ينقسم الى اصناف اربعة لانه اما لا يدل دليل على التكرار في الفعل ووجوب التاسي فيه او يدل
عليهما او على التكرار او التاسي وكل منها ينقسم الى ثلث صور لان القول اما مختص بالنبي او بالامة او يعمها
فان كان من القسم الاول ففي الصنف الاول منه بصوره الثلث لا تعارض مطلقا وفي الصنف الثاني يحصل التعارض في
صورته الاولى نسخا او تخصيصا في حقه وفي الصنف الثالث فيحصل التعارض في الاولى والثالثة نسخا او
تخصيصا في حقه خاصة ولا تعارض في الثانية لا في حقه ولا في حقهم والصنف الرابع كل من صوره الثلث
احتمالان لان القول اما يتاخر عن تاسي الامة به او يتقدم فالاول كالصنف الاول مطلقا واما الثاني
فلا تعارض في الصورة الاولى مطلقا ويحصل التعارض في الثانيتين في حقهم فنسخ او تخصيص
في حقهم ولا تعارض في حقه وان كان من القسم الثاني ففي الصنف الاول والثاني كالثاني من الاول
مطلقا وفي الثالث والرابع كالثالث وان كان من القسم الثالث فان كان في الصنف الاول ففي الصورتين
الاولى والثالثة لا تعارض في حقنا ويتوقف في التعارض وعدمه في حقه لبطلان التحكم وعكس بترجيح ناسخ
القول على المذاهب في الترجيح بالاصول لاستلزام تقدمه النسخ والتخصيص والاصل عدمهما ولكن عدم
معتبر عندنا وفي الثانية لا تعارض اصلا لا في حقه ولا في حقنا وان كان من الصنف الثاني فالتوقف في حقه
في الاولى ولا تعارض في حقنا وفي حقهم في الثانية وفي حقهما في الثالثة وخالف بعضهم هنا في الثانية
فقيل يعمل بالقول ولا يلتفت الى الفعل وهو مذهب ابن الحاجب وقيل بالعكس والكل ادلة ضعيفة ذكرناها مع
ردها في شرح تجريد الاصول وان كان من الصنف الثالث فالوقف في حقه في الاولى والثالثة والتعارض
في حقنا ولا تعارض في الثانية اصلا وان كان من الرابع فلا تعارض في حقهم في الاولى والتعارض في حقه
وبالعكس في الثانية والوقف في حقهما في الثالثة والمخالف في الوقف فيها تقدم مخالف في الثانية هنا ايضا
منهاج تقرير المعصوم هو ان يفعل فعل او يقول قول بحضرته او في عصره واطلع عليه ولم ينكره حجة اي
يدل على جوازه واستدلوا عليه بانه لولاه لزم ارتكاب المحرم اما لان التقرير على المحرم محرم بالاجماع
او لان النهي عن المنكر واجب بل في الاخبار تصريح بلزوم الانكار على من بلغه منه معصية او صدرت عنه
وعلى الاول انه ان القائل قد لا يعلم بالحرمة فلا يكون منكرا بالنسبة اليه فالدليل خاص بمن لم يجهل حكم عدم
العلم الا مطلقا وهو يجري في حق كل احد الا من علم اطلاعه على التحريم السابق مع ان الاكثر يستثنون المجتهد
في هذه الصورة كما ياتي ومنه يظهر ما في الاستدلال بكونه اعانة على الاثم مضافا الى منع كونه اعانة والا و
انه نصبهم مع وجوب النهي عن المنكر وجب الهداية والارشاد ايضا كما يستفاد من الاخبار ويدل على حجية
التقرير ايضا ما رواه الشيخ باسناده عن جعفر بن كلاب قال سمعت جعفر بن محمد ع قال لا يغشى قبر المرء بالثوب
ولا يغشى قبر الرجل وقد مد على قبر سعد ثوب والنبي ص شاهد ولم ينكر ذلك وما في طب الائمة عن ابي الحسن

العسكري عم عن ابائه قال قيل للصادق عم الرجل يكتوي بالنار وربما قتل وربما تخلص قال قد اكتوى
رجل على عهد رسول الله صم وهو قائم على راسه استدل على الجواز بتقرير النبي صم ثم انهم اشترطوا
في حجية التقرير عدم المصلحة لترك الانكار وعدم سبق الانكار منه عليه وعدم سبق تحريم لهذا
الفعل مع اطلاع الفاعل على التحريم وقيل بحجيته معه ايض فيكون نسخا للتحريم السابق وعدم علمه بان الانكار
لا ينفع كمضي كافر الى الكنيسة اقول بعدما عرفت ان حجيته لوجوب الارشاد والنهي عن المنكر فيكون كنيسته
وجوب الانكار مشروطا باشتراطها دون غيرها للاصل ولا شك في اشتراطهما بالاول والرابع
والاجماع متفق عليهما والاخبار يرشد اليهما والاعتبار يؤكدهما واما الثاني فان كان المراد
سبق الانكار والعلم بانه لا ينفع تعدده فيرجع الى الرابع وان كان غيره فلا دليل على اشتراطه وكذا الثالث
فيعارض تقريره الانكار الاول والتحريم السابق ثم ان من شرائطهما وحجية التقرير اطلاعه بالفعل
بل هو ماخوذ في حد التقرير ويعتبر فيهما ايض قدرته على الانكار ويمكن ادراجه في عدم المصلحة
ويشترط ايضا فيها انه جهل الفاعل كون الشيء مما يجب على العالم الارشاد اليه كالجهل بالاحكام فاذا
لم يكن كذلك كما في الجهل بالموضوع فلا يفيد كما اذا صلى في ثوب نجس ولم يعلم المصلي او لم يعلم علمه
فان تقريره لا يدل على جواز الصلوة مع الثوب النجس وان علم المصلي ومن ذلك يظهر ما في اطلاق
كلام البعض حيث اطلق حجية التقرير فيما اذا اطلع على ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع وانه
انما يصح اذا كان فيما يحرم فيه ذلك الاعتقاد واما في غيره كما اذا اعتقد طهارة شيء لعدم علمه بالنجاسة
مع نجاسته واقعا فلا وقد ظهر مما ذكر ان حجية التقرير مشروط بشروط خمسة الاطلاع على فعله
او قوله او اعتقاده وكونه مما يجب عليه الارشاد لو كان مخالفا للواقع والقدرة على الانكار وعدم
مصلحة على تركه وعدم علمه بعدم الفائدة على الانكار ثم الاصل في الشرطين الاولين العدم وفي الثلثة
الاخيرة الوجود منهاج قال بعض الاصحاب على ما في الانيس يقبل حكم المعصوم قولا او فعلا
في الرؤيا وخالفه المعظم بل على خلافه الاجماع ويدل على عدم حجيته الاصل والاخبار ففي حسنة ابراهيم
بن هاشم عن ابي عبد الله عم قال ما تروي هذه الناصبة فقلت جعلت فداك فيماذا قال في اذانهم
وركوعهم وسجودهم فقلت انهم يقولون ان ابي بن كعب رآه في النوم فقال كذبوا فان دين الله اعز
من ان يرى في النوم وفي الخصال ايضا عنه عم قال الرؤيا على ثلثة وجوه بشارة من الله للمؤمن وتحذير
من الشيطان واضغاث احلام وبهذا المضمون اخبار كثيرة وفي القرآن تصريح به ايض واذا كانت الرؤيا
كذلك فكيف يعلم انها ليست من الاخيرة وروى المفضل في توحيده رواية طويلة في الرؤيا وفي انواعها
ويكون في كثير منها لا يعتمد عليها كل الاعتماد واستدل المجوز للحجية بما روي من ان من راى النبي صم
في الرؤيا فقد راه ومن ان الشيطان لا يتمثل به ورد بان تحقق تالي الشرطية يتوقف على تحقق
مقدمها فالاستدلال بها يتم ان عرف صورته حتى يعلم انه راه مع انه كثيرا ما يرى احدهم في المنام
صورة صالح ومعلوم انه ليس هو واجيب بانه راى احد رسول الله صم في المنام فنقل سوالنا

الرضاع

الرضاع فقال هو رسول الله من راه فقد راه ومعلوم ان الحكم ببره فيما اذا علم ان من راه في المنام
فقد راه وان لم يعرفه ودفع بانه يخالف لما يعلم قطعا من ظهوره عنده بصور مختلفة ويمكن
الجواب عنه بان حقيقة النبي هو نفسه المقدس دون الهيكل العنصري فلا ينافي تعلق نفسه بمثل تلك
الصورة كما روي ان عليا عم حضر في اربعين مكانا واعظم انه لم يكن الا بتعلق نفسه الزكية بتلك الصور
المتماثلة والمراد من عدم تمثل الشيطان به عدم تشبهه به في مجرد النسبة ومع ذلك لا دلالة له
يبنى على حجية حكمه في الرؤيا بالنفاية مايل لان غايته انه هو لا غيره والمقدار الثابت هو حجية حكمه في
اليقظة واما في النوم فلا مع ان الحل يبنى على ما سلم فمختصا بالنبي فلا وجه لالحاق غيره به وقيل بعدم
الاستبعاد في الاعتماد عليها سيما مع مخالفتها مع الاحكام الثابتة ان ترك الاعتماد حتى فيما لم
يخالفه شيء من الاحكام الواصلة الينا مشكل ايض خصوصا اذا حصل الظن بصحته سيما لمن كان اغلب
رؤياه صادقة مع ان هيهنا اخبارا تؤكد الحجية بل لاحظتها كما ورد في الحسن ان رؤيا المؤمن ورؤياه
في اخر الزمان على سبعين جزء من اجزاء النبوة وفي الصحيح ان رسول الله كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من
مبشرات يعني به الرؤيا وفيه عدم حجية مطلق الظن وعدم دلالة الخبرين اما الاخير فظاهر
اذ لا مظنة للدلالة واما الاول فلان المسلم حجيته ووجوب متابعته هو ما صدر من المعصوم من اجزاء
النبوة حين جهاد ونحوه من سبعين جزء كا منه مع انه خاص باخر الزمان ومن اين يعلم ان هذا الزمان
واشباهه منه فلعله زمان ظهور القائم عم منهاج قد وقع الخلاف في ان نبينا صلى الله عليه واله كان متعبدا
بشريعة احد ممن سواه ام لا وعلى الاول هل كان التعبد مختصا بقبل البعثة ام كان بعده ايضا وعلى التقديرين
ما الشريعة التي يتعبد بها واما عدم تعبده بشرع اصلا فلم يقل به احد وما نقله بعض من عاصرناه من
انه قيل انه لم يكن متعبدا بشيء فالظاهر انه توهمه من كلام السيد في الذريعة والتامل فيه يعطي ان
مراده القول بعدم التعبد بشيء من الشرائع المتقدمة لا مطلقا وكيف كان فالمشهور بين اصحابنا
عدم تعبده بشرع احد ممن تقدمه بل كان يتعبد بما شرع له بان كان يوحى اليه باشياء تخصه وادعى
الشيخ عليه الاجماع ونسبه الى الكثير من اهل العدل والى ابي علي والجبائي ابي هاشم وقيل تعبد قبل البعثة بالاحكام
الشرع المتقدم ولم يتعبد بعده بشيء منها وقيل تعبد قبله مطلقا وبعده بما لم ينسخ وقيل به في الاصول والفروع
بالتعبد اختلفوا في التي تعبد بها فقيل شريعة نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وقيل فالقائلون
بكل الشرائع وذهب السيد في الذريعة الى التوقف في التعبد وعدمه قبل البعثة وعدمه بعده
ونقل في الانيس عن العلامة في النهاية وهو الحق مع ظن تعبده بشريعة عيسى قبل البعثة اما عدم
التعبد بعد البعثة فلعدم دليل علمي على شيء من الطرفين واما الظن بتعبده فلانعقاد اجماع اصحابنا
عليه ويؤكده روايتا سماعة وابن فضال الاتيتان واما التوقف قبل البعثة في العلم فلعدم دليل
علمي على شيء من الطرفين واما الظن بتعبده بشريعة عيسى قبله فلما رواه في الكافي باسناده عن سماعة
عن ابي عبد الله عم وفيها ان نوحا بعث بكتاب وشريعة فكل من جاء بعد نوح اخذ بكتاب نوح وشريعته

ومنهاجه حتى جاء ابراهيم بالصحف وبعزيمة ترك كتاب نوح لا كفرا به الى ان قال فكل نبي جاء بعد المسيح اخذ
بشريعته ومنهاجه حتى جاء محمد بالقرآن وبشريعته ومنهاجه فحلاله حلال الى يوم القيامة وحرامه حرام
الى يوم القيامة وروى الصدوق في العيون مثله عن ابن فضال ومما يدل على ان عيسى في الغاية انه كان آخذا بشريعة
عيسى حتى جاء بالقرآن والشريعة وتركها بعده ما في صحيحة الكناسي فلما بلغ عيسى سبع سنين تكلم
بالنبوة والرسالة حين اوحى الله اليه فكان عيسى الحجة على يحيى وعلى الناس اجمعين الحديث ثم انه لم يجعلها
دليلين لان الحاصل منهما ليس الا الظن والثابت حجيته لنا انما هو في الاحكام التكليفية دون امثال ذلك
وما ادعى من كنت نبيا وادم بين الماء والطين فلا دلالة له على المطلوب ان معناه انه قد اعطي تشريف النبوة
فيحتمل ان يكون المراد تشريف النبوة العامة الظاهرة بعد البعث وكون عيسى نبيا في المهد ايضا كذلك احتج للمشهور
بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعلى المعجب عن الشرع السابق الا النقل وانحصر اهله وامكان الوحي با
الموافق للشرع السابق ينفي المتابعة وبما روى الجمهور ان النبي ص لما بعث معاذا قال له بما تحكم قال بكتاب
الله قال فان لم تجد قال بسنة رسوله قال فان لم تجد قال اجتهد برائي فصوبه النبي واقره على ذلك ودعا له
ولم يذكر رجوعه الى كتب الانبياء وباستلزامه افضلية غيره الباطل بالضرورة وبعدم مخالطته لاهل الاديان
وعدم مراجعته بكتبهم لانه كان اميا لا يقرأ ولا يكتب وبتوقفه الوحي فيما ينسخ كما في قضية المواريث والظهار و
في الاول ان الضمير راجع الى القول سلمنا العموم وغايته ان حين نزول الاية وهو بعد البعث كان كذلك وفي
الثاني امكان الوحي بان شرع فلان كذا فاتبعه لا بما يوافق شرعه مع ان عدم التعبد مسلم قبل البعث ص وعدم
نقله لانه لم يكن فعله حجة حتى يقتضي العادة نقله وكذا عدم افتخار اهله على القول بالتعبد بكل الشرايع
لا وجه للافتخار مع انه لو سلم عدم التعبد فيمكن ان يكون لعدم احتياجه اليه اما لكون ما يتعبد به
ثابتا بالتواتر والضرورة كما في كثير من احكام ديننا او لاطلاعه عليه على نحو لا نعلمه فان لنفسه القدسية
طرقا الى درك المعلومات لا نعلمها وفي الثالث عدم ثبوت الرواية وعدم الدلالة على قبل البعثة وفي الرابع
ان افضليته من الجميع لا ينافي كون بعض افضل في امر ما ص مع ان الثابت انه افضل من الجميع وهو كما
يكون بكونه افضل في كل امر يكون بكونه افضل من كل الوجوه من حيث هو كل مع تفضيل الخضر ع وجابر
كان العالم بجميع العلوم ان لم يعلم الخياطة افضل بمراتب من الخياط وان كان للخياط فضيلة من هذه
الجهة وكونه افضل من الجميع في كل امر مخصوص ممنوع قبل البعثة لعدم حصول الضرورة وفي الخامس حصول
المخالطة الجزئية وعدم الاحتياج الى التامة مع ان عدم مراجعة الكتب ممنوعة وكونه اميا بمعنى
عدم تعلمه في الاخبار خلافه كما رواه الصفار في البصائر عن جعفر بن محمد الصوفي قال سمعت ابا جعفر
محمد بن علي الرضا ع وقلت له يا ابن رسول الله لم سمي النبي الامي قال ما يقول الناس قلت له يقولون
انما سمي الامي لانه لم يكتب فقال كذبوا عليهم لعنة الله انى يكون ذلك والله تعالى يقول في محكم كتابه
هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة فكيف يعلمهم
ما لم يحسن والله لقد كان رسول الله ص يقرأ ويكتب باثنين وسبعين لسانا وانما سمي الامي لانه

منكه

من مكة ومكة ام القرى وذلك قول الله تعالى في كتابه لتنذر ام القرى ومن حولها وفيه ايضا عن ابي عبد الله
ان النبي ص كان يقرأ ما يكتب ويقرأ ما لم يكتب احتج من قال بالتعبد بعد البعث ايضا بوجوه منها معرفة
الرجم في التوراة الى التورية وبالاجماع على استدلال العلماء بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
على وجوب القصاص في ديننا وبقوله سبحانه فبهداهم اقتده وشرعهم من هداهم وقوله ان اتبع
ملة ابراهيم وقوله شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله سبحانه انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
وقوله عز شانه انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والجواب عن الاول بانه للالزام
على اليهود وعن الثاني بمنع الاجماع وعن الثالث بانه يقتضي الامر بالاقتداء بالهدى المضاف الى الكل
فيجب ان يكون المراد ما اتفقوا عليه وهو اصول العقايد دون شرعهم لانه مختلف منسوخ ووقع فيه النسخ
وعن الرابع انه انما قيل لعكاشة الاية كان اتبع ابراهيم واما اتباع الملة فلا يدل الا على وجوب الاتيان
بمثله ويمكن ان يكون من باب موافقة الملتين في الملة بصدقها على جملة من الشرايع بلا عدم توافقها في
من الاحكام وفي بعض الاخبار ما يشعر بهذا الحمل وفيه ان الله اعطى محمدا شرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى
التوحيد والاخلاص وخلع الانداد والفطرة الحنيفية السمحة الحديث مع انه لا يمكن ان يكون المراد بالملة
جميع شرايع احكام ابراهيم اذ لو كان كذلك لما جاز النسخ فيها المقعد نعم ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه
نفسه وعن الخامس بانه لا يدل الا على ان نبي من المواضع مع انه يمكن ان يكون ما وصى به نوحا هو دين نبينا
اعوصاه بان نوحي اعقابه عقبا بعد عقب ان يقبلوه اذا ادركوا زمان النبي وعن السادس ان التشبيه في
مجرد الوحي وعن السابع ان المراد ليس جميع النبيين لتقدم اكثرهم على التورية بل المتعين النبيين بين
موسى وعيسى مع ان علمها ما نسخ في شريعتنا وشريعة عيسى فايدة اختلفوا في انه اذا ثبت
امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه فهل يجوز لنا اتباعه ام لا فقيل بالاول مطلقا وقيل بالثاني كذلك
وقيل ان فهم الله سبحانه او نبيه نقل ذلك على طريق المدح لمن ما ارعه ايضا بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا
فلا ولا يخفى انه بمجرد ما فهم ذلك لم يكن اتباعا للشرع السابق بل يصح للثالث اذا اتيح الفعل باستحبا
بتائه وكونه حكم الله وقيل هذا مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو تمام فقول البناء ثم
لامكان استصحاب الحسن العرضي في عدم زواله والا لما امكن استصحاب امر اصلا فالصواب ان يجاب
انه هنا لاستصحاب معارض باستصحاب عدم كونه حكما في حقنا وهذا من المواضع الذي ليس الاستصحاب حجة
فيها كما يأتي ان الاخبار المستفيضة على ترك الشرايع السابقة ونسخها وتوجب عدم الحجية ترك اصحابنا
جميعا الفحص عن احكام الشرايع السابقة ولعل عدم حجيتها لهم عما لا الاصل الا بعد الفحص
عنها بل كان على الحجج بيانها انتهى فالوجه عدم الحجية الفصل الثاني في الاجماع وهو في اللغة العزم
والاتفاق وفي عرف المتشرعة نقل الى اتفاق خاص وعرفوه بتعريفات منتقضة طردا او عكسا والكل
الانتقاضات انما هو لاجل الخلط بين الاصطلاحات بان الخلاف انه قد يكون اللفظ حقيقة عرفية عند طايفة
ويكون لهذه الطايفة فرق متعددة يكون الحقيقة عند كل فرقة غير ما هو عند الاخرى في عناية الاخر

ان تلك الحقايق يكون متناسبة فى سبيل المواد ودعوى ان عرف اللفظ بادعى عرف الحقايق يجب تخصيص
العرف بالعرفية التى يكون هذا المعنى حقيقة عندهم ولا يجوز التعميم ولو عمم فاللازم ذكر جميع الحقايق
ولا شك ان العرف الذى يراد بتعريف الاجماع بحسبه هو عرف المتشرعة ولكن لهم عرفا كثيرا عامة وخاصة
وللخاصة فى الاجماع اصطلاحات مختلفة فان الاجماع على الطريقة المنسوبة الى الشيخ لا يتحقق الا باتفاق
كل من يوجد فى عصر من العلماء فلو خالف منهم نادر ولو مجهول النسب لا يكون اجماعا وعلى طريقة السيد
والمتاخرين فانه لا يضر المخالفة مطلقا على الثانى ومخالفة معلوم النسب على الاول فاذا اجمع جميع علماء الامامية
فى عصر من اعصار الغيبة يكون اجماعا على الاول ولو خالف من تقدمهم جماعة كثيرة ولا يكون على الاخرين
وان احصل العلم من اتفاق جماعة من العلماء براى المعصوم يكون اجماعا على الثالث دون الاولين وكذا
العامة فان منهم من يقول بقدح مخالفة النادر ومنهم من يقول بعدمه وما خالف فيه النادر يكون
اجماعا على الثانى دون الاول وعلى هذا فاللازم على المعرف ملاحظة ذلك فى التعريف ولاجل عدم الملا
حظة فسد جميع ما ذكروه من التعاريف فان الجميع مبنى على عرف المتشرعة وقد عرفت انه فى عرفهم معانى
متعددة بحسب تعدد الفرق ولا يمكن جمع الجميع فى تعريف واحد فالاولى ان يقال انه فى عرف المتاخرين من
الخاصة اتفاق كاشف عن قول المعصوم على امر من الامور وعلى طريقة السيد اتفاق كل العلماء او غير نادر
معروف النسب فى عصر على امر وعند العامة اتفاق كل العلماء او غير نادر فى عصر على امر وعلى الطريقة المنسوبة
الى الشيخ اتفاق جميع علماء الامامية فى عصر على امر ومن العقيد الاخير فى الاول خرج شهادة العدل وعن
فى عصر غير الاول فيتعلق بكل من الاتفاق والعلماء على السبيل التنازع فلا يرد امتناع تحقق الاجماع او عدم
التعريف ان تعلق بالاول والنقض باتفاقهم فى عصر من على التعاقب او فى عصر بعضهم وطايفة اخرى بعدهم
ان تعلق بالثانى مع انه يكفى الدفع على التعلق بكل منهما اتضح المراد باتفاق العلماء على امر اتفاق من هو عالم
بذلك الحكم كما ذكر بالقياس عرف السيد والعامة فى الاجماع والحاد من برد هما عالبا ان اختلفوا فى حجية
بل حكم كانه خبر الوحدة مقابل المعصوم والعامة لعدم قولهم بوجوده فى كل عصر من خير العلماء منهم
بالوجه انضم نعم يتقابل العرف فانه على طريقة المتاخرين وهو الصحيح فى تفصيل المتاخرين بان الاتفاق
الخاص الذى هو الاجماع عند الخاصة مغاير له عند العامة وتعريفهم له تارة بعرف العامة واخرى
بعرف الخاصة وخلو كلمات القدماء عنه ثم انه لا ريب فى امكان وقوع الاجماع عقلا وعادة ولم يخالف
فيه سوى النظام فقال بالتعلم وسراه الامتناع العادى وهو شاذ ودليله ضعيف وانما الكلام
فى حجيته وفى شعبتها اى امكان الاطلاع عليه وحصول العلم به وهاهنا نذكرها مع سابق ما يتعلق به
فى منهاج منهاج لا خلاف فى حجية الاجماع بين الخاصة والعامة ولكن وقع الخلاف فى وجه
حجيته ومدركها كما فى الاجماعة ولا يخفى ان مثل ذلك الكلام انما يصح فيما اذا كان الاجماع عند الجميع امرا
واحدا واجتمعوا على حجيته فانه يوهم انما يقول كل من الخاصة والعامة بحجية امر واحد ومعنى
انه ليس كذلك فانه قد يكون اتفاق اجماعا وحجة عند طائفة ولا يكون كذلك عند اخرى او الاجماع

على امرهم

ن لى وانى لى برد خرج الكل الاجماع
لى ارائه العموم فقد بل من
ففيه الى العالم الرتب وطهر عا ذكرنا

معاني

معانى مختلفة يقول بحجية كل منها طائفة وعلى هذا فنقول ان الاجماع قد يطلق على امور الاول الاتفاق
الكاشف عن قول المعصوم على امر مطلقا الثانى اتفاق جميع العلماء فى عصر على امر الثالث اتفاق جميع علماء الامامية
على امر فى عصر والاول هو الاجماع عند جماعة من محققى المتاخرين والثانى عند السيد والثالث عند بعض
اصحابنا ونسب الى الشيخ ايضا والاخيران عند العامة ويحتمل ان يكون عندهم لحصر العلماء عندهم فى الرعية والكل
اتفقوا على حجية ما هو الاجماع عندهم ووجه حجيته عند الخاصة بطريقهم الثلثة الكشف عن راى المعصوم الذى
هو الحجة وذلك على الاول ظاهر لان الكشف عن قول المعصوم جزء من ماهية الاجماع وقول المعصوم حجة
ولا يشترط على تلك الطريقة اتفاق الكل ولا وجود مجهول النسب ولا يضر مخالفة معلوم النسب ولا مجهوله وكذا
على الثانى لان الكشف عن قول المعصوم وصف لازم له اذ متى اجتمعت جميع العلماء يكون المعصوم منهم ايضا قال السيد
فى جواب مسائل ابن التبان بعد ذكر كلام طويل فاذا كانت اقوال العلماء فى كل مذهب مضبوطة والعلماء لا يكون الا
العلماء روا وحملتهم فلا بد من دخول الامام فى حملتهم وقال فى الذريعة قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على الامة او كل
المؤمنين او على العلماء فيما يراعى فيه اجماعهم وعلى كل الاقسام لا بد ان يكون قول الامام المعصوم داخلا فيه لانه
من الامة ومن اجل المؤمنين وافضل العلماء فالاسم مشتمل عليه وقال الشيخ فى العدة ان الامة لا يجوز ان يجتمع
على خطاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صوابا وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار عن امام معصوم حافظ
للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة
على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم فى جملتها ومتى قيل جاز ان يكون قول الامام منفردا عن اجماعهم
قلنا متى فرضنا انفراد الامام عن الاجماع فان ذلك لا يكون اجماعا بل لو انفرد واحد من العلماء عندنا من خالفنا
فى الاجماع اختل ذلك باجماعهم انتهى ومن ذلك ظهر ان مخالطة طريقة الشيخ مع السيد ايضا فلذا قيل ان للشيخ فى الاجماع
طريقين احدهما ذلك والثانى ما نسب اليه والتحقيق انحصار طريقته فى طريقة السيد وان اختلفا فى وجههما
بانى ولا يضر على تلك الطريقة مخالفة معلوم النسب بشرط تحقق العلم الاجمالى باتفاق الباقين ولكن
بشرط عدم مخالفة مجهول النسب لجواز ان يكون هو الامام بل يشترط وجود مجهول النسب فى المجمعين واما وجه كشف
الاجماع عن راى المعصوم على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فاكثر الاخبار المتكثرة قال بعض المتاخرين من علمائنا ان قول
المعصوم فى الاجماع من جهة ان الروايات الكثيرة دلت على ان الامام يجب عليه رد الامة لو اتفقوا على البدعة
وابطال قول المبطلين واخراج ما ادخل فى الدين فاذا لم يظهر خلافهم علمنا ان اتفاقهم حق وانه راض فمن ذلك
على رضائه انتهى اقول ومن الروايات ما رواه فى الكافى فى الحسن عن اسحق بن عمار عن ابى عبد الله قال سمعته يقول
ان الارض لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها ما رواه
فى الصحيح عن الصادق قال قال فينا اهل البيت فى كل خلف عدول ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين
وتاويل الجاهلين ومنها ما رواه ايضا فى الصحيح عن معوية بن وهب عنه قال قال رسول الله ان عند كل
بدعة يكون من بعدى يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتى موكلا به يذب عنه ومنها ما رواه ايضا
عنه قال ما زالت الارض الا ولله فيه الحجة يعرف الحلال والحرام ويدعو الناس الى سبيل الله

والتابعية

ينفون عنه

صحيحة ابي بصير عن احدهما عليهما السلام قال ان الله لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف الحق من الباطل
ومنها صحيحة ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام قال والله ما ترك الله ارضا منذ قبض الله آدم الا وفيها امام يهتدى
به الى الله الحديث ذلك ثم اقول لا يمكن النزاع في الكشف على الاولين لكنه اما جزء ماهية الاجماع او
وصف لها لازم وان امكن نزاع فانما هو في العلم بالاجماع واما الثالث فقد رده الاكثر وقالوا بعدم
كونه كاشفا وهو كذلك لان اكثر تلك الاخبار لو خليت وظاهرها للزم ان لا يكون خلاف بين الامة في الاحكام
لكون خبر الواحد من الاقوال المخالفة باطلا مع انها بالغة حدا لا تحصى كثرة ومع ذلك انه يعطيل كثير
من الاحكام كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وامثالها فاللازم ان يحمل على انه يجب
وجود امام ليفعل ما ذكر اذا لم يكن مانع من جانب الرعية ففعله مشروط بعدم المانع من تقية او
مصلحة اخرى فالواجب على الله نصبه وعليه الردع والابلاغ ان لم يمنعه مانع واما بدونه كما في زمن
الغيبة فلا مع ان المذكور في كثير منها الامام او الحجة او امثالها ويمكن ان يكون المراد بها نائب المعصوم
الذي يهتدى به الى التكاليف الظاهرية ويعرف الحق ظاهرا من الباطل وايضا كثير منها يتضمن لذكر البدعة
والتحريف وما لا يحتاج امثالها ولا شك ان فتوى علماء الرعية لاجل دليل ظني يكون حجة عندهم لا يصدق
عليه شيء منها وكذا لا يصدق الزيادة والنقصان المذكوران في الرواية الاولى على خطاء المجتهدين
لان المراد الزيادة والنقصان في احكام الدين ولا شك ان بعد الاجماع بل الضرورة وحكم العقل بان ما ظنه
المجتهد فهو حكم الله الظاهري في حقه وحق مقلديه يكون ما ظنه ايضا حكما ثابتا ظاهريا لهم فلا يكون زيادة
او نقصانا وقد يورد الاستدلال بالاخبار ايضا بتوقف رد الامام على ظهوره ومعرفته فالاخبار محمولة
على زمان الظهور وغيره منع التوقف على الظهور لجواز ان يلقي على قلب مجتهد دليلا يرده عن
اختياره سلمناه ولكن التوقف على المعرفة غير مسلم والظهور بدون المعرفة في زمان الغيبة ممكن بل محقق
ولا يخفى انه لا يتم على هذه الطريقة وجود مجهول النسب وهل هو خلاف واحد معروف النسب الظ نعم لا اشتراطها
على ان الواجب على الامام رد الاجماع على الخطأ لا رد الخاطئ مطلقا والجري في قول واحد ايضا ومن هذا ظهر
الفرق بين هذه الطريقة وسابقها وايضا الامام على طريقة السيد يكون واحدا من المجتهدين بخلاف هذه الطريقة
هذا ثم انه قد اشتهر نسبة هذه الطريقة الى الشيخ ومنهم من جمعها مع السابقة والظ ان طريقته هو السابق خاصة وانه قال
بحجية ذلك ايضا ولكنه لم يصرح بكونه اجماعا ولاجل القول بحجيته توهموا ما توهموا والتوضيح انه قد ذكر في بحث
الاجماع من العدة اربعة مسائل يوجب التوهم المذكور احدها ما سبق ذكره وثانيها ما ذكره بعدما سبق
قال ما خلاصته انه فان قيل فما قولكم اذا اختلف الامامية في مسئلة كيف تعلمون ان قول الامام داخل في
جملة اقوال بعضها دون بعض قلت اذا اختلف نظر في المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم بصحة
بعض اقوال المختلفين قطعنا على ان قول المعصوم موافق لذلك القول وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب
العلم نظر في احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه قائل بقول والباقون بالاخر لم يعتبر بقول الذين
عرفناه لانا نعلم انه ليس قول الامام فان كان في الفريقين اقوام لا نعرفهم ومع ذلك المختلفين كانت

من جعلها وضعفها طل يقم معهم

١٧٨

من باب ما يكون فيها مخيرين الى ان قال ذلك لانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول
اليه فلما لم يمكن دل على انه من باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه
فلا يجوز للامام الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويميز الحق ويعلم بعض ثقاته الحق حتى يؤديه الى الامة
ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف في التنهيا ما ذكره بعد ذلك حيث
قال فان قيل يجوز ان يختلف الامامية على قولين يكون احد القولين قول الامام والباقون كلهم
على خلافه ومتى اجمع ثم ذلك كان ذلك تعيين الامام وذلك لا تقولونه وان منعتم من ذلك قيل لكم
وما المانع من ذلك ثم اجاب بما محصله ان في زمان الغيبة لا يمكن ان يكون قول الامام مخالفا لقول
كل الرعية مع معرفة من يقول بالاول ومن يقول بالثاني لمنافاته للغيبة ويمكن ان يكون قوله مخالفا لقومهم
ان لم يعرف القائل بالاول بخصوصه وكذا الثاني ولكن اذا تحقق هذا الامر الممكن يجب على الامام اما نصب دليل
او اظهار قوله بظهوره او ظهور من يثق به لانه لم يحسن التكليف ورد بعدها انه اذا ظهر قولين بين الطائفة ولم يعرف
له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منهم على تحقيقه ام لا فالذي يقوى انه محتاج ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول
من يجوز معصوما مخالفا فلا ينبغي ان نقطع على صحته وان لم يجوز خلاف المعصوم لم قطعنا على نقل صحته وان
قيل اي طريق لنا الى ان نعلم ان قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد يعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم بيقين
صحته فيعلم به ان القول موافق لقول المعصوم وان كان هناك دليل على خلافه علمنا ان المعصوم قوله يخالفه فان لم يكن هناك
الطريق فيجب ان يقطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان مخالفا له لوجب ان يظهره والا
يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه ولا يخفى ان المسئلة الاولى هي فرض اجتماع جميع الامة الذي منه الامام
على امر وتصريحه بكونه اجماعا وحجة واثبات الحجية بدخول الامام وهذا هو طريقة السيد في الاجماع والثانية فرض
اختلاف الامة على قولين ولم يكن لاحدهما مرجح وحكم فيه بالتخيير ولا شك انه لا دخل له في كونه اجماعا بسيطا
او مركبا والثالثة فرض اتفاق جميع علماء الرعية على امر ولم يعلم قول الامام وصرح بكونه حجة ولكن لا دلالة
لكلامه على كونه الاجماع المصطلح ايضا كما ان من قال بحجية الشهرة لا يقول بكونه اجماعا بل صرح في بعض كلامه
بعدم كونه اجماعا نعم يظهر منه احتمال بقاء العلم به بقول المعصوم وبعد العلم به وبا فوق علماء الرعية يحصل العلم
بالاجماع كما ان معرفة قول كل واحد من المجتهدين طريقا سويا اليه من اخباره او عمله او غيره والرابعة فرض ما
اذا ظهر قول بين الامامية ولم يظهر له مخالف ولم يرد دليل على بطلانه فجعله حجة ولا يلزم منه
ايضا ان يكون ذلك اجماعا كيف ولو كان اجماعا امتنع ان يرد دليل على بطلانه وبالجملة طريقة الشيخ في بعضها
طريقة السيد نعم يقول بحجية بمعنى الاتفاق الاخر وان لم يسمه اجماعا ولو سماه احد به
ما كان عناه اذ لا مشاحة في الاصطلاح بقي الكلام فيما ذكره الشيخ دليلا على وجوب اظهار
الحق على الامام وهو على ما يظهر من تضاعيف كلامه وجهان احدهما ان التكليف لطف من الله سبحانه
على عباده ولو كان قول المعصوم مخالفا لقول علماء الرعية لكان اللطف في الاول فلو لم يجب
عليه اظهاره بعد اتفاق العلماء على خلافه فلا يصح التكليف به لعدم العلم ولا بقول العلماء لعدم

لعدم اللطف فيكون التكليف قبيحا مع انه باق البتة فما لم يظهر خلاف قول العلماء يكون ماضيا وثانيهما
ان وجود المعصوم لطف من الله على خلقه وكونه لطفا يقتضي ردعهم عن الباطل والا لما كان
لطفا والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فبالمسائل الخلافية الخارجة عن حد الاحصاء
فانه لا شك ان جميعها ليس مما يجوز فيه ولو كان كذلك خطاء القائل بالتعيين متعين ولا [illegible]
الجميع خطأ ولو كان ايضا يكون العامل ببطلان البعض خاطئا مع علم [illegible] واستواء نسبة اللطف الى البعض
والجميع واما الحل فاما عن الوجه الاول فبان قوله طاب ثراه ولا يقول العلماء لعدم اللطف حينئذ
الا لمانع مستدرك لان يكون اللطف في التكليف الواقع مع العلم به وفيما يطلق تكليفا مع الجهل بالواقع
وقد تقدم في بحث الخبر انه صحيح ذلك واما عن الثاني فبما ذكره السيد قدس سره انه يجوز ان يكون
الحق فيما عند الامام ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كان [illegible] كما يخفى السبب في استتاره فكلما يفوتنا من
الانتفاع بتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا واما ما ذكره من ان مقتضى
اللطف ردع الخلق ثم لان وجوده لطف وتصرفه لطف اخر وبيانه ان اللطف في نصب الامام
يكون بسبب وجوده وبسبب تصرفه وفوات احدهما لمانع لا يوجب فوات الاخر فلا يلزم انه
لعلم بوجوب الامتناع عن الباطل لم يكن نصبه لطفا واورد عليه بانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج
باجماع الطائفة اصلا اذ لا يعلم دخول المعصوم في الاجماع الا بعد الاعتبار بالردع وبان يظهر مجهولا
ويلقي الخلاف وبانه اذا اقتضت المصلحة استتاره وعدم اظهار الحق فيكون راضيا بما اتفقوا
عليه فيثبت المطلوب والجواب عن الاول بان اللازم منه عدم صحة الاحتجاج بالاجماع الواقع
في زمن الغيبة وهو كذلك فما يحتج به هو الواقع في زمان الحضور وان حصل العلم به في زمان
الغيبة وعن الثاني ان مراد السيد ليس ان عدم الانتفاع به لوجوب استتاره بل مراده انه كلما
سبب استتاره فحينئذ يكون نحن سبب عدم الانتفاع به بوجه من الوجوه وعن الثالث
ان حجية تقريره للمعصوم انما هو اذا تمكن من المنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه ببقائهم على
معتقدهم فلا ينافي جواز مخالفتهم وقد يجاب عن الثاني بان الذين يقولون بوجوب اظهار
الامام الحق اذا اتفقت طائفة العلماء على الباطل لا يقولون بانه يجب عليه ان يعرف بعينه
ففي هذا لو كان هناك حديث دال على خلاف ما اجمعوا عليه في زمان الغيبة او كان راي
مجتهد بخلاف ما قالوه ولو مع معرفة نسبه لا يمكن ان يقال ان المعصوم فلا اكتفى به عن [illegible]
وفيه ان مراد الشيخ من وجوب الاظهار ليس مطلقا بل على وجه يظهر ان الحق والا لكان الخلاف
الذي ذكره باقيا فان مناط كلامه ليس ان الاجماع على الخطاء لا يجب دفعه على الامام بل
كان مناطه وجوب اللطف وهو لا يتم الا بما يوجب الردع وفي بعض كلماته تصريح بما ذكر
واما وجه حجية الاجماع عند العامة فهو وجوه من الآيات النقلية والعقل واعلم اولا انه
لا فائدة في القدح في ادلتهم لنا كثيرا اذ مع ثبوت الاجماع المصطلح عند اكثرهم يكون حجة عندنا

ايض

ايض لعدم خلو الزمان عن المعصوم ولكن تعرض اصحابنا شكر الله مساعيهم لاظهار فساد
مذهبهم لابتنائه على الاجماع الذي يستدل عليه هذه الادلة الضعيفة مع ان منهم من قال
بعدم حجية الاجماع مطلقا نقل عن النظام وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر ومنهم من خص
حجيته باجماع الصحابة وهو المحكي عن داود بن علي كثيرا ثم من ادلة القائلين منهم بالحجية
وهم الاكثر قوله عز شانه ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل
المؤمنين ضم اتباع غير سبيل المؤمنين مع مشاقة الرسول الى المحظور في كونه مثلها في
الوعيد وعطفه عليها مع التوعد والجمع عليه سبيلهم فلا يجوز مخالفته لانه اتباع غيره
او يجب اتباعه اذ لا يخرج عنهما وقد اورد عليه بوجوه كثيرة من نفيه ومن نفيه
سلف ثقة وان يعين ذكرنا شطرا منها في شرح التجريد ونقتصر هنا على خمسة الاول
ان المتبادر من سبيل المؤمنين ما صاروا به مؤمنين وهو الايمان وغيره الكفر فان
المفهوم من قول السلطان ومن يشاقق ويتبع غير سبيل المطيعين لم اعاقبه
فهم سبيلهم في طاعة الوزير لا ساير السبل ويؤيد ذلك ما ذكره المفسرون من ان الاية
نزلت في الملحد الثاني ان غاية الاستدلال موقوفة على عموم كل من لفظ الغير والسبيل
وهو في حين المنع والخلاف الثالث ان لفظ المؤمنين لكونه جمعا معرفا يفيد العموم
فالثابت هو وجوب اتباع ما هو سبيل كل المؤمنين من بعد البعثة الى يوم البعث
ومع التنزل سبيل كل من هو مؤمن في عصر دون خصوص اهل الحل والعقد الذي هو الاجماع
المصطلح والتخصيص بهم تجوز مع ان المعين منه يحكم غير المعين الرابع ان الحجية
موقوفة على العلم بكون المجمعين مؤمنين وهو لا يحصل الا مع العلم بوجود المعصوم فيهم
الخامس انه لا شك ان المراد من السبيل ليس معناه الحقيقي بل هو مجاز ولعله مجاز اخر
لا يفيد العموم لو فات الاخر [illegible] منها وهو غير معلوم لعدم دليل معين ومنها قوله
تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وقوله سبحانه كنتم خير امة والوسط
ايض اما بمعنى الخيرية او العدل ولو جاز الاجتماع على الخطاء لينافيهما وفيه ولا انهما لا ينافيهما لو وقع
على الاسط [illegible] وثانيا انهما خطابا المشافهة فلا يثبت حكمهما لغير الحاضرين الا بالاجماع المتنازع
في حجيته وثالثا انهما اما لمن يتناول عامتين فلا يفيدان او عامتنا فاما للواحد كل واحد فهو خلاف
الواقع او المجموع من حيث المجموع فلا يتحقق اجماع الا في القيامة ولا يجوز التخصيص بامة كل عصر او بعض
اخر لانه بلا مخصص ومنها قوله سبحانه ان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فرتب
وجوب الرد على وجود التنازع فان حصل الاتفاق كفى وهو معنى حجيته وفيه ان الثابت منه
سقوط الرد عن المجمعين لا عن غيرهم من الطالبين لدليل الحكم وحجية الاجماع انما يثبت
على الثاني دون الاول ومنها قوله لا يجتمع امتي على الخطاء [illegible] والمحصل

لتكم
خطا بالكلية وهذا الخبر متواتر معنى اذ وردت بهذا المعنى اخبار متكثرة كقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من امتى
ظاهرين على الحق ومن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وعليكم بالسواد
الاعظم وما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا تجتمع امتى على الضلالة وكونوا مع الجماعة
الى غير ذلك ومع ذلك هو متلقى بالقبول ووجه الاستدلال وغيره اولا منع حجية تلك
الاخبار ودعوى التواتر بعد قوله حجة واهية وقد اعترف القاضي عبد الجبار في كتابه المغنى بعدم
التواتر واستبعد الرازي في المحصول وهو التحصيل ادعاء تواتره وثانيا انه لو اريد بالامة الكل لم يوجد اجماع
او البعض المبهم لم يكن او المعين لزم الحكم ودعوى تبادر اهل كل عصر ممنوعة وثالثا
انه لو تم الدلالة لزم حجية اجماع العوام اذا لم يكن مجتهد وعدم حجية اجماع خالف فيه بعض العوام
وهم لا يعقلون به وارابعا ان المراد من الامة او المسلمين او الجماعة وغيرها من الالفاظ
الواردة اما من يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم وح لا يتحقق اجماع الا بعد العلم باتفاق جميع فرق
الاسلام وهم لا يشترطون ذلك او مختص باهل السنة وح نطالبهم بدليل الاختصاص
مع ان المخالفة في الامة لو اوجب عدم صدق هذه الالفاظ لزم ذلك من المخالفة في الفروع
ايضا لان مسئلة الامامة من الفروع عندهم هذا مع ما في تلك الاخبار من قصور الدلالة
كما ان ما يتضمن قوله لا يجتمع يمكن ان يكون نهيا وان الظاهر من الاجماع هو الارادة لا الاتفاق
فلا يثبت تمام المطلوب الظاهر من المتضمن للفظ الضلالة الاعتقاد الفاسد الذي يأثم صاحبه
فلا يدل الا على ان ما اجمعوا عليه لم يكن ضلالة واما انه يكون حكم الله الواقعي ولا يجوز مخالفته
فلا بل يجوز ان يكون مثل سائر احكام المجتهدين في المسائل الخلافية في انها لا يكون ضلالة و
يجوز مخالفتها بالاجتهاد ويؤيده ما ورد من ان كل ضلالة صاحبها او سبيلها الى النار
او في النار ومثل ذلك يرد على ما تضمن لفظ الحق لانه مقابلة الضلال لقوله سبحانه فماذا
بعد الحق الا الضلال ويرد على المتضمن للامر بالكون مع الجماعة وعدم الخروج عنها وان
يد الله عليها وامثالها انها لا يدل الا على الترغيب على المحبة وعدم الاعتزال وان
المسلمين اذا كانوا جماعة كان يد الله ورحمته عليهم واذا تفرقوا ان ال ذلك عنهم وهذا
لا يدل على وجوب تصويب ذلك الجماعة وعدم جواز مخالفته في المسئلة بل يكفي مخالطتهم
ومصاحبتهم وتعاون بعضهم بعضا في المصالح والحاجات وهذا لا ينافي اختلافهم في الرأي
في الاحكام ويمكن الحمل على الكون مع الجماعة وعدم اظهار عداوتهم وان خالفوا الحق
اما للتقية لعلمه صلى الله عليه وسلم بانهم لا يتقاومونهم او للاحتراز عن تفرق المسلمين قبل استحكام شوكتهم
واداء ذلك الى غلبة الكفار وعلى ما تضمن حسن ما رآه المسلمون حسنا انه لا يدل على حصر
الحسن فيه الى غير ذلك من الاعتراضات الواردة على دلالة الجميع جميعا ام انفرادا او يمكن المقابل
على استخراجها هذا مع ان حجيته لامر الخطاء في الحديث الاول يدل على امتناع الاجتماع على
الخطاء

[illegible]

الخطاء ولا يتأتى في ذلك الا بوجود معصوم في كل عصر بل قيل بل لا بد مع تنبيه على خطا بعض
ومنها ان العقل حاكم بان العلماء العظام مع كثرتهم وتعددهم واختلاف مشاربهم وتباين
آرائهم لا يجتمعون على امر بدون دليل قطعي وترتيب نحو ذلك الاستدلال انهم بانهم
اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولا ريب في ان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين
لا يجمعون على القطع في هذا الامر الشرعي بمجرد ظن او تواطؤ بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع
فيكون مقتضاهم وهو خطأ المخالف للاجماع حقا وذلك يقتضي حقية ما عليه الاجماع ثم التوجه
في توسيط الاجماع على تخطئة المخالف للاجماع من غير اكتفاء بحكم العادة المذكور كما في الدليل
السابق لانه لولاه لم يثبت حجية كل اجماع لم يبلغ عدد المجمعين فيه الى هذه الكثرة او لم يكن
فيه مثل هؤلاء المجمعين وايضا لولا ذلك التوسيط لما امكن الحكم بحجية الاجماع على امر عقلي
اذ لا يحكم العادة فيه بكونه عن قاطع اذ لا بعد في اتفاق مثل هذا الجمع في العقليات لشبهة كما
صرح به في جواب النقض باتفاق الفلاسفة وهذا بخلاف هذا الاجماع الخاص لانه
على امر شرعي لا يجوز العقل اتفاقهم فيه على القطع بدون قاطع وايضا لولاه لم يثبت
حجية ما وقع من الاجماعات على الظني واما ما اورد على ذلك من الدعوى فظهر دفعه
من تقرير الدليل على ما قرر لان المطلوب حجية مطلق الاجماع والمثبت لها فرد منه وحجية
هذا الفرد مثبتة من المقدمة العادية فلا يتوقف على حجية المطلق واعترض على هذا
الدليل وسابقه بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واليهود على ان لا نبي بعد
موسى والنصارى على قتل عيسى واجيب اما عن اجماع الفلاسفة فبان منشاه عن نظر عقلي
واشتباه الصحيح بالفاسد في العقلي كثير والتميز صعب بخلاف الشرعي فان الغلط
فيه انما يكون من جهة اشتباه القاطع بالظني وتميزهما لا يشتبه على اهل المعرفة والمراد
بالشرعي ما كان ماخذه شرعيا فلا يرد النقض بكثير من المطالب الكلامية واما عن اجماع
اليهود والنصارى فبانه نشأ من متابعة الآحاد من الاوائل اقول يرد اما على الجواب
عن النقض باجماع الفلاسفة فان مناط الاستدلال كان على ان هذا الجمع يمتنع اجتماعهم
بدون قاطع فاذا امكن في الفلاسفة مع تعمقهم نظرا وهو ان يجتمعوا على امر لا يكون مأخذه
قاطعا ولم يكن كذلك فلم لا يجوز في الفقهاء وقوله اشتباه الظني بالفاسد كثير في العقلي بخلاف
الشرعي فلا نسلم مع ان ادلة العقل ايضا حجة في الشرع سيما عند العامة القائلين بالقياس
والاستحسان بل الاشتباه في الشرعيات ايضا كثير ولا يختص باشتباه القاطع بالظني فان من تتبع كتب
الفقهاء يعرف مسلكهم ويحكم بكثرة الاختلاف في الفقهيات اشد بكثير
من الاختلاف في العقليات مع ان كل دليل شرعي ينتهي لا محالة الى عقلي ثم على الفرق
بين العقليات والمسائل المجمع عليها على طريقة اصحابنا حيث انهم لا يعملون بدليل

النقض

وبناهم على اخذ الاحكام من شخص معين وطرقهم اليه مضبوطة منحصرة واما الحجاج عن باجماع اليهود والنصارى فانه اذا جاز ذلك فيهم فبهدم اساس الدليل اذ يجوز على هذا اجتماع جمع كثير محض المتابعة من احاد او ائمتهم حتى انهم يعلم انه لا يجوز ذلك في علمائنا والقول بانه ليس في اليهود والنصارى في هذه المدة الطويلة علماء محققين كلام ظاهري غير معتمد فالصحيح ان يجاب عن النقضين بان حكم العادة بعدم اجتماع الجمع الكثير على شيء من غير قاطع انما هو اذا لم يكن لاجتماعهم معارض اما اذا كان هناك معارض كاجتماع جمع اخذ اكثر منهم او مساو بل ولو اقل فلا انه حكم العادة ومن ذلك يظهر انه على تسليم الدليل السابق ولا يلزم بحث علينا فيما خالف فيه الشيعة من اجماعيات العامة ثم انه يرد على الاول ما اشير اليه من انه لا يتم فيما اذا كان عدد علماء المجمعين قليلا وفيما اذا كان الاجماع على امر عقلي وفي الاجماع الذي علمنا ان حكم كل من المجمعين على طريق الظن وفي الاجماع الذي يكون جمع كثير اخذ على خلافه عن من المخالفين للمجمعين في المذهب او الدين وهذا وانه منع حكم العادة بل لك ان اريد بالقاطع القاطع عند الكل وعدم الفائدة لو اريد القاطع عند المجمعين ومنع حكمها بانه لا يكون الا عن قاطع اذا كان المجمعون عالمين بالظنون وعلى الاخيران انعقاد ذلك الاجماع مجيث على تخطئة مخالف كل اجماع في حجيته المنع كيف والاصل في نقله على ما نقله الوارني وغيره هو امام الحرمين وهو ايضا لم يدع الاجماع صريحا قال فقد رأينا التابعين قاطعين بالمنع عن مخالفة الاجماع وقطع التابعين لو سلم ليس اجماعا لو سلم فمن اين يحصل لنا القطع بمجرد دعواه او مع دعوى التابعين لم بل لا يفيد ظنا ولو سلم فنقول عن التابعين حتى يظهر اتفاقهم على ذلك من غير تقية وخوف من القدح في الاجماع الذي تمسكوا به في خلافة اولى خلفائهم بل الظاهر ان البحث عن الاجماع وحجيته مما حدث بعد زمان الصحابة والتابعين واهل الصدر الاول ما كانوا يعرفونه ثم لو سلم ذلك فلا نسلم انه يوجب ان يكون لهم نص قاطع وليست تلك الدعاوى الا مجرد دعاوى وربما كان لهم دليلا او اهم القطع وليس بما يفيده عند النظر الصحيح بل يجوز ان يكون حجتهم احدى الحجج التي

المسألة[2] تذكر ويتعلق البحث ويتضح ضعفها او يكون لكل فرقة منهم حجة منها لا من بعدهم او يكون لهم شبهة عقلية مع ان كثيرا من المتكلمين لمسئلة الامامة وتحوها لا يعلم الا من الشرع مع ان القائلين بطرفي الخلاف فاطعون عليها ومن المعلوم ان المستمرين على اعتقاد الطرفين في طول الاعصار لا يقصرون عن عدد هل الاجماع فاذا جاز عليهم ذلك منعا فبا جاز مجمعا ايضا واليضا

المحتجون

١٧٦



المحتجون على قتل عثمان مع ما فيه من وجوه الشناعة عندهم يجب ان يكونوا قاطعين على وجوب قتله وانهم افاضل الصحابة وخيار الناس مع انه لم يجب عندكم وهاهي اصحاب الجمل وصفين كانوا متجاوزين عن عشرة الاف وفيهم الصحابة وعائشتهم وطلحتهم وزبيرهم والطالب بل وغيرهم فعلوا ما فعلوا ارى خودسلا من لا يحصى كثرتهم من اهل الحق وخرجوا على امير المؤمنين مع ما علموا من مدائحه وسوابقه ومن ذلك حمل وجه اخر لفساد الادلة ايضا والقول الفصل في ذلك المقام ان حكم العادة بكون اجتماع جمع كثير عن قاطع وعدمه يختلف باختلاف المسائل المجمعين وما خذ المسئلة وتحقق الخلاف وعدمه فان للمسئلة قد يكون مما الهام خلية في سياسات ارباب الدول وصاحبها او موافقة لمصالحهم وارائهم ومذاهبهم واهوائهم وقد لا يكون كذلك والمجمعون ومشهور يختلفون باعتبار كثرتهم وقلتهم او تلك عحقهم في الافطرية منها العديدة واجتماعهم في عصر واحد او تفرقهم في الامكنة المختلفة وكونهم في مكان واحد وورعهم وتقويهم ومسلكهم ومخرجهم وما خذ المسئلة يختلف باعتبار مسينيته وتفرقه وانضباطه وجهره والخلاف يختلف بوجوده وعدمه وكثرته وقلته الحكم في ذلك وبذلك يعلم الفرق بين الاجماع المتحقق على طريقة اصحابنا المتاخرين وبين القاطع الذي يدعيه العامة في اكثر اجماعاتهم كما لا يخفى على العارف بطريقة الفريقين هذا تمام الكلام في ادلة حجية الاجماع عند الفريقين واما النافون لها فاما هم فينفون حجية الاجماع على طريقة الخاصة او العامة والاول اما منكر وجود المعصوم في كل عصر والكلام معه في علم الكلام او بقوله وهو طائفة من الاخباريين ونفيهم لحجيته انما هو لاجل الغفلة عن المراد حيث انهم زعموا ان العامة يحتجون بالاجماع ويبنون احكام المعلا مع قطع النظر عن كون واحد منهم معصوما او جعلوه سبب حجيته نفس الاتفاق وشاهد الاصوليين من الخاصة ايضا يدور على السنتهم لفظ الاجماع فاشتبه عليهم الامر واختلط وزعموا انهم يريدون ايضا ما اراد العامة فتبعوا عليهم ونفوا حجيته ولذا ترى متاخري الاخباريين كفوا السنتهم عن ذلك المقال واتفقوا على الرد بجالهم وقوعه او عدم امكان العلم او نفي الفائدة عند انه اذا اشترط في الاجماع العلم بدخول المعصوم او قوله فلا عبرة في حجيته واما بعض الشبه التي ذكروها فانها اما يجري في الاجماع على طريقة العامة او ينفي الفائدة فمنها انه يجوز الخطاء على كل واحد فكذا المجموع وجوابه منع جواز الخطاء على كل واحد فان المعصوم واحد منهم مع ان الفرق بين المجموع وكل واحد كما قالوا في المتواتر ومنها ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رايه وفيه انه لا ينفي الحجية بل الا الفائدة او امكان الاطلاع وسياتي ما يندفع به منها وفيه الخلاف في حجيته وفيه انه لا ينفيها مع انها لو توقف على عصر يثبت ومنها انا نرى احكاما يدعى فيها الاجماع مع انه يكثر فيه المخالف بل قد يدعى على خلافه الاجماع فيظهر انه ليس باجماع وفيه انه لم يجد لعله ايضا يكون كذلك وفيه ان ذلك يقدح في الاجماع المنقول دون المعلوم

والكلام فيه مع ان وجود المخالف غير ضاير كما سبق ويأتي وايضا يمكن تأخر الخلاف عن الاجماع وعلم الاطلاع
الحي الف فانا لا نقول بان كل اجماع لابد ان يحصل العلم لكل احد بل ما ثبت من الشارع على اقسام منها
بديهي ومنها نظري يقيني للخواص مجهول للعوام والنظري ربما يكون يقينيا لبعض الخواص
ظنيا لاخرين وجماعة علمنا ذلك اذا استطلع التتبع مختلفة الامور ان الشيعة مجتمعون على حرمة
العمل بالقياس وانا نقطع بحرمتها مع ان الاسكافي قال بجوازه اولا وكذا نعلم وجوب معلوم
الهلال في شهر رمضان مع ان العماني قال بوجوبه وكذا نعلم اعتبار العدد في شهر رمضان
مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ومنها رسالة الصلاة فيه كم بشيعة المروية في الكافي على
اصل الاجماع من مخترعات العامة وبدعهم قال عم دفع عهد اليهم رسول الله صم قبل موته بخمسين
ما قبض الله رسوله يبعثنا انا فيما اجتمع عليه راي الناس كان فاعلا احد اجرى على الله
ولا بين محللا لا ضعوا اخذ بذلك ثم ان ذلك يسعر وجهة صحيح في الرد على اجماع العامة لا انا
بما اجتمع عليه راي الناس بل براي المعصوم الكاشف عنه اجماع الناس مع انه معارض بروايات
اخر مثل قولهم في مقبولة ابن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه واختصاصه بالمورد بالرواية يحل عموم
التعليل لا ينفع الثاني وهو المنكر لحجية الاجماع على طريقة العامة قليل منهم واكثر اصحابنا بل جميعهم
بمعنى انهم ينفون حجيته لو قطع النظر عن وجود المعصوم للاصل والوسائل المتقدمة وضعفها
حجته واما المعقول فلا يدل على حجيته لا لانه اجماع بل يمكن ان يكون لما لا انفكاك عنه من الكشف
وقد يستدل على عدم حجيته بوجوه اخر ايضا منها قوله تعالى فان تقولوا على الله ما لا تعلمون جوابه
ظم ومنها قوله سبحانه ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شيء فلا مرجع في تبيان الاحكام الا اليه
وفيه بعد النقض بالسنة والقياس انهم لا يثبتون حجية الاجماع من الكتاب فالرجوع اليه
رجوع اليه وان كون القران تبيانا لا ينافي ان يكون غيره ايضا كذلك ولا يلزم تبيان المبين اذ
بابهما وقع التبيان او للتخصيص والتبيين بالاخر والحاصل من المعلوم انه لا يحصل التبيان بالقران
في كثير لكثير فلا بد ان يحمل بالنسبة الى البعض ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله
ورسوله وفيه ان الرد الى الاجماع ايضا رد اليهما اذ لا اجماع عندهم
عندهم الا عن مستند وقد يجاب ايضا بان المجمع عليه لا تنازع فيه وبان الرد الى الله ورسوله
لا ينافي الرد الى غيره ويرد على الاول انه يمكن في المجمع عليه ايضا ان يتحقق التنازع وعلى
الثاني ان مقتضى الاية عدم جواز الاكتفاء بغير الرد الى الله ورسوله وان جاز الرد الى غيره
والمطلوب الاكتفاء منهاج فقد وقع النزاع في ثبوت الاجماع وحصول العلم به وقد عرفت انه
قد عرفت انه يطلق عندنا على معان ثلثة احدها اتفاق جميع علماء عصر بحيث لا يشذ منهم
مجهول النسب وثانيها اتفاق جميع علماء الرعية في عصر بحيث لم يخرج منهم الا المعروف
ولا منه مجهول وثالثها الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء علم اتفاق جميع علماء الاعصار

وسواء

وسواء علمت مخالفة مجهول النسب ومعروفه اولا والمتنازع في ثبوت الاجماع اما يكون ثبوت
الاول او الثاني او الثالث اما الاول فهو بين منكر لثبوته مطلقا ومنكر في زمن الغيبة
وانتشار العلماء فنفى ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وعلمه ثلثة اقوال الثبوت مطلقا وهو مذهب
السيد والشيخ وجماعة كثيرة وعدمه كذلك وهو مذهب طائفة واليه ذهب صاحب الوافية والتفصيل
بثبوته في زمن الحضور وما يليه في عدم انتشار العلماء وعدمه في تلك الازمنة وما بعدها
هاهنا وهو مذهب جمع ممن تبعه من الاصوليين والاخباريين بل هو محط كلام كثير من الاخباريين
على المجتهدين حيث ادعوا انحصار طريقة القدماء في هذه الطريقة ونفوا انحصار الاجماع
فيها وصرح باختياره صاحب المعالم وهكذا كان اسم ثم ما قيل في اثبات القول الاول ما قاله السيد
في جواب مسائل ابن التبان فلننقل عبارته بحذف بعض الزوايد قال فان قيل من اين يصح
العلم بموضع الامام اذا لم يكن متميزا وكيف يمكن ان يحتج باجماع الفرقة في ان قوله داخل في اقوالهم
او ليس هذا يقتضي ان يكونوا قد عرفتم كل محق في سهل او جبل او بر او بحر لقيتموه حتى
عرفتم اقوالهم واحدا بعد واحد بالتواتر ومعلوم استحالة هذا وليس عليكم ان تجعلوا اجماعا من لقيتموه
ولقيتموه هو الحجة لانكم لا تامنون ان يكون قول الامام خارجا عنها قلنا هذه شبهة من قدح
وهم الذي تعول عليها من قدح في الاجماع من جهة انه لا يمكن معرفة حصوله وجوابها اسهل
وجملته انه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه لفقد العلم بطريقة على التفصيل فان
كثيرا من المعلوم قد يحصل من غير ان يتفصل للعالم طريقها الا ترى ان العلم بالبلدان والامصار
والملوك العظام والحوادث الكبار يحصل لكل مخالط للناس ولو طالب بطريق ذلك على التفصيل
لتعذر عليه ذكره ولو قيل له قطع على بدر وحنين وصفين اثبت لنا كيف حصل لك العلم به
لتعذر عليه تفصيل ذلك وتعيينه ولم يقدح ذلك في علمه فان كان بعد التامل يعجز على الجملة
انه عالم بذلك بالاضطرار وان لم يتفصل له على التعيين واذا كانت مذاهب الامامية مستقرة على طول
العهود وكثرة الخوض وتوفر الدواعي فيما يخرج عن المعلوم منها نقطع على انه ليس مذهبا
ولا قولا من اقوالها ومن هذه الحيثية نعلم ان تحليل الخمر والخنزير وان النبي ليس من
مذهب احد من المسلمين وان كنا لم نلق كل مسلم ونجد عالما ونسال كل اهل العلم [illegible] لو اجل
من الامة لم يذهب في الجد والاخ ان الميراث للاخ دون الجد واذا كانت اقوال الامة على
ينضبط لنا حتى لا نشك فيما دخل منها وخرج منها كيف يستبعد انحصار قول الامامية الذين
قول الحجة فيهم وهم اقل عددا واقرب انحصارا اوليس قول ابي حنيفة واصحابه والشافعي
والمختلف من اقوالهم محصورة حتى لا يمكن احد ان يدعي على ابي حنيفة وشافعي مذهب الخلاف بالعرف
فيما المنكر من سواء ذلك في اقوال الامامية ومن قال انني لا اقطع على شيء مما ذكرتم انه مقطوع عليه
لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة او التواتر الحق بالسمنية وقرب من السوفسطائية

التفصيل م

خلاف وقد نقل العلماء بين تحقيق مذهب للائمة علم لم نعرف مع استمرار الخوض وكثرة البحث وبين تحوين
بلد عظيم في اقرب المواضع ثم نقل الينا خبره وقيل لمن يتعلق بذلك ان كنت تدفع العلم عن تمسك
فانت مكابر وان كنت تقول طريق العلم مفقود لانه المشاهدة والتواتر وقد ارتفعا قلنا
لك ما تقدم من ان التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم والتواتر والمشاهدة في الجملة
طريق الكل ما ذكرنا غير انه ربما يجلى ويخفى وربما التبس واشتبه ولكن على الطريق ويتعذر
تفصيل الاعلى تقوية العلم الا ترى ان العلم بالبلدان والحوادث الكبار على الوجه القوي ولعل تقبل
من اين علمته من نقل ذلك اليك فلهذا استغنى عن تفصيل طريقه وانما يحتاج الى تفصيل الطريق
فيما يستوقف العلم بالطريق او ما ما يستوقفه قوة المعلوم وارتفاع الشك فيه فاي حاجة الى العلم
بتعيين طريقه وبعد فالاجماع الموثوق به في الفرقة المحقة هو اجماع الخاصة دون العامة والعلماء
دون الجهال ومعلوم ان الحصر في الجماعة كما تراه الان ان علماء كل طائفة في العلوم معروفون
متميزون فاذا كانت اقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة ولم يبق الامام الا سيد العلماء واوجههم
فلا بد من دخوله في جملتهم فقول الطاعن على الطريقة التي ذكرناها بانا لم نلق كل امامي الا كالطاعن
في اجماع المسلمين على ما اجمعوا عليه لعلمهم بانا لم نلق كل من يحوي اسم كل اسم طالب [illegible] ومحصل
مع تبين ما بين ان ما شك فيه وبيان وتفصيل بتقريب وتفصيل انما هو ذكر طريق حصول
هذا العلم الاجمالي واما وقوعه فهو بديهي كما انا نعلم كثيرا من المسائل اتفاق جماعة جميع علماء
الامة [illegible] انهم لم نقل بخلاف [illegible] بان نظر في حصوله مستلزم فاذا جاز ذلك في قول جميع
علماء الاسلام مع انتشارهم واتساعهم ففي قول علماء الامامية اظهر ومنكر ذلك اما [illegible] فهو
مكابر فانا نعلم قطعا انه ليس مذهب احد من المسلمين [illegible] الى ان [illegible] الخنزير [illegible] او في خصوص
مذهب الامامية فهو معاند فان من لاحظ شدة اهتمام علماء الامامية في تتبع الاقوال وضبطها
وبذل الجهد في نقل الخلافات وحفظها وبيانهم في المسائل المشكلة قد نقلوا الخلافات النادرة واين
ان كل متأخر نقل قول من تقدمه وكل لاحق ضبط رأي من سبقه وجرت هذه العادة بينهم
من الصدر الاول الى عصرنا هذا حتى بالغوا في الاجماعات التي ادعاها من قبلهم بنقل مخالف
وان شذ بل لم يألوا جهدا في تتبع اقوال العامة والواقفية وسائر المخالفين فكيف باقوال
الخاصة ومع ذلك نتتبع في مسألة تتبعا بليغا فلم يظهر نظفر بمخالف ولم ينقل احد فيها
وانضمت فيها قرائن اخر مقتضية للوفاق وانضافت معها دعوى جماعة الاجماع سيما مثل
قولهم اجمع العلماء كافة او لا خلاف فيه بين العلماء [illegible] ان هذا مذهب جميع علماء الامامية
وليس بينهم خلاف انه لم ينقل [illegible] المقدمة المسماة بالقطعيات العادية المسلمة عند المحققين من
اهل الكلام والاصول [illegible] ان يستعمل في المطالب العظيمة اقول انه ما ذكره من حصول
العلم الاجمالي باتفاق الكل فهو مسلم في الجملة ولكن ليس كلما نتتبع اقوال العلماء ولم يظهر
خلاف يمكن دعوى حصول ذلك العلم ولا في كل مسألة ولا في كل عصر وما سبق من ان من لاحظ شدة

اهتمام

جمل المرام

[illegible]

بتعسر

المشاحة قد نقل

اهتمام العلماء في ضبط الاقوال وتتبع تحصيل العلم بالاتفاق ان اريد به جميع العلماء الذين يتعذر
نقل اقوالهم ويتداول ذكر خلافهم ووفاقهم فلا بأس بتسليمه ولكنه لا يفيد لان المناط العلم باتفاق
جميع العلماء الذين منهم المعصوم وان اريد جميع العلماء حتى المعصوم فحصول العلم الذي ادعاه في حيز
المنع حيث ان غاية ما يستفاد مما ذكره هو عدم وقوع الخلاف من علم بنقل قوله وبعدم وفاقه
وخلافه من ارباب الآراء واصحاب التراجيح واما لا [illegible] ووفاق المعصوم فمشكل على ان العلم باتفاق
جميع العلماء الموجودين من سالف الزمان الى هذا الآن او في عصر من تلك الاعصار من الرعية
ايضا في حيز المنع كيف وانه يتوقف على العلم اولا بان جميع اقوال العلماء [illegible] منهم ثم على العلم بان
كلا منهم وصل الى المصنفين ثم على العلم بان كلما وصل اليهم [illegible] وصل الينا فانه ربما
دون بعض الاقوال في بعض الكتب التي [illegible] او بقي ولم يصل الينا ومن اين يحصل هذا العلم
مع تمادي الازمنة وكثرة العلماء في كل زمان واتفاق كثير منهم في قرى ليس فيها مصنف ولم
يدونوا انفسهم اقوالهم ايضا كما نشاهد في كثير من المعاصرين بعينهم نقل المصنفين اقوال
جميع علماء عصرهم غير متعارف وبعد انقضاء العصر فالاحاطة بجميع من كان فيه مستبعد فان لا
نتمكن من الاحاطة بجميع علماء عصرنا فكيف بالعصر السابق علينا مع ان نقل القول لا يفيد الا
الظن سيما مع مشاهدة ما وقع من الخطأ في نقل المذاهب كثيرا فكيف يحصل به العلم باتفاق الجميع
واما ما ادعى من العلم بعدم الخلاف في كثير من الاحكام فانما هو اما في المسائل الضرورية
التي سبب العلم فيها ضروريتها او ما يقاربها مما عليه الدلائل الواضحة التي يعلم بسبب وضوح
المأخذ او الضرورة ان الكل قائلون به ولا شك في ان امثال ذلك لا حاجة فيها الى الاجماع
ومما يؤيد ذلك ان طرق تحصيل العلم محصورة منضبطة ولا يتحقق شيء منها في المقام نعم
اذا كانت المسألة مما يعم به البلوى وتتوفر عليها الدواعي وكانت مما يحتاج اليها
الاكثر في الاكثر ومع ذلك نتتبع تتبعا تاما ونرى جميعهم متوافقة الاقوال ولم ينقل
من احد منهم خلاف ومع ذلك ضمت معها قرائن خارجية من تكرير ادعاء الاجماع ونفي
الخلاف والتحاشي عن المخالفة والانكار على التشكيك يحصل الظن بسبب ذلك بان قول
جميع العلماء الامامية منحصر في الواحد واما العلم فلا الا اذا كان العلماء في عصر او عصرين
متوافرين محصورين معروفين فانه يمكن العلم بوفاقهم اما بسماع رأيهم منهم او بان
يكون فيهم مصنفين ناقلين لاقوالهم مصرحين بعدم الخلاف في المسألة فان حصول
العلم بوفاقهم ح ممكن ولكن ذلك غير مفيد لنا اذا حصل انتشار علماء شتى الاقطار في
بعد زمان الغيبة بل في مدة من زمان الحضور ايضا وقيل ان ذلك لم يكن نقل جميع الاقوال
وضبطها في المؤلفات متعارفا وبعد تعارفه ولم يكن الاحاطة بجميع العلماء او علماء زمان [illegible]
لعدم الانتشار ممكنا والمحصل مما ذكرنا ان العلم باتفاق جميع العلماء مطلقا او في عصر بسبب [illegible]

ضرورية او وضوح دليله بحيث يحكم العادة بعدم خفائه على عالم حكمي بل واقع ولكن في شمول ذلك الاجماع
الى الاجماع واما في غير ذلك فالعلم به بعد زمان الغيبة وكثرة العلماء ومن يتمكن من استنباط الاحكام
بل في زمن حضورهم حتى زمان الحضور غير ممكن لعدم امكان الحكم بحصرهم في الفرق المحقة جماعة واما قبل
ذلك الزمان فان سلمنا فيه علم عدم انتشار العالمين بالاحكام وكونهم محصورين معروفين
ولكن مع امكان تحصيل العلم بسماع اقوالهم منهم او ممن جمع ممن سمع منهم وصنف فتاويهم ولكنه
غير واقع لعدم تعارف نقل الاقوال والافتاء وبعد تداوله فلم يمكن الاحاطة بجميع العلماء الاعلام عصر
التواتر لكثرتهم وتشتتهم ولا تبل لبعد العهد وطول الزمان وعدم العلم بانضباط اقوال جميعهم
واما ما ذكره السيد ره من المسائل التي يعلم فيها وفاق الجميع فهو لما ان الاوائل سبب العلم القطعي
او وضوح المأخذ او يكون مما ظن فيه الوفاق واشتبه الظن بالعلم ثم المنكر للعلم بالاجماع بهذا
المعنى مطلقا احتج بان الطريق الى معرفة غير العيانيات اما النظر العقلي او الحسي والخبر المنظور
فلا مجال له في ان الشخص لعله الى فان نحن القول واما الاحساس بكلام الغير او الاخبار عنه فلا يمكن
الا بعد معرفته ومعرفة كل واحد من علماء الامة او الامامية متعذرة قطعا لانتشارهم وجواز خفاء
واحد وغيبته وخموله واسره وجوابه انه غير جار في الصدر الاول بالنسبة الى علماء الامامية
لقلتهم وعدم انتشارهم مع ان المعلوم هنا ليس كلام الغير بل رايه وتوقف معرفته على معرفتهم
لامكانها بالقرائن الخارجية كالضرورة او المأخذ الواضح كما انا نعلم قطعا ان كل عالم امامي في
عصرنا منصبه وجوب مسح الرجلين وان لم نعرفه بعينه نعم لو كان نفي الامكان مطلقا كما
هو ظاهره فهو فاسد نعم لو كان انما نفي الوقوع في غير ما له مأخذ واضح او ضرورة لكان
نفي الفائدة منهما كما ذكرنا كان صحيحا وقال بعض اهل الخلاف في مقام الرد على من اثبت
العلم بالاجماع بعلمنا باتفاق الكل على وجوب الصلوات الخمس انا لا نسلم انا نقطع بان كل من قال
بنبوة محمد ص قال بوجوب الصلوات الخمس وان كنا نعرفه بحصول الظن والذي يدل عليه ان
الانسان قبل الاحاطة بالمذاهب النادرة يعتقد اعتقادا جازما ان كل المسلمين يعترفون بان
ما بين الدفتين كلام الله تعالى ثم اذا فتش وجد في خلال ذلك اختلافا شديدا نحو ما يحكى
عن ابن مسعود انه انكر كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وعن قوم من الخوارج
انهم انكروا كون سورة يوسف منه ويحكى عن كثير من قدماء الروافض ان هذا القرآن الذي
عندنا ليس هو الذي انزل الله تعالى على محمد ص بل غير وبدل وزيد فيه ونقص منه
وان كان كذلك علمنا انا وان اعتقدنا في الشيء انه مجمع عليه لكنه لا يرتفع عن درجة الظن
اقول الحق ان هذه تشكيكات في مقابل الضرورة فانا نقطع ان علمنا باتفاق الكل على وجوب
الصلوة لا ينقص بهذه التشكيكات واما ما استند اليه من الاستقراء فليس الا مثل الشبه
التي تمسكوا بها في الضروريات العقلية والعادية فانه لا شك ان من الضروريات ما لا يحتمل

ظهور

١٧٩

ظهور خلافه ولا يضر في ذلك زوال العلم عما قد يعلم كونه ضروريا ثم يظهر خلافه كما ان كثيرا
ما نرى انه قد يحكم ببداهة شيء عقلاء ثم يزول الاعتقاد ويظهر انه كان من بديهة الوهم ومع
ذلك نحكم في بعض الضروريات العقلية بانه لا يجري فيه ذلك الاحتمال ولا مجال لاصلا فيها لاحتمال
زوال الجزم فيما يزعم بديهيا عقليا في بعض الاشياء عن بقائه في بعض اخر فكذا في الضروريات
الدينية ولو تم ما ذكره لزم انتفاء القطع واستلزم ذلك انتفاء القطع عن بعض المقطوعات البتة
وقال صاحب الوافية الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان احد المجمعين
هو المعصوم ولكن لا يتميز شخصه وهذا لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة
كان ظاهرا مشهورا يعرف الشيعة في كل عصر بعينه كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم
بمثل هذا الاتفاق وفيه اولا ان ظهور الامام لا يستلزم تميز شخصه لكل احد من حيث كونه
قائلا بالحكم الفلاني كما انا نعلم ان كل الشيعة الموجودين في عصرنا قائلون بوجوب المسح
ومنهم الاشخاص المعروفون ولكن دخولهم في القائلين بوجوب المسح بالاجمال بمعنى
انا نعلم ان كل الشيعة من غير ملاحظة شخص بخصوصه قال به وان تميز من نعرفه بعد التفصيل
فكذلك حال الامام في زمان حضوره وثانيا ان كون الامام حال الحضور بحيث يعرفه
كل احد ويميزه عن غيره ممنوع بل المسلم انه يعرفه كل من تشرف بلقائه فيمكن حصول العلم بدخوله
في المجتمعين لمن لم يميزه بشخصه نعم يعرف كل احد ان في عصره اماما وهذا غير ضائر في المطلوب وثالثا
ان امتناع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق في زمن الغيبة مطلقا ممنوع لامكان حصوله لاحد بالعيان
الذي ذكرنا من ضرورية الحكم وخلافه للآخرين واما دليل المفصل فظاهر مما ذكرنا لان
التحقيق ان العلم باتفاق جميع العلماء فيما هو ضروري او له مأخذ شديد الوضوح
واقع واما في غيره فحصول العلم في زمان الغيبة بل وفي زمان الحضور غير
ممكن وكذا فيما قبلها بالنسبة الى علمنا باجماعهم واما علم اهل زمانهم فممكن ووقوعه غير
معلوم واما المانع في ثبوت الاجماع بالمعنى الثاني فهو اما ينكر ثبوت العلم باجماع
علماء الرعية وهو اكثر من ينكر ثبوت الاجماع بالمعنى الاول وقد عرفت التحقيق فيه
او ينكر ثبوت قول الامام ورضاه بعد اجماعهم وهو اكثر اصحابنا وقد عرفت الحق
واما الاجماع بالمعنى الثالث فالظاهر انه لا نزاع لاحد من علمائنا في امكان العلم بتحققه
بهذا الطريق نعم انكر اكثر الاخباريين وبعض الاصوليين حصول العلم به في امثال هذه
الازمنة والحق امكان ثبوته ووقوعه مطلقا فانه مما لا شك فيه انه اذا كان في بلد فقيه
ولم يكن غيره وعلمنا ان اهل هذا البلد مقلدون له لا يعتمدون على غيره في فتاويهم باجمعهم
او بجمع منهم سيما اذا كانوا من الخواص العدول متفقين في حكم مسئلة ويعمل
عليه نعلم قطعا انهم اخذوا ذلك من مجتهدهم وان لم يصل الينا قوله

محصوصه بل كثيرا ما يحصل العلم بتوافق خمسة او ستة من ثقاته بقولهم مما يعتبث ذلك ما اجمع
عليه العلماء من تواتر الخبر فاذا فرضنا انه اتنا اثنا عشرة مثلا بقول ذلك المجتهد بتوالي
وحصل العلم فلا محة يحصل العلم لاجل حكمهم وعملهم ايضا لانه اذا علمنا من الخارج ان حكمهم ليس
الا ماخوذا منه وعملهم الا تقليدا له فلا يكون فرق بينه وبين الاخبار وما يحتمل وجوده
في الحكم والعمل من الخطاء او التعمد في المخالفة او امثال ذلك يجري في الخبر ايضا بل بطريق
اولى في بعض المواضع واذا عرفت ذلك فحصل لك انه اذا علمنا ان جماعة من معتمدي
اصحاب المعصوم المختلفين الى مجالسه المقدسة وطائفة جمة من اكابرهم وعلمائهم المترددين
الى محافله المتبركة حكموا في مسئلة بحكم وتوافقوا فيه يحصل القطع بانهم اخذوا ذلك عن امامهم
ثم انا لو كنا في عهد لهؤلاء الاصحاب سامعين منهم الحكم لكفى ما ذكر في اتمام المطلوب
ولكن لبعد عهدنا عنهم نحتاج الى تتمة فنقول انه لو فرضنا انا كنا شاهدين لطبقة اخرى
شاهدين للاولى السامعين منهم الاحكام وعلمنا ان الثانية سمعوا الحكم من الاولى
واطلعوا على ارائهم ورايناهم يذكرونا في الهم وخلافهم وملأوا الكتب عن ذكر
خلافاتهم بحيث لم يشذ منهم غير نادر وشاهدنا انهم سقطا يقين على حكم من غير ذكر خلاف
فيه او خلاف شاذ والقمت السواد مثل قولهم اجماعا او اجمع العلماء كافة او لا خلاف
فيه او لا نعرف فيه خلافا نعلم قطعا انه لم يكن في المسئلة خلاف بين الطبقة الاولى
ولو كان نادرا بحيث لا يقدح في العلم بتعين قولهم قول المعصوم ثم ننقل الكلام الى الثالثة
والرابعة والخامسة الى ان ينتهي الينا وعلمنا تحصيل العلم بقول المعصوم من اتفاق
من العلماء من غير ذكر خلاف او الاشارة بوجه اخرى بيانه ان من تتبع ابواب الفقه والاحكام
وتفحص كتب العلماء ونظر في اقوالهم وشاهد طرق استدلالاتهم وبراهينهم واساميهم
وفتواهم يرى انهم مختلفة المشارب متباينة المسالك لا يكاد يتفق جماعة منهم على طريق
وراهم مختلفين في اكثر المسائل غاية الاختلاف وقل ما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل ومع ذلك
فاذا وجدهم بعد التفحص متطابقين على حكم يعلم بحكم العادة ان هناك امرا علميا يوجب حصول
علمهم بقول سيدهم ثم اذا ضم بعض علمهم وجدان خلاف مع ملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلاف
ولو كان نادرا وعدم تجويزهم تقليد المجتهدين والعمل بالقياس والاستحسان يصير اظهر
وقد يتضح غاية الاتضاح اذا ضم مع ذلك علم ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف
ثم يزيد اذا ضم اليه كون الطرف المخالف له دلالة عليه باخبار كثيرة صحيح السند ومع اوفق
الشهرة على فساد قول من ينكر حصول العلم بالاجماع مطلقا في امثال تلك الازمنة من اكثر
الاحكام وتتبع مسائل الحلال والحرام يحكم كثيرا منها انه مما لا شك فيه مع ضرورة الدين
ضروريا ولم يوجد عليه سوى الاجماع دليل مثلا نجاسة المياه المضافة والمايعات بملاقاة النجاسة

الابهام

الابهام الوطبة امر لا شك فيه ومع هذا لم يرد في هذا العموم حديث ظني مع ان المايعات والاجسام
من الكثرة بحيث لا يحصى والنجاسات ايضا كثيرة ولم يرووا انفعالها بكل نجاسة فضلا عن كل ملاقاة
ومعلوم ان النجاسة حكم شرعي لا طريق للعقل اليها ولم يرد حديثا او دليلا اخر سوى الاجماع
يدل على انفعال شيء جميع النجاسات او احكام لا تتعلق كلها الا بها للنجس كعدم جواز الصلوة
في الثوب والبدن النجس او موضع السجود وعدم جواز الاكل والشرب منه ومن ملاقيه والاجتناب
عن المسجد والقرآن والكفن وثوب الطائف وبدنه وعدم جواز البيع والشراء وعدم جواز
الوضوء والغسل والتيمم بملاقيها وهكذا الحال في ملاقي ملاقيها الى غير ذلك ولا يكاد يوجد نجاسة
يثبت فيها جميع احكام النجاسة من غير جهة الاجماع بل ربما لم يرد في نجاسة كثيرة سوى حديث
ظني غير ظاهر الدلالة مع ان الحكم قطعي بل لا يكاد يتم مسئلة الا بانضمام اجماع بسيط او مركب مثلا
من يستدلون على نجاسة ابوال ما لا يؤكل لحمه واوراثه بقولهم اغسل ثوبك من ابوال ما
لا يؤكل لحمه وهذا لا يدل الا على وجوب غسل الثوب خاصة وليست النجاسة مدلوله بوجه مع
ان مقتضاه ليس الا وجوب الغسل واين هذا من النجاسة ان لا يبعى فيها وجوب غسل من الخاطب
بل فلا من مكلف وايضا الخطاب الى الراوي والحكم عام قطعا وايضا وجوب الغسل للصلوة غير منحصر
في النجاسة فانه قد يجوز ان فضلات ما لا يؤكل لحمه يجب غسلها وان كانت طاهرة مع ان التعدي يثبت
حكم واحد من احكام النجاسة وايضا الوارد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد غسل البول فكيف
الروث ودعوى القطع بالفهم مع عدم الوضع لو اراد غسل الثوب فكيف الجسد والوارد غسل
البول فكيف الروث ودعوى القطع بالفهم مع عدم الوضع واللزوم الا من جهة الاجماع باطلة
ولو فرض في المسئلة خلاف عند الشيعة في الفرق بين الثوب والجسد وانحصر الدليل في ذلك
الخبر لقلنا بالاختصاص كما ان نجاسة البول ايضا لو كانت خلافية لحكمنا بعدم الدلالة بحيث
من ابدى دلالة الغسل والثوب على النجاسة والبدن ومن ذلك ما ورد من النهي عن الوضوء
بالقليل الذي لاقاه قذر فيحكم بالتعدي الى جميع النجاسات والمتنجسات وبان الماء ينفعل بكل نجاسة
للعلم الحاصل من الاجماع بان جميع النجاسات حالها واحد ومنها ما ورد ما دل على جواز الوضوء بالماء
الذي وقعت فيها فارة ميتة فيحكم بعدم انفعال القليل بملاقاة النجاسة ولا شك انه لا يفهم من
اللفظ مع انه ورد ان اللبن الذي في ضرع الميتة حلال فلم لا يجوز ان يكون الماء القليل مثله
والحق ان المتمسك بالاجماع يحكم بان بين ما ورد من النهي عن الوضوء بالقليل الملاقي للعذرة وما ورد
من تجويزه بالذي ماتت فيه فارة معارضة او يجمع بينهما بما لعي منه الاجماع والدلالة الاجماع
المركب لقائل بالفصل ومنه ما ورد من تجويزه بالذي الادعية والاعمال المستحبة فان جلها
بلفظ الامر ومع ذلك الفقهاء طرا يحكمون بالاستحباب من دون اطلاع على معارض مع ان المعارض

المعارض في بعض الموارد وبعض العمومات وظن ان الخاص مقدم وبالجملة ليت شعري من يتكلم بالاجمال
بما يتمسك في امثال تلك المسائل فلذا قال افهم من اللفظ كان له اشتراكا او مجازا وخروجا عن اللغة والعرف وان قال
لغوي لتنقيح المناط فساده اظهر للقطع بانه لولا الاجماع لما يتعدون مع ان المنقح اما هو العقل او لا
طريق له الى معرفته بسبب انفعال المطلق وامثاله وضوعه ان رأس ابو حنيفة من البول بحيث لمجرى المضاف
وماء الاستنجاء طاهر والمني نجس والمذي طاهر الى الشرع ومعلوم انه ليس في ادلته اشارة الى علل
هذه الصور وان ادعى ضرورية تلك المسائل فساده في الاكثر ظاهر فائدة فابين الاجماع بالمعنى
الثاني والثالث ظن لانه طريق العلم بقول الامام واما على المعنى الاول فقد يستشكل بانه اذا علم قول المعصوم
وكان قوله في ضمن سائر الاقوال فما فائدة الاتفاق ودفعه ان فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي والذي
يحصل اولا هو العلم الاجمالي من قبيل كلية الكبرى في الشكل الاول ففائدته فائدة كل حيوان جسم المتفرع
للانسان المنتج كل انسان جسم منهاج اختلفوا في الاجماع المنقول بخبر الواحد فذهب جماعة
منهم المحقق وصاحب المدارك الى عدم حجيته واختاره كثير من متاخري المتاخرين كصاحب الذخيرة و
المحقق الخوانساري وسلطان العلماء وقال بعضهم بالحجية منهم والد العلامة وهو استقربه صاحب
المعالم ونقح فيه صاحب الوافية والحق هو الاول للاصل السالم عن المعارض والادلة الدالة على حرمة
العمل بما ليس بعلم وبالظن ويؤيده وجود المخالف من المشاهير في اكثر الاجماعات المنقولة حتى لا يوجد
باب من الفقه الا وقد وجد فيه مسائل من ذلك القبيل ولذا اردت المشاهدة فانظر الى الانتصار
والخلاف والغنية والسرائر بل توجد في كثير من المسائل فتوى ويدعي الاجماع على خلافه بل منهم من يدعي
على حكم والاخر على خلافه ومنهم من يدعي اجماعا ثم على خلافه وجب التابيد ان ادعائهم الاجماع يكون
لا بحجة بعد الملاحظة والتتبع التام ولا يمكن ان يكون اتفاق من غير المعصوم ولا يدعان يكون معلل الا
يطابق اقوال العلماء لا اقل من مشاهيرهم في المسئلة بحيث لم يحتمل مخالفة بمجرد التتبع ان لا
عند الاصحاب سيما القدماء اذا امتنع جميع العلماء وكيف يمكن ان يعلم بتطابق اقوال المشاهير على حكم ثم
يعلم على خلافهم مع ان كتب الاصحاب الموجودة فيها اقوالهم مشتملة ووجوح للمصنفين طبقة بعد
طبقة واحتمال الاعم كالاجماع ما لم يعد غيره بحيث حصل لكل العلم بالاجماع بعيد واحتمال ارادة كل
الاجماع في عصر سيما من المتاخرين من السيد والشيخ ابعد هلا ان يكون من ابعد في امثال ما حمل الموارد
غير الاجماع المصطلح واذا كان كذلك فمجامع الطاعن وعدم بيانهم فلم لا يكون كذلك في غيرها ولذا
قال بعض مشايخنا ان المحققين ان اساطين الاجماع كالشيخ والمرتضى وابن ادريس واتى انهم قد كفونا
مؤنة القدح فيه بابطاله بما فيقتضيه بعضهم بعضا في دعواه بل مناقضة الواحد منهم نفسه في
قبل النهوض الخلل في بعض الاجماعات المنقولة لا يخرج اصلا عن الحجية او فادحة الظن فادفع
الخطار لبعض يكون ولكنه لا يسري في غيرها الم فيه وكم من هذا القبيل في الاخبار اقول لا لاجماع انه كان

اطلاق الاجماع على الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم منهم من قبيل اطلاق الالفاظ على معانيها الحقيقة
حتى يحتاج غيره الى الاصل وهو غير ثابت لان المعنى اللغوي له اعم منه وتحقق النقل فيه الى عصرنا غير معلوم ولو سلم
في زماننا فالاصل تاخره نعم المعلوم انهم اطلقوه عليه ايضا لما اطلقوه على غيره حيث نرى انهم يطلقونه في الكتب
اللغوية والرجالية والاصولية والكلامية والمنطقية ايضا مع انه لا يراد ذلك المعنى فيحمل على الحكم
بالخطاء في تلك الاجماعات ليس باظهر من ارادة معنى اخر منه وبعد احتمال الارادة معنى اخر فيها مع كثرتها
واطلاقها لا يسري الاحتمال الى غيرها ايضا لعدم دليل على تعيين ذلك المعنى الا استبعاد اطلاقهم في
الكتب الاصولية لفظ الاجماع على ذلك وارادة غيره في الفقه وهو بين بعد حصول الاحتمال القريب
بل الظن في كثير من المواضع وتصريح جمع من الاصحاب بعدم ارادة ذلك المعنى منه وتحصيل الاحتمال
في اكثر ما ينقلون من الاجماعات او يحمل على بعض ما ذكروه توجيها لهم بمعنى ارادة الشهرة او عدم ظهور المخالف
معنى الدعوى والاجماع على روايتهم بمعنى تدوينهم في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف
وان بعد او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة او جماعة فكانه ذلك الشهيد في الذكرى وقال صاحب
الفخرية والذي يظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا ينظرون الى الكتب الفتاوى الموجودة
عندهم حال التاليف فاذا راوا اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف اخر خالف مخالفه
الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى ونقل المحدث السيد نعمة الله عن بعض مشايخه ان المتقدمين
كانت بايديهم الاصول الجامعة للاخبار فكانوا على ملاحظة ما اشتملت عليه جميعها او اكثرها يدعون
الاجماع وربما اختلف الاخبار في حكم فيدعي كل منهم الاجماع على ما يؤدي اليه نظره اقول وان لم انجزم
على واحد من هذه التوجيهات ولكني اظن ان ارادتهم سيما القدماء منهم المعنى المصطلح في كثير من الاجماعات
المنقولة بل كلها مع قطع النظر عن القرائن الخارجية نعم الظن ان المراد غير المصطلح في موارد التناقض
وعلل حقيقتها تحصيل القدح وارتفاع الظن في سائر الموارد ايضا لانه اذا بان ارادة غير المعنى المصطلح مع
الاطلاق في مواضع فلم لم يكن كذلك في غيرها ثم قد يتفق احتمال الغير بسبب خارجي كما قد يتفق
ارادة المصطلح به ومما يؤيد عدم الحجية بل يدل عليه ما نبه عليه جمع منهم صاحب الذخيرة وشارح
الدروس وهو ان الاجماع عند الاصحاب كما عرفت يطلق على معان ثلثة احدها وهو الاجماع على طريقة
المتاخرين معنى حدسي معلوم عدم ارادة المتقدمين له قطعا وكذا من تقدمهم بل الى زمن الشهيد الثاني
طاب ثراه اذ لا يلتفت الى هذا المعنى في كلماتهم غير الشيخ وابن [illegible] واما من تاخر عنهم فقليل من نعلم ان مراده ذلك او غيره
بل لا نعلم احدا بخصوصه ممن تقدم علينا ان طريقته منحصرة في ذلك وهذا امر مشترك بل لا نظن
ذلك في حق احد المتاخرين الاخرين احدهما الذي نسب الى الشيخ وقد عرفت عدم حجيته عند المحقق
منهم فكيف بمقلديه وثانيهما طريقة السيد وقد عرفت ان العلم بالاجماع بهذا المعنى في غير الضروريات
ممتنع عادة في عصر الغيبة واذا كان الامر كذلك وكان للاجماع معان بعضها غير حجة وبعضها حجة

يمكن الوقوع وانحصار المعنى الذي يمكن وقوعه في واحد فكيف يكون دعوى الاجماع بالاطلاق حجة وانما
يحتج ان يكون المراد المعنى الذي ليس بحجة او يمتنع عادة ومن ذلك يعلم انه لا يحصل الظن منه ايضا
وكيف يحصل الظن من اطلاق دعوى الاجماع في كلام من يمكن ان يكون مراده ما ليس بحجة او ما يمتنع
تحققه مع كون الاطلاق على ما هو ممكن وحجة اطلاقا حادثا ولو سلم امكان تحققه على طريقة السيد فلا
في حال وهل يتوهم ان حكم العادة بامتناع علم مثل العلامة والشهيد بل ومن تأخر عنهم بل كثير ممن تقدم
عليهم باتفاق جميع العلماء الامامية على حكم بحيث يصلح يحصل لهم العلم بعلم خروج مجهول النسب ضعيف
من حكم بامتناع ارادتهم معنى اخر غير اصطلحوا عليه يجوز بل يحتاط بهم واشتباههم ثم انا ضم معه احتمال كون
مراد المعنى الذي ليس بحجة يصير علم كونه مفيدا للظن اظهر ويتضح غاية الاتضاح بما مر منا قصور كثير
من الاجماعات المنقولة وبطلانها وجواز ان يدعوا اخرى منها مع اطلاقها وتصريح جماعة بكون المراد منها
غير المصطلح فان قيل قد مر امكان العلم بالاجماع على طريقة السيد بل وقوعه في الضروريات او ما قارب
شدة الجلاء فلعل كان كذلك وان حصل الخفاء الان قلنا مع انه غير جار في الاجماعات المنقولة عن
المحقق والعلامة الى هذا الزمان لعلمنا بعدم زوال الضرورية او جلاء الماخذ بحيث يجب علمهم
باتفاق كل الامة في هذه الازمنة ولا انها خالف فيه من تقدم المدعي للاجماع او عاصره او تأخر
عنه او تناقضت فيه الدعوى فيستبعد في غيره ايضا اذ كون حكم ضروريا او قريبا منه في زمان
اهل النصوص وخفائه بحيث تعبد جدا مع انه لو كان كذلك لما خالف فيه احد ممن تقدم او تأخر الى مدة كثيرة لا تصلح
خفاء الضرورية الى زمان طويل والغالب في مثل ذلك حصول الاجماع المحقق على طريقة المتأخرين فلا حاجة
الى المنقول وقد تصدى بعض مشايخ والدي في بعض رسائله لدفع ذلك بما حاصله انه لا يرد هذا
الاشكال على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم ينصب الحجة لانه مع الاكثر بل لم نقف على مصرح بها غير الشيخ وكيف
يدا فقد فهم الاصوليون بان طريق العلم بالاجماع منحصر بل لا طريق المدخول بل هم ايضا يعقلون
بطريقة السيد ايضا حتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا اكثر ما هو دال على الاجماع المصطلح عند الجمهور
ولا يضر في ذلك ما اعتقده من ان العلم يحصل من جهة اخرى ايضا مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه
في الاجماع فالظاهر انه اذا اراد حكايته على غير الطريق المسمى في العلماء انه يبين ذلك فان نقلهم
للاجماع في كتبهم لاجل ان يعمل عليه من بعدهم فالخفاء في ذلك مع حقد اصطلاحهم تدليس مع ان الشايع
في الاجماعات هو ما كان على طبق المصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الغالب مع ان
حصول علم لم يعرف فيه الامامية مخالف للحكم ولم يبق يجوز بل نظر لوجود المخالف فلما انفك عن حصول
العلم بموافقة الامام من جهة تقاضيهم ولا يحتاج الى ثبوت الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ايضا
فيعلم ان الاشكال غير مختص بطريقة الشيخ بل هو وارد على طريقة السيد ايضا الان كلما ان طريقة
الشيخ منضبط من منشأ الدليل كذلك طريقة السيد من حيث الوقوع فانه ليس الوجه في حصول الظن من

ما عرفته

الاجماع

الاجماع او حجيته الا ظن صدق الناقل في نقله وعدم خطائه وتدليسه عادة وحكم العادة بل نكرس
بالوقوع من حكمها بامتناع تحقق الاجماع بهذا المعنى مع ان الالفاظ تصرف عن حقائقها بامتناع الحقيقة
عرفا الاستماع بالكلية لانا تخلينا من عينا فضى نقل الاجماعات وتحقق الخلاف فيها مثل الشهيد بل جمع
اخر الاجماع المنقول على المشهور وثانيا ان قوله ومن يطالعه ان اراد من يطالعه في تلك الطريقة
فهذا لا يدل على قول القائل وان اراد شخصا معينا او شخصا معينا فليعينه حتى ينظر قلبهم وكتبهم
وثالثا ان ما ذكره من ان الشيخ ومحققيا فقه لا ينحصر طريقهم في ذلك اه حق على المحقق فهم كلام
الشيخ بل طريقته منحصر بالمشهور بمعنى ان الاجماع عنده ايضا هو اتفاق جميع علماء العصر الذين منهم
المعصوم وحصول علم الاجماع ايضا باعتبار كونه من المجمعين والطريقة المنسوبة اليه انما هي طريق
فهم كونه منهم كما ان فهم كون كل من العلماء منهم بسماع قوله او ملاحظة فتواه ومحل ذلك وقد صرح
بتفسيره البحث قال بعد ذكر ما قاله السيد من عدم لزوم اظهار الامام ما هو الحق عنده وهذا
غير صحيح عندي لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام
الا بالاعتبار الذي بيناه وان صرح نفسه بالحصر فكيف يمكن ان يقال له طريقان ورابعا ان قوله
حتى ذكر الشيخ اه فيه انا نسلم ان مراده المصطلح عند الجمهور ولكن طريق علمه به فاسد كما نحو ان
الاجماع المصطلح منعقد بالملة هذا الدليل الضعيف حاشا انا سلمنا ان له طريقين ولكن من اين يعلم
ان مراده متى اطلق هو مصطلح الجمهور وقوله فالظاهر من حال الخ فيه انه اذا كان لاحد اصطلاح خاص
غير مشهور فانه لم يبين اصطلاح نفسه في موضعه واطلق حاله فهو منه تدليس واما اذا بينه في
المواضع المعدة لذلك فلا يجب عليه في كل مورد اظهار ان مراده ذلك كما ان الفقهاء بينوا كونه
في اصولهم او مبادي فقههم ان الخبر الصحيح ما كان رجاله ثقات اماميين وهو خلاف مصطلح
القدماء ثم يطلقونه في مقام نقل الاخبار لفظ الصحيح من غير بيان اعتمادا على ما بينوا ولا يلزم عليهم
تدليس وليت شعري اذا بين اصطلاحه في الاجماع في مقامه الذي هو مبحث الاجماع من الاصول
ثم اراد في كل مورد ذلك من غير بيان كيف يلزم التدليس بل المدار على ذلك ولا يذكر المصطلح
في كل مورد بخصوصه وسادسا ان قوله مع ان الشايع الخ ان اريد اراد الشايع في هذه الازمان
فلا يوجب حمل الاجماع المنقول في زمان الشيخ وما قاربه على ذلك مع اصالة تأخر الشيوع وان اراد
في الازمنة فهو ممنوع كيف وقد ع انه ليس في ايدينا اليوم في بيان الاجماع المصطلح في زمان الشيخ الا كلام
السيد والشيخ فقط وسابعا ان قوله مع ان حصول مقام الخ فيه ان هذا انما يصح لو كان مذهب الشيخ
انه انا اجمع جميع العلماء الموجودين في هذا العصر على الاصل السابق عليه على خطاء يجب على الامام
ردعهم ولكن من مذهبه ان اتفاق علماء كل عصر كذلك فيمكن ان يكون مراده اتفاق علماء رعيته عصره وان
خالفهم جماعة كثيرة ممن تقدم عليهم وكيف يعلم من ذلك موافقة الامام بطريق الحدس ما هو ظاهر
مع انه يمكن ان يتفق في عصر بحيث لا يبقى اصلح القائلين بحجية بانه يفهم كون الاخبار

بالاتفاق م

الاماد فيدل على حجيته ما يدل على حجيتها اقول فيه ان المعول في حجية الخبر الواحد انما على الدليل الذي ذكرنا
واختصاصه بالاحاديث واضح ادعى حجية الظن مطلقا وقد عرفت وتعرف فسادها وعدم تماميتها مع
انكون الاجماع المنقول مفيدا للظن ممنوع كما عرفت وعلى الادلة التي ذكرها القوم وقد سبق عدم تماميته
شيء منها مع انها لو تمت لم تدل على المطلوب فان منها الاجماع المنقول وعدم امكان الاحتجاج به هنا معلوم
ومنها ارسال الرسل الى القبائل ومنها استمرار العمل بخبر الواحد بين الصحابة والتابعين في زمانهما
ومن فرع ثبوت اخبار الرسل والمخبرين للصحابة بالاجماع وهو غير معلوم بل المعلوم عدمه ومنها اية النفر وكون الرسول
تحصيل المعرفة بالاجماع بالطريق المتقدم منضبطا في زمان النبي وهو غير معلوم مع ان المستفاد
من الاية ليس الا وجوب القعود على قوم الخارجين وهم مقلدوهم والكلام في حجيته لغيرهم من المجتهدين
اللاحقين بل الموجودين ولا يصدق عليهم انهم قومهم لغة وعرفا فان قيل نفرض حجيته لغير قوم
الناقل ونتم المطلوب بالاجماع المركب قلنا ان المعنى ولينذروا قومهم الغير المتفقهين والمجتهد
متفقه مع ان المتبادر تخصيص كل مجتهد ليس الا مقلديه بل معنى العموم المضاف الى مخصص لغة وعرفا المتفقهين
هو مطلقه لا اقاربه ولا نابتين كل قوم الى الكافر دونما عداه ومنها اية النبأ ولا يخفى ان
مدلولها على فرض تماميتها هو وجوب قبول خبر العادل وقبوله ليس الا التصديق بالمخبر عنه وكون
الكشف في حقيقة الاجماع على طريقة الحدس والوجدان التي هو الظن فحمل عليها يكون معنى قوله بالاجماع
بالاتفاق الكاشف وظاهر ان الكشف لا يكون الا الشخص والمعنى حصوله للمدعي فيكون الخبر انه كشف لي
اي للمصنف بسبب الاتفاق او حصل الاتفاق الكاشف لي وقبول ذلك التصديق حصول الكشف له وحجيته
كشفه لغيره ايضا فلا وانما على المعنيين العرفيين فلكون وجه الكشف في احدهما احاطة وفي الاخر
مستندا فيهما خارجان عن الاية لاجل ذلك مع ان لنا كلاما اخر فنقول انه من المسلمات ان
معنى كل خبر انه كذا بحسب اعتقادي مثل قول المخبر قال المعصوم كذا او جاء زيد او انه كذا بحسب علمي ولوازمه
في الواقع ايضا فالمعنى انه كذا في الواقع باعتقادي وعلمه بل يتضمن اليه المخبر والمخبر اولهم وقبول كلامه
ليس الا التصديق باعتقاد المخبر بما اخبر عنه وعلمه به ولكن كل ما حصل لاحد اما يحصل بما عدى الحس الظاهر
او بغيرها من الوحي او الالهام او الفكر او النظر او الحدس والوجدان وغير ذلك من الطرق المحدثة
للعلم وبعض تلك الطرق مما يعلم عدم تحقق الخطاء فيه وعدم مطابقة المعلوم للواقع عقلا كالوحي والالهام تحقق ص
كالحواس الظاهرة ويجري بعضها مما يظن فيه ذلك وبعضها مما لا يظن ايضا لكثرة خطا المعلومات بالحدس والوجدان
او النظر والاستدلال الغالب في الاخبار مما يعلم طريق حصول العلم فيه قطعا فما كان طريقه مما يعلم
عدم الخطاء فيه عقلا او عادة يعلم بوجوب تصديق المخبر في اعتقاده وان كان مطابقته للواقع ويكون حجة
وهذا من قبيل الاخبار عن الاحاديث التي طريق العلم فيها السماع وعن اقاربي والوصايا والحقوق
والخلافات والمعاملات وامثالها فانها مستندة اما الى الرؤية او السماع والخطاء فيهما ممتنع عادة وما يحتمل طريقه الحدس
او النظر الذي كثيرا ما يعرض الخطاء فيه فعلى حصول العلم باعتقاد المخبر وتكليف الشارع بتصديقه في اعتقاده يجب بالله
للواقع وهذا معنى الحجية بخلاف ما كان طريقه مما يعرض فيه الخطاء كالحدس والوجدان والاستدلال والاستقراء وامثالها

فان معنى

فان معنى قبول الخبر هو التصديق في الخبر بتصديق المخبر ولكن لا يلزمه اذعان المطابقة للواقع وحجيته
لنا وعلينا لاحتمال الخطاء وهذا هو الرد على القائلين بعموم حجية خبر الواحد بحيث الاية ومنها
لا يعملون بحجية قول الفقهاء في المسائل الحقة كذا الا انه كذا قال المحكي بحجيته بالحدس الا من جهة
الى الاستدلال بحجية المراسيل مثل قول الشيخ قال المعصوم كذا فهنا هو الخبر في حصول العلم بخبر
خمسين او مائة من العوام مثلا بوقوع واقعة او وجود بلد او موت شخص وعدم حصول
بخبر مائة الف او من يعدون من العلماء وغيرهم بالتوحيد والنبوة والامامة او الف من الحكماء
او الهيوبيين من المحققين بوجود العقل او بساطة الافلاك او امثال ذلك واما الاجماع بمعانيه الثلثة من قبل الناقل
اما على طريقة السيد فظ واما على طريقة فلان العلم بوفاق جميع العلماء الذين منهم المعصوم لا يحصل
غالبا والمخصوص هو الاجماع المدعى على الاستقصاء الحدس والوجدان وقد يستدل على حجية الاجماع
المنقول بعد تخصيصه بالظن وبانه لما جاز العمل بالحديث مع انه ظني الدلالة فيكون به اولى القطعية
دلالته فهو الاول مضافا الى معارضته مع ما ينفي العمل بالظن وعدم دلالته على وجوب العمل
علينا وعدم كون الاجماع المنقول من الظواهر انه فيه وثابت في الثاني منع القطعية في الدلالة
ثم الاولوية منهاج فتقسيم الاجماع المنقول الى احاد ومتواتر واورد شيخنا البهائي في
منتهى الاصول انهم مطبقون على انه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع نظائره ان كل منهما
الاتفاق الذي يتعلق بالتواتر فعلهم وهو لا يستلزم اتفاقهم به وانه صرح كل بالاخذ عليه ايضا فتقسيمهم الاجماع
المقطوع ثابت بالتواتر وظني ثابت بخبر غير سديد اقول السؤال الذي اورد يحتمل امرين احدهما
احدهما انهم قسموا الاجماع الى القطعي والظني مع ان القطع لا يثبت الا بالتواتر وهو لا يكون الا في المحسوسات
وثانيهما انهم قسموه الى ثابت بالتواتر مع ان التواتر لا يكون الا في المحسوسات ويحتمل ان يكون مراده الامرين
معا وجوابه ان مرادهم من قطعية الاجماع ليس ازيد من كون الحكم المجمع عليه مثل ما سمعناه من المعصوم
نفسه فالمراد حصول القطع من الاجماع بقول المعصوم والمجاز فيه التقية وهذا على طريقة
السيد والمتاخرين على طريقة الشيخ يحتاج الى كون كاشفا عن رايه والظن بذلك التقسيم على الاول لانه المشهور
او على طريقة العامة لانه منهم ولا اشكال عليها ايضا لما قيل من ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول
مثلا ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان يكون كل منهم حاكما بالواقع ولا علينا ان نبحث عن مطابقته
الرابع لا ان قوله لا يجتمع امتي على الخطاء كما يدل على عدم اجتماعهم على الراي الخطاء يدل على عدم اجتماعهم على القول
الخطاء فلو اجتمعت الامة على هذا القول الكاذب لزم كذبه ص فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي
والا فظني لا لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي بالسند الظني او قول مع ضعف ما قال ان بناء العامة في حجية
الاجماع على قوله لا يجتمع امتي على الخطاء وعلى هذا فيلزم في حصول الاجماع عندهم ايضا من خبر ان يعلم اعتقادهم
فيما قالوا فانه كل قول يصدر من شخص فله مدلول هو معنى ذلك القول اصطلاحا وهو ان هذا القول مطابق للواقع
لاعتقاد المخبر وهو الذي يسمى بلازم الخبر والخطاء بحيث يبحث عن كون القول مطابقا للواقع

وانى علم متقعاد القائل ونحن لا نبحث عن لازم الحجية بل عن كونه مطابقا للواقع ام لا ونقول
ان اجتماعهم على قول احد الاعلام انه لو لم يطابق للواقع اى حكم الله كما من غير ملاحظة اعتقادهم اذ لو كان غير مطابق
والخبر المخبر المطابق للواقع فهو خطاء بل من الاجتماع على القول الخطاء اى الاخبار بخبر غير مطابق للواقع والحق ثبت فيه
ومن نقل بعضهم عن من يخالف المجيب واعترض بما لا وجه له فالعجب ما نقلنا من كلام المجيب ولا يخفى ما فيه فانه اى
يحصل على الاجتماع على القول الخطاء والصواب انا اريد منه محض اللفظ لا اتفاقهم فى كيفية الحكم حوانه اللفظ العربية
والا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مفهومه ومع ذلك فاى فائدة له فى الفقه الا ان يحقق
هو صيرورته المتن قطعيا وان كانت الدلالة ظنية كالخبر المتواتر فاقول فيتوهم ان المراد من الاجتماع على
القول من غير نحو عن الواو ان لا يلاحظ معاد اللفظ ولا مفهوم اللفظ بل حصل الاجتماع على نفس اللفظ
وهذا غلط بل المراد الاجتماع على قول بكل الاعلام اعتقادهم فيه فانا اذا فلا جملتين بيقائم وكانوا شاكين فى معناه وان لم
ولم يكن فى الواقع قائما فاذا قال احد اجتمعوا هولاء على قول لحظا رهل ان يقطعه اجتماعهم فى جو ونصبه واعرابه وحصر دال على مفهوم م
وبنائه وحوله ومع ذلك فاى فائدة له فى الفقه فيه ان اللفظ اذا كشف عن المراد والواقع عن مطابقة الواقع
يكون مفيدا فاذا كشف اللفظ عن الواقع بدون توسط الواو علم لا يفيد حصوله الا انه يحقق الخ فيه ان المتن
يصير قطعيا لاجل التواتر والدلالة على الواقع يصير قطعية بحديث نفى الاجتماع على الخطاء اذ به ينتفى احتمال
عدم مطابقة هذا القول للواقع وانه لم يعلم راى الحرب واحتمل كون بعضهم كاذبا باعتقاده نعم دلالة
القول على معناه الحقيقى يكون باستعمال الاصول الظنية ايضا كاصالة الحقيقة ونحوها لكن كلام المستشكل المجيب فى
ليس فى تلك الاحتمالات بل جعل هذه الاصول من القطعيات او لم يلتفت اليها بل كلامهم فى احتمال مطابقة
الاعتقاد وعدمها ثم قوله ان ثبت بالتواتر فقطعى يعنى ان هذا اللفظ موافق للواقع لانه قطعى
الدلالة على مراد الجماعة وح فلا معنى لقوله والا فظنى لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان المراد من ذلك
بعض بينه المقابل لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ مطابقا للواقع لكن ذلك بسبب ظنية
طريقه لا لظنية نفسه لان نفسه قطعى موافق للنفس الامر وهو كما ترى اقول مراد المجيب انه اذا عرفنا انه اذا اجتمع
الكل على قول يجب ان لا يكون خطاء فاذا اجتمعوا عليه وثبت اجتماعهم بالتواتر يكون الاجماع قطعيا للقطع
باجتماعهم على القول بالتواتر والقطع بكون ما اجتمعوا عليه مطابقا للواقع لحديث نفى الخطاء وان لم يثبت اجماعهم
بالتواتر بل ظن ذلك فيكون الاجماع ظنيا لاجل عدم القطع باجتماعهم لا لاجل ان هذا القول نفسه ظنى من كونه مجمعا عليها
فى الواقع ايضا وذلك كما يقال ان الحكم المجمع عليه حق فان علم بطريق علمى فالحكم قطعى وان ظنى فظنى لظنية طريقه
لا لظنية نفسه وليت شعرى ماذا فهم المعترض من كلام المجيب وما يقصد واين يذهب ثم قال واما اذا ادعى نفى
ظنية نفسه كونه قطعى الدلالة ضعيفا ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع
بمرادهم ايضا فهل هذا الا نقض لقوله ان المراد منه المطابق للواقع والمعنى ان بعض الاجماع يظن مطابقة هذا
القول للواقع بسبب الظن الظنى بالاجتماع الذى هو طريق ثبوت ذلك القول الا انه يكون بنفسه ظنى العقل
باعتبار احتمال عدم المطابقة للواقع حتى لو صار طريقه قطعيا ايضا لم يفد الا الظن وقوله المفروض قطع النظر

عن الدلالة

عن الدلالة ضعيف لانه ليس كذلك اصلا بل قطع النظر عن مراد القائل فاين التناقض ثم قال بعد كلام طويل
فهو كالمتن القطعى الثابت بالسند الظنى لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من التواتر ان المتن
القطعى القطعى الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعى الدلالة فالمفروض عدمه
اذ المراد المطابق للواقع يعنى ان القول المتفق عليه واقعا صواب قطعا كما اعترف به ثم ان ثبت
ذلك بالطريق القطعى يكون مقطوعا به متيقنا من القطع وان ثبت بالطريق الظنى يكون مظنونا ثم
ذكر بعد ذلك كلاما اخر يظهر ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا مسألة الاجماع اما بسيط او مركب
وهو على قسمين احدهما ان تختلف الامة فى مسئلة على قولين لا يتجاوزهما او اقوال كذلك كان يقال
المشترى البكر ثم وجدها عيبا فقيل لا يرد وقيل يرد مع الارش وثانيهما ان لا تفصل الامة بين مسئلتين
كوجوب الغسل وعدمه بالوطى فى دبر المرأة والغلام عند الشيعة ومنها ما اذا مات احد وخلف زوجا او زوجة
وابوين فمن قال للام ثلث الاصل قال فى الموضعين ومن قال ثلث الباقى قال فيهما وهو على نوعين
الاول ان نصت الامة على عدم الفصل اى علم من حالهم او من قرينة خارجية عدم رضائهم بالفصل وان لم يجد
التصريح به وهذا يكون اما مع عدم الفصل فى الحكم الواحد سواء يحكم الجميع ايضا بواحد كالثوب والبدن
اذا اصابهما بول فمن يقول بنجاسة الثوب يقول بنجاسة البدن ومن لم يقل بنجاسته ولكن الكل
اتفقوا على النجاسة ويتحقق ههنا ثلثة اجماعات بسيطان ومركب ومرجعه ايضا الى البسيط لان عدم
الفصل حكم ايضا او يحكم بعضهم فى المسئلتين بحكم وبعض اخر باخر كمسئلة الزوجة والابوين والزوج
والابوين ومنها ايضا حكم الغسل الذى ولغ الكلب او اصابه البول فبعضهم يقول بالنجاسة فيهما
وبعض اخر يقول بهما لكن ههنا لا يتحقق الا اجماع مركب اولا نعلم منهم فيهما حكم بالخصوص كما اذا
لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الدب لما دل على جواز تذكية السبع يحكم
بجواز تذكية الباقى ايضا ان ثبت الاتفاق على عدم الفصل وههنا اجماع مركب ولا نعلم البسيط
وعدمه او يكون مع عدم الفصل بينهما فى حكمين مختلفين كذلك كما اذا فرضنا ان الناس اتفقوا
على عدم الفصل بينهما اى ان هذا ان كان يرث الثلث فالاخر يرث السدس وان كان يرث الربع
فالاخر الثمن وحكم كلهم بحكم واحد او بعضهم بالاول وبعضهم بالثانى او لم يعلم منهم حكم فيهما
والنوع الثانى ان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو مجرد عدم الفصل ثم القسم الثانى منه يتصور على
وجهين لانه موضوعى المسئلتين اما يكون بينهما جامع هو الموضوع للحكم او للحكمين او لا
مستقله يعنى ان يكونا فى دبر الامرأة وورد الحكم عليه كمسئلة الغسل بالوطى فى الدبر فان الموضوع
مستقل الدبر ومنه مسئلة الفسخ بالعيوب الخمسة او لا يكون بينهما جامع كمسئلة نجاسة الثوب
والبدن ومنه مسئلة قتل المسلم بالذمى وبيع الغائب ومنهم من جعل الوجه الاول راجعا الى القسم
الاول حيث ان الموضوع حقيقة واحد فيه قولان وتفكيك الافراد قول ثالث ومنهم من جعل
الثانى اجماعا بسيطا حيث ان الفصل بين المسئلتين وعدمه حكم ولا مشاحة فى الاصطلاح ثم ظاهر العلامة

لم يقل بنجاسته

موضوعه

في النهاية اجماع الامامية مع علم جواز خرق المركب بعد تسميته باحداث ثالث والفصل
ونقل الامدي وصاحب الورود عن بعض الشيعة جوازه ولم يظهر قائله بل كل من صرح صرح
بالعدم قالوا اذا علم ان قول الامام ليس بخارج من احد الاقوال فالخروج من الكل ترك للقول
الامام يقينا وعدم العلم بتعين اما على الطريقة المنسوبة الى الشيخ فلانه اذا علم اتفاق جميع علماء
الوقت لم يتجاوز واعن الحق لئن يكون احدهما قول الامام قطعا والا لزم اجتماع الامة على الخطأ
وعليه ردعهم واما على طريقة السيد فلانه ان اختلف الامة باجمعهم على القولين يكون المعصوم
مما قال منهم فيتعين احد القولين واما على طريقة المتاخرين فلانه اذا علم بالتتبع وانضمام قراين
خارجية ان فقهاء الامة جميعا مع زيادة كانوا قالوا في مسئلة الا بقولين يعلم بالتقريب المتقدم في البسيط
انه لو كان للمعصوم قول اخر لظهر بينهم عين او اثر فيعلم قول احدهما قوله يتحقق الكشف اما على طريقة
الشيخ فلا بد فيه من توقف على ثبوت ما ذكره من وجوب الردع وقد عرفت ضعفه واما على طريقة السيد
فلا شك انه لو حصل العلم باجتماع جميع العلماء على القولين او الاقوال يتحقق الكشف ولكن الكلام في
في حصوله وتحصيله في زمان الغيبة وقد عرفت امتناعه عادة في البسيط ففي المركب اولى لان العلم باتفاق
الكل بين علم وجود الخلاف ووحدة الفتوى اسهل من العلم به مع اختلافهم فيه فقولين او ازيد واما
على طريقة المتاخرين فحصول الكشف في المركب مشكل اذ عرفت ان سبب حكم الحدس بعد اتفاق جمع كثير
وجم غفير كان احد الامرين اما ان العادة يحكم بان اتفاق هذا الجمع مع تخالف مشاربهم على امر لا يكون
الا بوجوب قاطع واما ان علم وجود الخلاف بين طبقة من العلماء وعلم ذكرهم خلافا يوجب
القطع بعدم خلاف بين الطبقة المتقدمة عليهم وهكذا الى ان ينتهي الى طبقة اصحاب الائمة فيحكم بان
اتفاق شاهد اصحابه على حكم لا يكون الا باخذ منه عليه السلام وشيء منهما لا يتم كليا في الاجماع المركب سيما
اذا زاد القول عن الاثنين وسيما اذا لم يكن المسئلة مما يعم بها البلوى ثم الاصل ولان الجمع
العظيم كثيرا يتفقوا على قول بل كل طائفة فاذ يحتمل عندالاخر ويتحقق ما هو منتفي في الخالف المشرب
فيمكن ان يكون بناء كل على دليل ظني والاتفاق هنا على امر واحد حتى يستبعد جدا فيهم مع مخالفة
ارائهم بدون النص وبالجملة الحكم الحدسي بان اختلافهم على ثلثة اقوال او اربعة او خمسة لا ان يلابد
من ان يكون من اجل قاطع ودال على بطلان الرابع وهذا ظاهر واما الثاني فلانه اذا خالف اصحاب الامام
على اقوال فحكم الحدس بان واحدا منها ماخوذ من الامام قطعا فانا اذا سئلنا عن حكم مسئلة عن
رجل فقيه فاجاب بحكم ثم سئلنا عن غيره فاجاب باخر ثم عن ثالث فاجاب بثالث فلا شك انه لا يحصل
العلم بان قول الفقيه احد هذه المذكورات فان يحتمل كل من حقية تسليم نفي غيره ومنه ذلك الثالث
ولان من اتفاق الكل على بطلان الثالث فلنا حكم الحدس بالاستدلال بل يجب الجمع الى الوجدان
ونحن نرى انه اذا اخبر خمسون مثلا بمجيء زيد يحصل لنا العلم به واذا اختلف اخبارهم بان يخبر عشرة
بان من جاء زيد وعشرة اخرى بانه عمرو وثالثة بانه بكر وهكذا لا يحصل لنا العلم بمجيء واحد منهم وعدم

بشكلهم

مجيء

مجيء غير من اخبر به جميعا وان كان ذلك لانهم اخبارهم والقرينة ان علم مجيء ذلك الغير ليس حمله لا يثبت علم مجيء الغير ومن هذا ظهر ان الحكم بثبوت الحكم الاجماع المركب بالمعنى الاول في امثال زماننا خصوصا في المسائل التي يكثر الاقوال فيها يحتاج اختلاف العلماء على اقوال الصعب جدا الا ان يكون هناك قرينة او يكون المسئلة مما يعم به البلوى بحيث يعلم ان للمعصوم فيها قولا وقد حصلت فيها اقوال ولو مختلفة وكانت الاقوال قليلة ونحو ذلك مما يظهر للفقيه في اثناء النظر في المسئلة هذا هو الكلام في القسم الاول واما الثاني فلا شك ان بعد انعقاد الاتفاق على عدم الفصل وكشفه عن عدم تجويز المعصوم الفصل يكون باطلا قطعا الا انه التكلم في انه هل يمكن ثبوت هذا الاجماع ام لا والتحقيق انه اذا علم ان عدم فصلهم بين المسئلتين انما يكون من حيث هو هو بان ينصوا عليه او وجد معه قرينة على علم رضائهم بالفصل كاتحاد المأخذ ووحدة الطريق واثباتهم الحكم في احديهما بثبوته في الاخرى وعلاقة اخرى مقتضية بعدم الفصل فيرجع الى الاجماع البسيط كما مر وان اصطلحوا على تسميته مركبا ولاجل ذلك لا شك في امكان حصول الكشف والعلم بالاجماع على كل من الطرق الثلثة ممن يقول بحصول الكشف به على واحد منها وان لم يعلم ذلك بل كان المعلوم هو عدم الفصل فقط واحتمال ان يكون غير ملتفت اليه فلا يمكن حصول الكشف وثبوته على طريقة الشيخ وان علم اتفاق جميع علماء الوقت وقلنا بوجوب الردع لاحتمال ان يكون الحق في احد المسئلتين مع احدى الطائفتين وفي الاخرى مع الاخرى ولم يجمعوا في شيء منهما على الخطاء واما عدم فصلهم فلم يتفقوا على الحكم به حتى يلزم اجتماعهم على الحكم بالخطاء وكذا على طريقة المتاخرين بذلك الوجه فيظهر واما على طريقة السيد فلو قلنا بانه يمكن الاطلاع على اتفاق جميع علماء الامة فلا يحصل الفصل فانه اذا لم تفصل الامة بين مسئلتين وانقسموا فرقتين فاعلمنا ان قول المعصوم ايضا لم يفصل لانه احدى الطائفتين قطعا فالقول بالفصل خلاف قول المعصوم وقال العلامة انه عدم النص وعلم بتجدد طريقة الحكم يجوز الفصل عملا بالاصل السالم عن المعارضة بمخالفة الاجماع وردّه صاحب المعالم بان الذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا وهو كذلك كما مر فان المفروض انه قد علمنا ان جميع الامة لم تفصل بين المسئلتين لو اتفقا والامام مع احدى الطائفتين قطعا فهو ايضا لم يفصل فمخالفة الفاصل لاحد المسئلتين والظاهر ان نظر العلامة انما هو على طريقة العامة حيث لا يقولون بوجود من يكون قوله حجة بل بحجية الاجماع من حيث هو هو لا امتناع هذا على طريقتهم وقيل بعد نقل كلام صاحب المعالم وهذا لا يتم الا مع العلم بعد تحقيق قول الامام من القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع على ليت شعري انه من اين صار المفروض ذلك مع ان العلامة فرض المسئلتين ان حكمت الامة بعدم الفصل بين المسئلتين ولو كان المفروض عدم ثبوت الاجماع لكان ذلك اعراضا عنه واحتج العلامة ايضا بانه لو لم يجز الفصل لزم من وافق احد المجتهدين في مسئلة يجب عليه ان يوافقه في جميع الاحكام مع ان فقد الدليل عليه والتالي باطل اتفاقا اقول الاسير كما ذكره طاب ثراه على مذهب العامة اذ اعلم انه لا يوافق هذا المجتهد مجتهدا اخر في الحكم الاول وفي وفاق منهما بحيث قال لا تطابقه ادلتهما وهو ابطل باجماع ولو لم يعلم موافقة الخبر لا لمخالفته فلا يجب عليه متابعة مجتهد بمعظم

واية ٢ جمع بالا جماعا هو لازم من اخبار متفق تم
فمع شيوعه ملزو ومن تم لم يثبت مجيء
واحد حما اخبر به جم ٢ ٢

تم ٢٥

منها العموم علمه بعموم المفصل واما على طريقة السيد فلا يرد ذلك الا اذا كان جميع اراء جميع العلماء حاصل
عند المجتهد وهذا غير ممكن نعم يرد اشكال اخر وهو انه لما كان على المجتهد ان يستفرغ وسعه و يتفحص عن جميع
المآخذ بقدر الامكان يكون اللازم على كل مجتهد اذا اراد الاجتهاد في مسئلة بعد اجتهاده في اخرى عن ان يتفحص
انه هل الاجماع المركب بهذا المعنى بين المسئلتين ام لا ثم اذا اراد ان يجتهد في ثالثة يتفحص ان هل
بينهما او بين كل من الاوليين واحدهما وفي الرابعة يتفحص هل اتفق بينهما و بين الثلث او اثنين
منها او واحدة وهكذا والمعلوم من سيرة الفقهاء خلاف ذلك الا ان يقال ان اللازم التفحص عن المأخذ المحتمل
حصولها وتحقق الاجماع المركب بهذا المعنى بين اكثر المسائل مقطوع الانتفاء هذا ثم ان للعامة في خرق
المركب اقوالا المنع مطلقا والجواز كذلك والتفصيل بالمنع ان رفع الخرق شيئا مجمعا عليه كرد البكر مجانا او مع ارش
الوطء الاخ والجواز ان لم يرفعه كفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة و وجوب الغسل بالوطء في احد السبيلين
اختاره الحاجبي والعضدي وجماعة والضابط في معرفة موضع المنع والجواز ان الثالث ان اشتمل على نفي
في الحكمين للتجويز والاثبات سواء كان الحكمان كليين ايجابا او سلبا او كليا في احدهما و جزئيا في الاخر و جعل
الكلية والجزئية […] كان الاتفاق غير صحيح احتج المانع مطلقا بوجهين احدهما ان الخرق يوجب تخطئة الكل […] مسئلة
وفيه تخطئة الكل و رد بان المسلم انتفائه هو تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما تخطئة كل في مسئلة فلا
ان الظن نفي الاتفاق على مبنى الخطاء كما حققناه في شرح التجريد وثانيهما ان جميع الامة اتفقوا على عدم
التفصيل والخارق مفصل ويأتي الكلام فيه في تحقيق شبهة المفصل احتج المجوز مطلقا بوجهين الاول ان اختلافهم
دليل جواز الاجتهاد واجيب بانه اذا لم يحدث مانع واستقرار الاجماع المركب مانع فلا يجوز الاجتهاد
الاتي تتبع احد القولين وفيه نظر لان مانعية المركب فرع ثبوت حجيته فهو عين النزاع والاولى ان يجاب
بانه ان اريد ان الاختلاف دليل جواز الاجتهاد في ترجيح احد القولين […] ولكنه غير الخرق وان اريد انه دليل […]
مخصوص بل عين المتنازع فيه وثانيهما انه لو لم يكن احداث الثالث جائزا لما وقع احداثه وقد وقع ولم ينكر كما
من ابن سيرين في مسئلة الترجيح والترجيح مع الابوين وجوابه انه انما وقع فيما لم يعلم ثبوت المركب او كان ممن حصل
شبهة فلذلك لم يخطأ فان كل يختص على شيئا […] تطبيقه واجاب المفصل عنه ايضا بان ذلك من القسم الجائز فانه
من قبيل الفسخ بالعيوب مما لا يخالف فيه للاجماع قيل فيه هذا الجواب بان الظاهر فيه انه مما يحتج به طريقة المسئلتين
الا ان يمنع […] ولكنه حمل القسم الجائز على ما قال العلامة من جعل الفصل اذا لم ينصوا على عدم الفصل
طريق المسئلتين ولكن هذا الجواب ذكره الحاجبي والفصل العضد وسمياهما من القسم الجائز ما لم يرفع مجمعا عليه
معنا […] احتج المفصل بانه ان رفع مجمعا عليه فالخارق انما اجمع عليه الكل وهو يوجب تخطئة الكل بخلاف
ما اذا لم يرفعه فانه لا يوجب الا تخطئة البعض في كل مسئلة وللمانع منه واجيب بان الثاني ايضا يوجب تخطئة الكل
اذ الخارق قال بما لا يقول به شيء من الفريقين فهو خالف الكل ومخالفتهم مستلزم تخطئتهم واعترض عليه بانه انما
في قول واحد بل خالف كل واحد فلا تخطئة في امر واحد وهو المنفي واجيب عنه بان السلب والايجاب اذا نسبا
في الكلية والجزئية تناقضا فالقول بالايجاب الكلي في قوة القول ببطلان السلب الجزئي و بالسلب الكلي

في قوة

١٦

في قوة القول ببطلان الايجاب الجزئي وكل من الجزئيين عين التفصيل فكل من القائلين بالكليين
قالوا ببطلان التفصيل ويرد عليه ان التفصيل عين مجموع الجزئيين لا عين كل منهما فهو حكمان
فالكل وحيث ببطلان حكم والابطال حكم واحد حكم كل ببطلانه فان قيل الكل يحكم ببطلان المجموع ولو
باعتبار بعض اجزائه وهو حكم واحد فيكون باطلا قلنا حكم الكل به بمعنى نص كل منهم به مع الجهات علم
حضوره ببالهم وان كان لان ما انتهب كل جزء وسقوط ادلة الاجماع لعدم الخطاء في قبيل
ذلك […] بل المسلم […] لما حكم به الكل مع الفصل لا بد منه وبالفعل لا بالقوة مع ان اللازم
من هذا بطلان المركب من حيث هو لا من حيث الاجزاء ولا تركيب حقيقيا في الثالث فهو ليس
قولا واحدا بل قولان اتفق لخارق العقد بهما لا لارتباط الاجتماع ولا شك انه لا يدل على بطلان
كل منهما الا واحد من القولين الاولين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل منهما فان قيل
كل من جزئي التفصيل لا تحقق له الا في ضمن المفهوم المقيد بالايجاب الجزئي او السلب الجزئي او مع
قطع النظر عنهما فان كان مقيدا بما يوافقه يرجع الى احد القولين الاولين وان كان مقيدا
بما يخالفه يكون مما اتفق الكل على بطلانه لحصول التركيب وان كان مع قطع النظر يلزم خلاف
الفرض ان المفروض ان الثالث مركب من بعض كل من الكليين قلنا المختار الثاني وقوله كان
الكل مما اتفق عليه الكل على بطلانه قلنا ممنوع لان المسلم قول كل جزء ببطلان القيد الذي يخالفه لا المقيد
الذي يوافقه ومما يدق في اثبات مذهب المفصل ان احداث الثالث فيما لا يرفع متفقا عليه مثل الاثنين
ما لو في الثالث لا يقتل مسلم بذمي ويصح مع الغائب مع اتفاق الامة على قولين الايجاب فيهما
والسلب كذلك وهو ليس ممتنعا بالاتفاق لانهما مسئلتان خالف في كل منهما بعضا واجيب بان
الخلاف في مسئلة واحدة حقيقة كمسئلة البكر او حكما كمسئلة بالعيوب اذ الحكم بالكلي في قوة نفي التفصيل
ان لا يمكن للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله بطلان نقيضهما اما مسئلتان الذمي والغائب فمعا ليستا
حقيقة وحكما والقدر المشترك لا يخطر بالبال واعتباره عقلا او جعلهما مسئلة بعيد ويرد عليه ان خطور
بطلان النقيض ببال القائلين بالكليين لا يوجب خطور بطلان التفصيل لانه مركب من النقيضين فليس
حكم واحد حكم الكل ببطلانه بل حكمان حكم ببطلان كل جزء ولا ثم بطلانهما ولذا قيل في تقريب الجواب انه لا يمكن
للقائل بالكليين ان لا يخطر بباله نفي التفصيل من غير توسيط النقيض ويرد عليه منع عدم امكان عدم
الخطور […] كما ذكرنا وظهر ان المتجه على طريقتهم هو التفصيل وكونه خرقا للمركب ثم لمنع ثبوته في هذه
المسئلة وجعله من القسم الجائز غير مفيد هنا ثم ان جعل نزاع المفصل مع العموم لفظيا ينافي كلام القائلين به
منهاج اذا اختلف الامة على قولين ولم يرد على احدهما دليل ففيه عند اصحابنا اقوال التخيير اسناده
للشيخ في العدة والرجوع الى الاصل نقله فيه عن بعض اصحابنا والاحتياط ان امكن والا فالوقف في
الفتوى والتخيير في العمل اختاره والذي دعى الاولين والوقف فالحق هو الثاني لانه المرجع عند عدم
الدليل ولا دليل على غيره الا ان يكون احد القولين منقحا لجاهة الاخرى فيقتضي العمل بالاخرى […]

الى لا بد بالاصل والوجه ومرده القائلون بالتخيير بان في الرجوع الى الاصل طرحا لقول الامام قلنا لا نسلم
منه عند عدم التعيين فان المسلم وجوب الاخذ بقول الامام اذا علم بعينه مع ان التخيير ايضا يستلزم الطرح
لقوله قبل التخيير طرح قول في العمل الجاهل بالحكم لا قولين في المسألة يوجب طرح كل واحد من القولين وحكم كل
واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحة نفي الاصل لا ينافي تجويز العمل بهما للجاهل قلنا ان اريد
بعدم كون التخيير فيه لا يوجب طرح كل من القولين انه ليس فيه لا عاملين الكل منهما فاعظم الفساد وان اريد انه
فكما ان الظاهر بالجاهل لا يوجب الحكم ببطلان كل من القولين واتفاقا العمل للاصل ايضا كذلك وان اريد انه يوجب
العمل بكل منهما في الجملة فهو لا يوجب عدم الطرح فان العمل في الجملة مغاير للعمل على التعيين قيل ان غيره الفوائد
مما يعلم ان الامام حكم بعينه قلنا التخيير ايضا عين الفقيه مع ان المسلم العلم بكونه محظوظا عن العلم
بقول الامام بخصوصه لا على الجاهل به احتج الشيخ للتخيير بانه لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون هما عليه
الوصول اليه فالامام علي بدلها على انه حكم بالتخيير بينهما اذ لو كان الحق في واحد ولم يكن هناك ما يميزه
فلا يجوز للامام الاستتار اقول وقد ظهر مما قدمناه مما ذكرنا في بيان طريقته للكشف ثم انه يستلزم
اجماع الامة على غير الحق الذي هو التخيير وعلى ردهم وهو خلاف مقتضى دليله وجعله حكم الجاهل بالتعيين
مردود بانه يجوز ان يكون حكمه الرجوع الى الاصل وقد يحتج للتخيير ايضا بان الحكم عند فقد المرجح وفيه منع و
ودليل المتوقف الاحتياط وجوابه ظاهر منهاج الاجماع السكوتي ما علم فيه قول بعض من المجتهدين
وسكوت الباقين بحيث علم اطلاعهم عليه مع سكوتهم وعدم انكارهم له فان لم يعلم اطلاعهم
او علم ولم يعلم سكوتهم فليس اجماعا سكوتيا وصرح الحاجبي والعضدي باشتراط كونه قبل استقرار المذهب
واما بعده فسكوت كل قوم في مسألة ... فيها كاستقرار الحنفية على اصولهم فليس
اجماعا وهو ليس بحجة عند الحق المشهور بين اصحابنا وهو مذهب الشافعي وابي عبد الله البصري وداود
الظاهري وقال ابن ... جماعة من الحنفية لعدم دليل على حجيته سوى توهم كونه اجماعا لظهور سكوتهم
في الموافقة وهو مردود باحتمال التوقف والتصويب او الخوف او التعظيم او التحقق الى ...
وعلم نفعه او عدم الاجتهاد الى غير ذلك قيل هذه الاحتمالات وان كانت محتملة عقلا الا انها خلاف الظاهر للعلم
من عادتهم من ترك السكوت عند مثله كما اتفق في قضية ... قلنا المعلوم
عادة ترك السكوت فيما اعتقد او مخالفته للحق ولم يكن مانع لا فيما كان ذا احتمال فيه او متمهل او معذور
او خائف من فلا احتمالات ... بالسكوت الماخوذ في الدليل السكوت عن التخطئة
والانكار واما ان اريد منه السكوت عن النظر والفحص عن ادلة القائلين فلا يصح الحكم بها ويتم القول
بانه ... عادة ترك هذا السكوت مع عدم الموافقة قلنا الحق ... الى ان ما يمكن لنا الاطلاع
عليه هو السكوت بالمعنى الاول وهو الثاني اذ ان اريد بعد السكوت الجميع فلا باس بتسليمه ولكنه
لا يفيد ان ليس بعد سكوت الكل ولو باحتمال ... اذ ... المجتهد عن النظر في
المسائل ثم هذا على طريقة العامة والشيخ واما على طريقة السيد فينبغي ان ... اماكن نجم

يجهل النسبة او لا وعلى التقديرين اما يكون في القائلين او لا فان كان فيهما او في الساكتين فليس
بحجة لما ذكر وان كان في القائلين فقط فليس باجماع ولكنه حجة وان لم يكن في شيء منهما فخارج
عما نحن فيه واما على طريقة المتاخرين فلما كان المناط اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه ماخوذ من
المعصوم فيمكن ان يتحقق الاجماع بقول جمع مع سكوت الباقين ولكن الاعتماد حينئذ على قول اهل الجمع
دون السكوت الباقين ولا مدخلية لسكوتهم في الاجماع فلا يكون اجماعا سكوتيا ومنه يظهر ضعف
ما قيل من انه يمكن ان يكون السكوتي اجماعا على طريقة المتاخرين من تلك الجهة وذهب اكثر الحنفية
وجمع من الشافعية واحمد بن حنبل الى انه اجماع وحجة وقال ابو هاشم حجة وليس باجماع و
دليلهما ظهور السكوت في الموافقة وقد عرفت ضعفه وقال الجبائي اجماع بشرط انقراض الساكتين
وقيل فيما يعم به البلوى وقيل ان كان فتيا وقيل في عصر الصحابة ان كان فيما يفوت استدراكه
واما في غيره فحجة خاصة وليس باجماع واستدل كل بدليل ظاهر الوهن ذكرناه في شرح التجريدة
منهاج اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يظهر لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام ولم يكن
دليل على ثبوت فتواهم فهل هو حجة ام لا والفرق بينه وبين الاجماع السكوتي انه لا يشترط
فيه الاطلاع بجميع العلماء ولا العلم باطلاع الباقين قال الشهيد في الذكرى الظاهر انه حجة لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدمه خصوصا وقد تطرق
الدروس الى كثير من الاحاديث وعدم تعرض الباقين للرد له مع ان الظاهر وقوفهم عليه فانهم
لا يتجاوزون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر مستند من الجانبين قلت فيحتمل
قولا ولكن سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل وقلته مع عدم معارض ... كالاجماع
يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به
وان فتواه كروايته وفيه نظر لقول الشهيد بانه لا ريب في انه من الظنون القوية والظن حجة
عند انسداد باب العلم احق لمصادفا لا منع حجية الظن ان كون ذلك من الظنون فضلا عن القوية
ثم ان الظنون ليس الا ان فتويهم ليست بدون الدليل ولكنه غير كاف في حصول الظن
بالحكم بل يحتاج الى الظن بان دليلهم تام عند هذا المجتهد مفيد للظن له بالحكم لو ظفر به
ومن اين يحصل هذا الظن غاية ما يمكن ان يقال ان الاكثر في ادلة الفقهاء افادتها الظن
فليلحق ذلك به الحاقا بالاغلب وفيه ان الاكثر منها افادتها الظن للمستدل اما لغيره فلا بل الغالب
العدم اذ قلما يتفق موافقة الفقيهين في الكثير الماخذ من الاصول العملية والقواعد اللفظية وفهم
الاحاديث ومع ذلك نرى ان اكثر المسائل من اقوال المختلفة ... ادلة عديدة ولا يحصل الظن الا من بعض
او لشيء ... واما ما ذكره الشهيد من ان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ففيه ما ذكرنا
... ان العدالة انما يمنع معها نفس الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الكلام فيه من حيث ...
واما قوله فيحتمل قولا ولكن سليما عن المعارض ففيه انه انما يفيد لو كان نقلا ولكن حجة ... فكان

فهو عن ناحية ثابت وعلى فرض ثبوته فلا يثبت منه الاجماع وعلى فرض ثبوته فالقدر منه الحقوق غير
الملكي غير جاي اذ لعله انضمت مع شرايعه في ابن بحجية ذلك سيما مع اهمال مثل هذا الشيخ من
القدماء بخصوص عنا البابا بالاخبار وكانوا متمكنين من غير صحيحها من فاسدها فلا يقاس عليهم
بالجملة لا وجه لجعله حجة اصلا سيما اذا كان على وفق فتويهم دليل غير ناس عن نظر المجتهد وانه لم يثبت
اذا اعتمادهم عليه منهاج الاجماع على طريقة السلف والمتاخرين لا يكشف عن قول المعصوم محققا
من احتمال التقية والتجوز واشتباههما فالمراد بقطعيته حيث حق القطع بقول المعصوم لا انه يكون كذلك
فالحكم يكفي فيكون الاجماع القطعي مسطورة ومع حصول القطع المثلي لا وجه له منهاج الحق ان المشهور عدم
حجية الشهرة بل كاد ان يكون اجماعا للاصل وعدم الدليل وان الة النهي عن العمل بالظن وقول العالم
من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال ولا يستلزم حجيتها لعدم حجيتها لان المشهور عدم حجية
الشهرة قيل الذي يقول القائل بحجيتها هو حجية الشهرة في الفروع والذي يكون من عدم حجية
الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة وعدم الفرق باعتقاد الاصولية على دليل عقلي
يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطار في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة اقول المراد
اما الفرق بين مسائل الفروع والاصول كلية يعني ان الشهرة في الفروع حجة دون الشهرة في الاصول
التي منها مسئلة عدم كون الشهرة حجة استنادا الى ابتناء الاصول على الادلة العقلية التي يمكن القدح فيها
حيث لا يمتنع فيها من الخطاء في الظنون او الفرق بين الشهرة في الفروع والشهرة الخاصة في الاصول
في عدم حجية الشهرة في الفروع استنادا الى ان هذه المسئلة الاصولية مبتنية على دليل عقلي وهو انه
لا يؤمن من الخطاء في الظنون وهذا الدليل مما يمكن القدح فيه ولا يقاوم ادلة حجية الشهرة فان كان المراد
الاول ففيه اولا انه ان اريد من كون مسئلة عدم حجية الشهرة اصولية انها من الاصول الكلامية
التي لا يمكن اثباتها بغير العقل فحكم الفساد وان اريد انها من اصول الفقه فهو مسلم واما قوله
انها مبتنية على دليل عقلي قلنا ان اراد انه لا يمكن ابتناء مسائل اصول الفقه على غير دليل عقلي فهو باطل اذ
المشهور حجة فيها كالفروع وان اراد انه يمكن اثباتها بالدليل العقلي فلا يضر كونه ممنوعا في الاكثر [illegible]
في الفروع ايضا لابتناء اكثر مسائلها على الاصل فان قيل الاصل من الادلة الشرعية قلنا مسئلة عدم حجية
الشهرة ايضا مبتنية عليه وثانيا انا سلمنا الفرق ولكن لا ريب انه ليست مسئلة من مسائل الفروع الا
ويبتني على مسائل كثيرة من اصول الفقه فاذا [illegible] انتفت الاصولية على الدليل العقلي يبتني الفروع عليها
ايضا وان جاز القدح في الاصولية يسري الى الفروع عليه ايضا لا نجد قدح المقدمات يقدح النتايج
مع انه لما كان اكثر المسائل الفروعية مبتنيا على مسائل كثيرة من الاصولية بنا في القدح منها اكثر
انه لا شك ان احتمال الخطاء بعد امور [illegible] في الاكثر وان كان المراد الثاني يعني ان هذه الشهرة
الاصولية بخصوصها ليست بحجة لانا نعلم ان مبناها دليل عقلي مقدوح ففيه انه ان اريد انه لا
ان يكون له دليل اخر ففساده ظاهر اذ من ادلتها الاصل والاخبار والايات وكذا ان اريد انه هو
الشهرة

١٨٨

الشهرة لم يتمسكوا الا بهذا الدليل كيف ولم نر من اصحابنا من تمسك به الا نادرا واستدل بعضهم
بالاصل واخرى باخبار النهي عن العمل بالظن وآياته ولم يكثر منهم مستدلا وان اريد ان بعضهم
ذكر هذا الدليل فكيف يوجب ذلك عدم حجية الشهرة مع ان اكثر ما يكون الشهرة في الفروع
ايضا مما يكون ادلة بعضهم ظاهر الضعف والقدح مع ان ذكره لا يدل على الاختصاص سيما مع ملاحظة
ان اكثر هذه الادلة في مقام الرد على العامة الذين لا يشهد بنفعهم الادلة التامة على قولهم
وهذا هو السر في اعتضاد كثير من اصحابنا الاصوليين في استدلالاتهم بما يصح على قول بعض
العامة مع كثرة الادلة التامة على مذهبنا هذا مع ان بعد ابتناء هذه الشهرة على الدليل القدح
يرتفع الوثوق بحجيتها ايضا سيما مع ملاحظة ابتناء الشهرة الفرعية ايضا كثيرا على ما يمكن القدح
فيه واما قوله وهو لا يقاوم ادلة حجية الشهرة ففيه منعا فان الحاكم انما يصير لو عن اعتقاده [illegible]
ضعفها انه بعد ذلك نسلم انه كان حجيتها ازيد مما تقتضيه ادلة حجية الشهرة ومن افراده شهرة
عدم حجيتها بالنسبة الى نفسها واما بالنسبة الى غيرها فلا لكما انك لا تحكم بعدم حجية الشهرة [illegible]
[illegible] بعض في بعض من بيانها معا بدليل اخر في ساير [illegible] وياتي توضيح ذلك في مسئلة
عدم حجية الظن من بحث الاجتهاد احتج المخالف بوجوه منها ان خطاء الاكثر اقل من خطاء
الاقل ومن عدم الخطاء والتوضيح على الاول ان بعد ما عرفت انه لا يجوز تعطيل [illegible] في
المسئلة لم يقل به احد [illegible] الفعال الموجودة او المحمل وجوده منها
ولا يجوز التعدي عنها ولا شك انه اذا وجد لواحد منها من مرجح يتعين العمل به والتعيين
انه ان كان احدها مشهورا يكون القائلون به اكثر فظاهر ان احتمال الخطاء على الاكثر اقل من
احتماله على الاقل وقلة احتمال الخطاء مرجح فيجب على الثاني انه لا شك في ان كل حكم اذا ترجح
احد طرفي وجوده او عدمه يجب الاخذ بالراجح او الحكم المشهور وجوده راجح على عدمه ان عدم
الخطاء على الاكثر اكثر من الخطاء ويرد عليه اولا ان ذلك لو تم لاختص بما اذا لم يكن شيء من الادلة
يرجح احدى من اصل او استصحاب او غيرها بل بما اذا لم يكن شيء منها مرجح فلو من غير الادلة
الشرعية لانه اذا كانت الشهرة قبل ثبوت حجيتها صالحة للحجية فكذا الكل [illegible]
ان يقع [illegible] وغيرهما ويرد عليهما ان المرجح الذي يجب اتباعه ويصلح للحجية هو ما
ثبت حجيته شرعا لا كل ما يتوهم انه مرجح على ما ياتي بسط الكلام فيه في مسئلة الظن ثم انه يرجع
الى اول هذين الوجهين ما ذكره الشهيد دليلا بقوله لقوة الظن في جانب الشهرة ويرجع
الى حجية الظن او مطلق ظن المجتهد ومنها ما ثابت عند الشيعة ومشهور رواية عمر بن حنظلة وفيها
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه [illegible]
المروية في غوالي اللئالي بعد السؤال عن الخبرين المتعارضين فقال [illegible] خذ بما اشتهر بين اصحابك

ودع الشاذ النادر واورد عليه ان الروايتين مختصان بالخبر المشهور لورودهما في حكم التعارض
من الاخبار واجيب بان السؤال مختص وخصوص السؤال لا يخصص عموم الجواب مع ان قوله
اما في الرواية الاولى فظ فانه بين ما كان بقوله يحذف وابهم عنها ويخصص واما في الثانية فلان
لفظة ما موصولة غير عهدية للعموم ولو كانت غاية والقرينة على ارادة الخبر قائمة لان ارادة العموم
يخرج الكلام عن السلاسة واما الجواب الثاني ففيه انه يدل لمكان عدم الريب في المجمع عليه على ان
المشهور وجعل قوله ليس بمشهور قرينة على ارادة المشهور من المجمع عليه ليس اولى من
و قوله ويترك الشاذ ليس بمشهور لان وجود الشاذ لا ينافي المجمع عليه سيما في الاحاديث
اذ يمكن ان يروى شاذ بل جميع ما يشذ عن المجمع عليه شيئا ومن هذا يظهر امكان ارادة
المجمع عليه من المشهور في الروايتين ادون المعنى المتنازع فيه لان ما كان لم طرف خلاف
وجود الشاذ عدم الاجماع على خلافه انما هو في الفتوى دون الرواية التي هي محط السؤال
على الاستدلال بالروايتين ايضا ان قوله يعني اصحابك خطاب لزرارة وابن حنظلة فالثابت
منها حجية المشهور عند اصحابه اوامثالهم من اصحابنا اي رواة الاحاديث والحاصل ان ثبوت حكمها
لنا موقوف على الاجماع على المشاركة وهو انما يسلم لو كان اصحابنا ايضا من جملة رواة الاحاديث
بل السامعين للاخبار واما الاجماع على مشاركتنا لهما في وجوب الاخذ بما اشتهر بين اصحابنا
الذين يستخرجون الاحكام من الادلة الظنية فهو غير مسلم هذا كله مع ان قوله ويترك الشاذ
النادر يدل على ان الشهرة يلزم ان يكون على حد يكون مخالفه نادرا فلا يدل على حجية الا
على كل شهرة ومثل هذه الشهرة واصلة عندنا حد الاجماع كما هو على طريقة المتاخرين
في كلام الشهيد من منع عدالة السهو عن الاخبار ضعفه وبالجملة لا ينبغي الريب في عدم
حجية الشهرة ولكن اللازم على المحقق امعان النظر في مواقعها فانها قد ينتهي الى الاجماع على طريقة
المتاخرين او يحصل منها العلم براي المعصوم سيما اذا كانت الشهرة من القدماء خصوصا اذا انضم
معها قرائن اخرى ومن القرائن ما اذا كان الدليل الذي في الطرف المخالف اقوى بل كلما كان
والاخبار في جانب المخالف اكثر واوضح جانب المشهور مع ضعف الطرف الاخر الفصل الرابع الفصل الرابع
في الادلة العقلية اي حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وهي كثيرة منها ما يحكم به العقل بواسطة
خطاب الشرع كالمفاهيم ووجوب المقدمة والنهي عن الضد الواجب وامثالها ومنها ما يحكم به
لا بواسطة بناء على حكم العقل بالوجوب والحرمة الشرعيين كما مر وهذا القسم محل جدل
خاص والمراد بالدليل العقلي هنا ما عدا الاصل والاستصحاب سيما مع انهما يثبتان بالكتاب
والاخبار والاجماع لانهما يثبتان بالشرع يثبتان بالعقل ايضا اما ثبوت اصل العدم والبراءة
والاباحة فظ حيث انه لولاه لزم التكليف بما لا يعلم وهو قبيح عقلا واما ثبوت استصحاب الحال
فلتمسكهم في اثباته بحكم العقل بلزوم ابقاء ما كان على ما كان كما يأتي ولا يضر عدم تمامية الدليل

زعموا

١٨٩

زعموا التامة والذي اراه ان الاصوليين من العامة لما اثبتوا هذين الاصلين بادلة عقلية
يزعمون انها تامة ولم يتمسكوا فيهما بدليل شرعي ادرجوهما في الادلة العقلية وتداولت
التسمية بين العلماء وجرت عليها الطريقة منهاج من الادلة العقلية ما يسمونه
باصالة عدم التكليف واصالة البراءة واصالة النفي ولابد اولا من تقديم مقدمة الاولى الاصل
في مصطلحهم يطلق على معان اربعة الدليل والاستصحاب والقاعدة والراجح والمراد بالراجح هنا
ما يترجح اذا خلي ونفسه اي اذا تصوره العقل كان من شأنه الحكم برجحانه وليس المراد
عند العقل كونه ملائما له بحسب بل المراد كونه اظهر تحققا في الخارج عنده ثم المراد بكونه
اظهر تحققا عنده ~~على ان يكون كونه اظهر تحققا~~ عنده على ان يكون كونه اظهر باعتبار
عليه او ان يكون لان العقل اذا لاحظ وجوده او عدمه يكون احدهما اظهر عنده وان كان
الظهور مستندا الى امر اخر لا يلتفت اليه عند الحكم بالرجحان من عادة او استقراء او غيرهما والثاني
يوافق ما ذكره من ان الاصل في قولهم الاصل عدم الوجوب او الحرمة او صحة الذمة
يحتمل ان يكون بمعنى الراجح اذ لاشك ان مع قطع النظر عن الدليل اذا لاحظ العقل الوجوب
او الحرمة وشغل الذمة لا يحكم برجحان عدمهما والاول انسب بجعل الاصل بمعنى الراجح قسيما
للقاعدة لانه يكون الراجح ايضا هي القاعدة ولهذا اورد عليهم والتعب العلامة في جامعه
الاصول بان الراجح ايضا مندرج تحت القاعدة فلا وجه لجعله قسيما لها وحكم المصنف
الراجح نصيب من المعنى الراجح بالدليل ايضا فيكون القاعدة مندرجة تحت الراجح باعتبار عموم
القاعدة من حيث انها ضابطة كلية ينطبق على جزئياتها سواء كانت مستفادة من الدليل او مقررة
عند الفقهاء بمحض الاصطلاح وعدم تحقق جزئي في الشرعيات فالمراد بالراجح في المقام
الامر الكلي ثم ذكر في طالب ان الاستصحاب ايضا مندرج تحت القاعدة لانه ضابطة كلية مستفادة
من الشرع اقول فعلى ذلك كما والظ ان حصر باسره لكثرة وشدة الاحتياج اليه
من حيث دلالة التركيب على الاصناف المصطلح عليه الاخير اعلم ان للاصول الدائرة في السنة الفقهاء
عاما وخاصا وتحت الخاص اخص وهكذا الى ان ينتهي الى الافراد التي ليس تحتها اخص وجميعها
ليس الاربعة المتقدمة ثم تلك الاصول منها ما هو داخل تحت احد الاربعة من غير واسطة
ومنها ما ليس تحت اعم يكون هو تحت احد الاربعة بل هو اولا عام بالنسبة اليه ومنها ما هو داخل تحت ما هو
داخل تحت احدها ومنها ما هو داخل تحت داخل الداخل وهكذا ثم الاصول المستعملة الداخلة تحت
الاربعة اصل البراءة وهو قسمان الاول اصل البراءة في حق الله وله ايضا قسمان اولهما اصل نفي
الحرمة بمعنى انه اذا كان الشيء مما لا نص فيه فالاصل فيه الاباحة ويحتمل هذا الاصل اصول
كاصالة الطهارة في الاشياء والاباحة في الفعل والانفعال والطهارة في الاشياء وثانيهما اصل نفي
الوجوب والثاني اصالة براءة الذمة عن حق الناس ومن الاصول اصالة نفي الحكم الشرعي

غير الاباحة مطلقا سواء كان وجوبا او ندبا او حرمة او كراهة ومنها اصالة عدم كل حكم حتى يثبت وجوده
ومنها استصحابها استصحاب حال العقل اعني الحالة السابقة العدمية سواء كانت تلك الحالة عدم التكليف
او عدم شيء اخر والفرق بينه وبين اصل البراءة بوجهين احدهما ان بناء اصل البراءة على انتفاء الحكم
في الحال ولا التفات الى الحالة السابقة بخلاف الاستصحاب وثانيهما ان اصل البراءة لا يكون جاريا
الا في نفي التكليف واشتغال الذمة وليس كذلك الاستصحاب ومن هنا يظهر الفرق بين اصل عدم
كل حكم وبين كل من اصالة البراءة واستصحاب حال العقل فانه اعم من كل منهما لاختصاص الثاني
بنفي التكليف والثالث بملاحظة الحالة السابقة وعدم اختصاص الاول بشيء منهما وما كان
منه تحت الثاني تثبت حجيته بادلته وما كان تحت الثالث تثبت حجيته بادلته وما كان خارجا عنهما
فلا دليل عليه والحق على ما نظر بعضهم ان اصل العدم هو بعينه استصحاب حال العقل ومنها استصحاب
حال الشرع باقسامه ومنها اصالة عدم تقدم الحادث ومنها اصالة العدم عند عدم الدليل وهو
الاصل المعروف ان عدم الدليل دليل العدم ومنها اصالة نفي الاكثر عند التردد بينه وبين الاقل
ومنها اصالة عدم التجوز والنقل والاشتراك والتخصيص والتقييد والاشتراط والنسخ وامثالها
ومنها اصالة الطهارة الى غير ذلك من القواعد الكلية والاعدام الاصلية والوجودات المحققة
ثم ان اللازم على الفقيه اثبات حجية تلك الاصول ولكن جرى ديدنهم على القواعد والاعدام والوجودات
مما لا يمكن احصاؤها في موضع حتى يمكن اثبات حجيتها فيه بل جميعها احال الاصوليين مثل عدم بحث
الاستصحاب وعموم واما فروع القواعد فليس لها كلي يمكن الاستدلال على اثباته بحيث ينفع اهل العقل
سبيل الكلي بحيث كل قاعدة في مقامه واصالة الطهارة مندرجة بعمومها تحت اصل نفي الحرمة والوجوب
ومخصوصها مذكور في الكتب الفقهية فلا يحتاج الى بيان خاص واصالة عدم التجوز ونحوه مما تحقق ملاحظة
في مواضعها من مباحث الالفاظ كعموم الاطلاق والنسخ واصالة عدم كل حكم غير مذكور الان
الحجية من اقسامها لانها اما تحت اصل البراءة او استصحاب حال العقل فبقيت هنا اربعة اخرى فلنذكر
منها وهي الاستصحابان واصالة عدم التقدم وعدم الاكثر واصالة العدم عند عدم الدليل
في المناهج اللاحقة ونذكر الاربعة الباقية في ذلك المنهاج الثالث عشر فقد عرفت ان هذا المنهاج
لبيان حجية اصل البراءة الشامل لنفي الحرمة والوجوب والاشتغال بحقوق الناس واصل نفي الندب
والكراهة الداخلين في نفي مطلق الحكم وكل من هذين الاصلين قابل لثلاثة معان من الاربعة
استصحاب البراءة السابقة والقاعدة المستفادة من الادلة الاتية والراجح عند العقل ولكنهم
اصطلحوا على استعمال اصالة نفي البراءة والحكم فيما لم يلاحظ فيه السابق وسموا ما لوحظ فيه باستصحاب
النفي فلا نصل الاصلان بالمعنى الاول ثم من لم يفرق بين اعتبار السابق وعدمه عرف البراءة كما في
حيث قال انه نعني استصحاب النفي لنا غير اصل البراءة فان ظاهره ان معنى البراءة الاصلية الا البراءة
الاولية ومعنى اصل البراءة قاعدة البراءة والسر في جعل اصل البراءة غير استصحاب النفي لعدم اخذ

فان البراءة تارة يثبت بادلة الاستصحاب واخرى بما يأتي من الادلة الا بعد البيان ثم ان بعض العامة من
بعد بيان ان اصل البراءة قابل للتثليث قال ولكن الاصوليين جعلوا كلا من الاولين اصلا براسه والثالث
البراءة دليلا ثالثا فالاول استصحاب النفي والثاني هو الاصل المتفق عليه من ان عدم الدليل دليل العدم فجعل اصل البراءة
قسما عليحدة مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف من نفي الاكثر نوع من اصل البراءة وذلك
لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة تختص بقسمين منها ولا يجريان فيه اما اولا فلان الاصل
الذي ذكروه من ان عدم الدليل دليل العدم مرادهم منه انه دليل عدم الحكم في الواقع كما ينادي به تفصيل البعض
فيه بالفرق بين ما يعم به البلوى وبين غيره وهذا ليس اصلا متفقا عليه كما يأتي بل اكثر اصحابنا القائلين باصل البراءة لم
يقولوا بذلك الاصل وبعضهم قال بالتفصيل المذكور والمراد من اصل البراءة البراءة الظاهرية كما يدل عليه ادلتهم
فبينهما بون بعيد نعم منهم من اراد من الاصل الاول عدم الحكم الظاهري وهو لم يجعله اصلا براسه فانظر الى موضع ذكرهم
لذلك الاصل حتى يتبين لك ما قلنا واما ثانيا فلان اصل نفي الاكثر جار في جميع الاحكام الشرعية فكيف يجعل نوعا من اصل البراءة
المختص بقسمين منها والظاهر انه اقتفى في ذلك اثر صاحب المعتبر والوافية حيث عدا اصل نفي الاكثر قسما من البراءة الاصلية
ولكنهما لم يصرحا باختصاصها بحكمين فلعلهما يقولان بجريانها في الجميع ويريدان البراءة عن مطلق الطلب او مرادهما من
البراءة الاصلية استصحاب النفي دون اصل البراءة كما مر ثم انه ليس الفرق بين اصل البراءة واصل عدم الدليل دليل العدم بنحو اخر
لا ينبغي ان يحصل الا بما بيناه في شرح التجريد ولا فائدة في ذكره الرابعة قد ظهر ان المذكور في ذلك المنهاج اصل نفي الحرمة والوجوب
والاشتغال بحقوق الناس والحكمين الاخرين غير الاباحة واما الاباحة الشرعية فلا يمكن بيان اصالة نفيها من غير ان
يلاحظ السابق لعدم دليل عليه واحتمله بعضهم وليس بشيء نعم يمكن بيانها بعد ملاحظة السابق ويدخل تحت استصحاب النفي فان قيل استصحاب
موقوف على العلم بالعدم السابق لان الاباحة هي استواء الطرفين في نظر الشارع ولا علم بعدمه اولا اذ لا يخلو فعل المكلف عن
الاحكام الخمسة لانها دائرة بين النفي والاثبات فكيف يجري فيه اصل عدم الكل قلنا المراد بالاحكام الشرعية ما بينه الشارع بلسان
الرسول اذ الحكم هو الخطاب ولا شك انه حادث يعلم عدمه اولا ويتحقق الواسطة فيها واما استواء الطرفين واقعا او ترجيح
احدهما او ما هو كاشف عن النفي والاثبات فهي بواعث للاحكام الشرعية وليست بانفسها احكاما مع ان ما ذكرتم لو صح لم يختص بالاباحة
واذ عرفت تلك المقدمات فان المقصود من عقد هذا المنهاج بيان اصول اربعة ففيه اربعة ابحاث البحث الاول في بيان
الاصل في الاشياء وفيه خلافان الاول في ان الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع منها ولا يدرك العقل فيها قبحا ولا ضررا ولو
لم يرد من الشرع فيه حكم هل يدرك العقل عدم حرمتها اي يحكم بالاباحة العقلية او لا والثاني في الاشياء والافعال مطلقا سواء كان
مما ينتفع منها كشرب الدخان واكل الفاكهة او لا كالتكلم في الصلاة هل قام دليل شرعي على انه لا باس للمكلف بارتكابها او اجتنابها
حتى يكون الاصل فيها الاباحة ام لا والبحث حينئذ عن ذلك الخلاف لم يلتفتوا الى الحكم العقلي فيما ينتفع بها من هذه الاشياء
ومنهم من خلط بين النزاعين وبين الاقوال فيهما والادلة وذكرهما بعنوان واحد وهو مبني على تطابق حكم العقل والشرع بالمعنى
المشهور اعني كلما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس مضافا الى اتحاد الاقوال الموجودة في النزاعين واما من لم يقل بالتطابق او قال
ولكن بالمعنى الاخر كما ذكرنا فلا بد من التطبيق بعنوان كل منهما على حدة فهنا مقامان المقام الاول في بيان اصالة الاباحة
العقلية والنزاع فيه انه هل للعقل في الاشياء الغير الضرورية التي ينتفع بها حكم ام لا فذهب الاشاعرة باجمعهم الى النافي

ولو سلم حكم العقل في غير هذه الاشياء وهذه احدى المسئلتين اللتين تتكلمون فيهما مع المعتزلة بعد التنزل عن نفي الحسن والقبح
العقليين فللمعتزلة الاول ثم اختلف الفريق الثاني في ان الحكم ما هو فذهب اكثر المتكلمين من البصريين والسيد العلامة
والذريعة وكثير من الامامية انه الاباحة واليه ذهب طائفة من فقهاء الشافعية والحنفية وقيل انه التحريم وهو مختار كثير من
معتزلة بغداد وطائفة من الامامية وينسب الى ابي علي بن ابي هريرة من الشافعية وقيل بالوقف وهو اختيار الشيخين المفيد
والطوسي وهو مذهب الحسن الاشعري وابي بكر الصيرفي وينسب الى ابن ابي هريرة ايضا وهذه الطائفة مشاركون مع الثانية
في الحكم بوجوب الاجتناب كما صرح به السيد والشيخ وان اختلفا في التعليل والمراد بالوقف انا لا نعلم حكم العقل وان نقطع بان
له حكما ومن هنا يظهر فساد ما قاله الرازي حيث فسر التوقف بعدم الحكم فانه لا يكون وقفا بل قطع بالعدم كما هو مذهب
الاشاعرة فهو الفرق بين الوقف وبين مذهبهم وقد ذكروا احتمالات اخر للفرق لا فائدة في ذكرها واعلم اولا ان ذلك
النزاع كما عرفت ليس في كل ما لم يرد به نص خصوصا بل يختص ببعض خاص بيانه ان المعتزلة بعد اثباتهم الحسن والقبح العقليين
قسموا الافعال الى قسمين الاول ما يدرك العقل حسنه او قبحه او عدمهما بخصوصه وقسموه الى ما يدرك العقل حسنه مع قبح تركه وهو الواجب
العقلي او بدونه وهو المندوب او قبحه مع حسن تركه وهو الحرام او بدونه وهو المكروه او يدرك عدمهما وهو المباح هنا
انا قلنا ان الحسن ما يستحق فاعله المدح ولو فسرناه بما لا يستحق فاعله الذم لدخل المباح في الحسن على ما بنى عليه كثير منهم التقسيم والثاني
ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ولا عدمهما وقسموه الى ثلثة اقسام لانه اما من الاشياء الضرورية التي لا يمكن العيش بدونها
كالتنفس فقالوا لا كلام في انها مباحة عقلا او من غيرها وهو على قسمين لانه اما لا نفع فيه ولا ضرر بل لغو كقطع الخشب
الغير المملوك من دون سبب فصرحوا بانه لا كلام في اباحته عقلا ذكره الشيخ والمحقق طاب ثراهما وجعل الغير مما
لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه مع تصريحهم بالاباحة في الاول وحظر الثاني باعتبار التفصيل والاجمال كما يأتي او فيه منفعة
ولا يتصور فيه ضرر كاكل الفاكهة وشم الورد وهذا هو الذي اختلفوا فيه وقولهم فيه بالاباحة او الحظر او الوقف فحظرهم اياه
مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه لان مرادهم ان ما لم يدرك حسنه او قبحه بخصوصه فهل يحكم العقل بان ارتكابه مباح او قبيح
وذلك في الاحكام العقلية نظير مسئلة لا نص فيه في الاحكام الشرعية فانهم يقسمون الافعال والاشياء الى ما نص الشارع
فيه بحكم ويقسمونه الى الاحكام الخمسة والى ما لم يحكم فيه بخصوصه واختلفوا في حكمه الشرعي فقيل الاباحة بمعنى ان الشارع بانه لا تكليف الا بعد
البيان وقيل التحريم لحكم الشارع بالاجتناب عن الشبهات وكما لا يرد في ذلك انه كيف يحكم بالاباحة الشرعية او الحظر مع
فرض انه لا حكم فيه من الشرع كذلك ههنا بالنسبة الى العقل والجواب عنهما ان العقل تارة يدرك ان الفعل الفلاني من حيث
هو حسن او قبيح كما يحكم الشارع بان الصلوة واجبة والزنا حرام واخرى لا يدرك ذلك فيه ولكن يمكنه ان يدرك ان
ارتكاب ما لا يدرك حسنه او قبحه بخصوصه حسن او قبيح كما ان الشارع يحكم بان كل ما ليس فيه بيان فهو مباح او حرام فعلى هذا
في الاول حكم العقل والشرع ان هذا الفعل حسن او واجب لانه هو وفي الثاني يحكم لانه ارتكاب ما لم يدرك العقل حسنه
ولا قبحه او لم يبين الشرع وجوبه او حرمته وكلما هو كذلك فهو حسن او واجب فيكون النزاع في ان ما لا يحكم العقل فيه بخصوصه
بحسن او قبح هل يوجد دليل عقلي على اثبات حسن له او قبح ام لا وبالجملة المفروض ان العقل لا يدرك في هذا القسم الحكم على
التفصيل والخصوص والنزاع في انه هل له حكم على الاجمال والعموم كما هو بعينه في النزاع في الاحكام الشرعية وبما ذكرنا صرح
الشيخ في العدة بل التزم وقال الباغنوي فان قيل كيف يتصور القول بالحظر او الاباحة العقليين مع فرض ان لا حكم للعقل هنا

بحسن

بحسن ولا قبح قلنا المراد ان الفعل الذي لا يدرك العقل فيه بخصوصه جهة محسنة او مقبحة ولا يحكم فيه بحكم خاص تفصيلي فهل يحكم العقل
فيها على الاجمال انها محرمة او مباحة عند العقل انتهى وقال الفاضل الجواد بعد ذكر الاقوال والاستدلال لكن بقي شيء وهو
ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك
الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصيا تها وحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع انتهى كلامه طاب ثراه وقد اشتبه على بعضهم
فهم محل النزاع ولو قاس النزاع هنا على النزاع في الاحكام الشرعية لوضحت حقيقته له وقد يتوهم ان النزاع في الافعال التي تتعلق
بها بخصوصها في ان العقل هل يدرك حسنا او قبحا في خصوصها والحاصل انه يتوهم ان الافعال على قسمين فمحل الخلاف
في ان العقل يدرك حسنه او قبحه وفي الخلاف في درك العقل حسنه او قبحه وهذا توهم فاسد مخالف لتصريح الجميع بان النزاع
فيما لا يدرك العقل حسنه وقبحه صرح بذلك الشيخ في العدة والسيد في الذريعة والمحقق في المعارج والعميدي في شرح التهذيب والجواد
في شرح الزبدة والعضدي والباغنوي والمحقق الخوانساري وغيرهم ولعل ما يأتي مما يوضح ذلك ايضا ثم انه غفل بعض معاصرينا في فهم محل
النزاع هنا كما هو حقه ولذا وقع في حيص وبيص ونسب الغفلة الى الفاضل الجواد ورد عليه بما لا يرجع الى محصل مع ان المراد
لم يذكر كلاما من نفسه بل تبع القوم اجمع فما ذكره جهل محض هذا ثم ان منهم من قال بان هذا النزاع انما هو في حكم هذه الاشياء قبل
الشرع وهو ظاهر كلام الشهيد الثاني في قواعده وشيخنا البهائي ومنهم من عممه وهو يظهر من المعارج والفاضل الاسترابادي في فوائده
المدنية والاول لا يتم على اصولنا لتقدم البعث على خلق الرعية مع ان اصحابنا تكلموا في المسئلة ايضا وجعلها محض الفرض بعيد
فالظاهر الثاني ثم فائدة هذا الخلاف في الفروع على القول بالتخطئة ظاهر وان قلنا لا فائدة بعد البعث ايضا والا فقيل ان في
ان كل حكم يثبت قبل الشرع يثبت له بعده ايضا بتقريب انه ثابت والشارع لم يبين خلافه فلا بد ان يكون ثابتا
لان الغرض من بعثه هو الاعلام بما لا يدركه العقل ونقض ما يدركه هذا واحتج القائلون بالاباحة بوجهين احدهما
ان الفعل منفعة خالية عن امارات المفسدة العاجلة والاجلة فيكون مباحا اما انه منفعة وخالية عن امارات المفسدة
العاجلة فبالفرض واما عن الاجلة فلانه ليس هنا غير العقاب وهو لا يكون الا بعد ورود حكم الشارع والمفروض عدمه واما ان ما
كان كذلك فهو مباح فلانا نعلم منه الاذن قالوا واحتمال المفسدة في الواقع لا يوجب تحريمه في ادراك العقل لا باحة
لانا هذا تجويز لا منشأ له قبل ورود الشرع فلا اعتداد به عند العقلاء كما ترى انهم لا يعيرون من يتحرز عن الجلوس تحت حائط
الحكم البنيان ويلحقون بتجويز المضرة بظن احجار السماء وفيه ان المراد بالجواز ان كان خلوه في الواقع فهو ممنوع
وليس بمفروض وان كان يجب بحكمه فلا نسلم ان المباح العقلي ليس الا ذلك بل هو ما لم يكن له في الواقع مفسدة او يحكم العقل بعدم
مفسدة فيه وما ذكره من القياس بالجدار مدفوع بالفارق من وجهين احدهما ان الضرر المحتمل هناك هو سقوط بناء الحكم
الثاني بعد ذلك فطريق سلامته لاحتمال عادة واضح بخلاف ما نحن فيه فان المحتمل فيه هو الضرر واما ان في حتى يستلزم
بعقل وعادة فلا يعلم بل المفروض ان احتمال المفسدة وعدمها فيه على السواء والى الواحد او ان عن الجلوس تحت جدار يكون احتمال السقوط
فيه وعدمه على السواء لا يعد سفيها بل ممدوح ويائيها انه في المثل لو قد كشف الشرع كثيرا من اسرار ما عن العقلاء بان الغنائم شرب الفقاع
التوقعات والمنكر قاما والتكفير وامثالها وليس كذلك المثال ولو فرض انه سقط جدار لحكم العقلاء بانه كان عليه ما ضره
كيف وبعد سفيها بل يعد الجالس من السفهاء والمثال المطابق ما اذا رأينا حيوانا في فلاة يتحرك ولا نعلم انه من جنس الحيات
القاتلة وسائر الديدان وكان الاحتمال ان على السواء ولا شك ان العقل لا يحكم بجواز اخذه سيما اذا وجدت في تلك الفلاة

يعني انا لم ندرك المفسدة

حيوانات اخر من هذا القبيل الا من هذا النوع وعلمنا انها ذات سموم قتالة او رايناه في فلاة فيها نباتات كثيرة
كثيرة الانواع وكان فيها ذوات سموم عرفناها ووجدنا نباتا لم نعرف انه قتال ام لا ولا ريب ان العقل لا يحكم
باباحته لا سيما اذا قتل بعض نباتات اخر من هناك جمعا لا يظنونها ذات سم وقد يقال ان المفسدة في مثل ذلك
منتفية قطعا اذ لولاه لوجب على الشارع الاعلام بها وفيه انه يمكن ان يستند الشارع الفعل ولم يصل الينا كما
في كثير من الاحكام الشرعية بالنسبة الى كثير هذا بعد البعث واما قبله فوجوب الاعلام ثم كسائر التكاليف مع انه يمكن ان
يكون في الاعلام ايضا مفسدة كما جوزها الشيخ العلامة وما قيل ان المباح العقلي ما لم يحكم العقل بمدح فاعله ولا ذم
وهذا كذلك ففيه منع ان المباح العقلي ذلك بل ما يحكم العقل بعدم مدح فاعله ولا ذمه وقد يستدل له بوجوه اخر ضعيفة
ذكرها السيد في الذريعة فاحتج الحافظ بانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان جميع متعلقات الافعال ملك الله تعالى واجيب
بان الاذن معلوم عقلا كاخذ المملوك قطرة من بحر مولاه المتصف بغاية الجود وهذا هو الجواب الذي ذكره ايضا جماعة كسلم حرمة
التصرف في ملك الغير فذلك فيمن يتضرر بالتصرف ولذلك لا يقبح النظر في مرآة الغير والاستظلال بجداره والاستصباح
والاصطلاء بناره والمالك هنا منزه عن الضرر وربما يتوهم تعدد الجوابين لكون الاول اخص من وجه اذ قد يعلم الاذن مع الضرر
وقد يعلم عدم الضرر وفيه ان العلم بالاذن هنا ليس الا من اجل علم عدم لحوق الضرر لعدم تحقق وجه اخر وكيف كان يرد عليهما منع تحقق الاذن
في كل موضع لم يلحق الضرر واما الامثلة المذكورة فعدم حرمتها لانه ليس فيها تصرف في ملك الغير ولو كان كانت تلك الا من في كلها
لا انه الاباحة والحاصل ان الاذن ليس دائرا مدار اسقاط الضرر بل على علم الاذن مع علم عدم الضرر سيما اذا وجدنا النهي في مواضع
غير معلومة مع علم عدم الضرر فهو كاخذ المملوك قطرة من بحر مولاه مع نهيه عن اخذ ما ساكنة واما رد الجواب بان هذا
انما يصح لو علمنا انه لا مفسدة فيه للعبد ايضا فهو دليل اخر على الحرمة فخروج عن ذلك الاستدلال وقد يجاب ايضا بان حكم العقل بحرمة
التصرف انما هو اذا عرف ان المتصرف فيه ملك الغير والعقل لا يحكم بان كل شيء علينا ولنا ملك له فكيف يحكم بانه لا يجوز التصرف فيه لانه
ملك الغير وفيه ان هذا انما يرد على من استدل به لا على الحظر قبل الشرع واما بعده فنستكشف جميع الاشياء له سبحانه بالشرع
والتحاب والارض واما في السموات والارض بل نقول ان عدم استقلال العقل في معرفة ما علمت وما لا علمت فانما هو في ملكية
العباد حيث ان الله الملك الحقيقي ان يجعل بعض مملوكاته مما يصح لهم ان يملكونه وبعضها ما لا يصح واما ملكيته سبحانه فالعقل
حاكم بها بالنسبة الى ما سواه سبحانه قطعا ولو لا شرع فالاولى ان يجاب عنه بان حرمة التصرف في ملك الغير عقلا ممنوع وانما هي
بالشرع ولو سلم فانما هي في ملك العبد المحتاج الذي يتضرر بغير الضرر والاحتياج وما يمكن ان يستند اليه لكاظر انه لا شك ان
هذا الفعل يحتمل ان يكون مشتملا على مفسدة او ضرر وارتكاب ما يحتمل الضرر قبيح وحرام وفيه منع قبح ارتكاب ما يحتمل الضرر ولو ما
فلانه قبيح بحيث يصل حد الحرمة ولو سلم فانما هو اذا لم يكن له نفع منجز مقطوع به سيما اذا احتمل منافع اخرى لا سيما اذا احتمل العقل
على عدم ادراك جهة قبح وحسن هذا يعلم ضعف القولين ويعلم ضعف القول بعدم الحكم للعقل في مسئلة الحسن والقبح العقليين فلم يبق
الا الوقف فهو المتوقف لانه لا نقول بوجوب الاجتناب لاجل ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثلا قبيح على ما علم قبحه كما قال
المتوقف فمنع ذلك بل نقول بحكم العقل باولوية الاجتناب كما نظيره من امثال الدعوة وافادات المتقدمين والمراد بالتوقف كما اشتهر
التوقف ان الفعل الذي لا يدرك العقل جهة حسنه او قبحه لو نفعه حال كونه متصفا بهذا الوصف هو حسن في الواقع او لا وانه على
حال من الحسن والقبح وعدمها بخصوصه مع قطع النظر عن ذلك الوصف والمراد بالحكم الثابت له المتوقف الحكم الواقعي العقلي ولكن الفعل

المتصف بالوصف المذكور من حيث انه متصف به نظر حكم ما لا نص فيه في الشرع المقام الثاني في اصل نفي الحرمة الشرعية فيما
لا نص فيه وهذا هو الخلاف الثاني المحقق في جميع ما لا نص فيه من الاشياء والافعال وبيانه ان العلماء اختلفوا فيه فذهب المجتهدون
قاطبة الى اصالة عدم الحرمة فاختاره بعض الاخباريين ايضا والمحقق ادعى عليه الاجماع في اصوله ونسب الى العلامة وانه حق في
اعتقاده انه ايضا وكلام الاخرين ليس صريحا في دعوى الاجماع وقيل بالحظر ونسبه بعض المتاخرين الى طائفة من الاخباريين وقال ان
منهم من يقول بالحرمة ظاهرا ومنهم من يقول بها واقعا وذكر بعضهم انه لم نظفر بمصرح بالتحريم وقال الشيخ الحر في الفصول المهمة بعد ذكره اخبارا
جعلها دليلا على اصالة نفي الوجوب ولم يذكر اصحاب العقلاء فيما اعلم الى اصالة الوجوب بخلاف التحريم فقد ذهب اكثر المتقدمين من
الامامية الى ان الاصل التحريم في كل ما عدا الضروري وذهب كثير منهم الى التوقف والاحتياط اقوى كما عرفت انتهى وقوله كما عرفت
اشارة الى اخبار التوقف والاحتياط اقول كلامه صريح في وجود القول بالتحريم ولكن الظاهر انه اشتباه منه حيث خلط بين النزاع
الاول والثاني كما يدل عليه نسبة التوقف الى الشيخ فانه صرح باختصاص الوقف بالنزاع الاول وبالاباحة في الثاني قال في الخلاف الثاني
ويحكى عنه ان يدل دليل السمع على ان الاشياء على الاباحة بعد ان كانت على الوقف بل عندنا الامر كذلك واليه نذهب انتهى وقوله
بعد ان كانت على الوقف اشارة الى حكم العقل وقد صرح به في الخلاف الاول ايضا وقال اكثر الاخباريين بالوقف ونسب الشيخ الحر الى
الشيخ وقد عرفت فساده واما ما في كلام بعض المجتهدين في المسائل فيه تحقق او تردد فاستدلالهم هذا التوقف فقيل بوجوب الاحتياط
اي الاخذ بالمحتمل الفرد او ما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا ونسب الى جماعة من الاخباريين وقال
العلامة في التجريد انه راجع الى الوقف وهو كذلك وبيان ذلك تفصيلا ان كل واقعة لها حكمان واقعي وظاهر
بالواقعي ما حكم به الشارع بخصوصه سواء وصل الينا ام لا والظاهري ما يكون حكما لنا كما يسوغ لنا اخذه وهذان الحكمان قد
يتحدان وقد يظن اتحادهما وقد لا يظن ايضا بل يحتمل المخالفة وكلما يحكم به المفتي هو الحكم الظاهري قطعا لانه الذي علينا
اتباعه واما الواقعي فليس حكما الا لمن وصل اليه كما ياتي فحيث الاجتهاد ثم التوقف قد يكون في الحكم الواقعي وقد يكون في الظاهري
ايضا وذلك لمن لم يراجع المسئلة بعد والتوقف في الاول لا يستلزم التوقف في العمل اذ قد لا يعلم الحكم الواقعي ويعلم ان من لم يعلم تكليفه
ماذا اما الثاني فيستلزمه وهو ظاهر اذا عرفت ذلك فنقول لا شك ان كلا من القائلين بالاباحة والوقف والاحتياط معترفون
بالجهل بالحكم الواقعي في الواقعة الخاصة ولكنهم اختلفوا في انه ما كان كذلك فكيف حكمنا فيه في الظاهر وعلى اي شيء يجب ان يكون عملنا
فالمبيحون اختاروا ان العمل بالترك والمحتاطون وجوب الترك واما المتوقفون فلو كانوا قائلين بالحيرة في العمل ايضا
يقولون لا نعلم الحكم ولا كيفية العمل وكلما نعمل فهو من باب الاتفاق ونحن فان نعاقب به ولم يحكموا بانه يجب ان يكون العمل بتلك الطريق
فظهر الفرق بينهم وبين الفريقين الاخرين ولكنهم لا يقولون بذلك بل يعينون كيفية العمل فيقولون بوجوب الاجتناب فهو بعينه
قول المحتاطين ثم غاية ما بينهما من الفرق انما هو في دليل وجوب الاجتناب فان دليل المتوقف اجتناب الشبهات
ودليل الثاني روايات الاحتياط ومما ذكرنا ظهر ان القول بالاباحة ايضا لا ينفك عن التوقف بل ظهر ان القول با
التحريم لو وجد ايضا لكان بعينه هو القول بالوقف والاحتياط وتحقق ان القول في المسئلة منحصر بالاباحة والتحريم اذ ليس المراد
هنا نفي الحكم الواقعي والا لانحصر القول بالوقف بل الظاهري ولم ينقل احد فيه الوقف فاما سمى طايفة من الاخباريين
القول بالتوقف من غير تصريحهم ان الاخباريين المخالفين للمجتهدين هنا وافقوهم فيما اذا كان احتمال
التحريم في موضوع الحكم الشرعي كما يأتي بيانه وكيف كان فالحق اصالة نفي التحريم والاباحة لوجوه من العقل والنقل اما

العقل فيقبح التكليف من دون بيان لا يكون تكليفا لا مع البيان للمكلف فهو التكليف بالنهي هو طلب فعل او تركه والطلب هو بيان للمطلوب
لمن طلب منه بل قيل ان التكليف من دون بيان تكليف بما لا يطاق وهو كما ترى فان قيل انا نقول بالوقف لا نثبت تكليفا قلنا ان جوز العقل
وعدم المواخذة عليه فهو عين الاباحة وان قال بالمواخذة فهو نفس التكليف فان قيل نقول لا ندري هل يواخذ عليه ام لا
قلنا هذا تجويز التكليف من غير بيان اذ لو لم يجز لما كان وجه لتجويز المواخذة فان قيل قد يكون مصلحة في عدم البيان كما في
قبح التكليف معه قلنا هذا حقيقة يحصل بعدم التكليف لا العلم ببيان المكلف به فان التكليف نفس البيان قيل هذا الا ينفع في وجود
حكم في الواقع قلنا ليس المراد نفيه واما النقل من الايات والاخبار اما الايات فمنها قوله عز اسمه لا يكلف الله نفسا
الا ما اتاها ولا الا ما اتيها فالحكم ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون يعني ان الله لا يحكم
قوما بالضلالة والمعصية بعد ان هداهم الى التوحيد والاسلام حتى يبين لهم المعاصي وموجبات الضلال التي لا يكون فيها
بد خلون فيه قبل البيان ضلالة ومعصية فلا يكون حراما وفي رواية ابن اعين عن الصادق ع قال اوسالته عن قوله وما كان
الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ومنها قوله سبحانه وما لكم الا تاكلوا مما
ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فجعل الدلالة ان التحريم لو لم يكن موقوفا على البيان لما كان وجه لانكاره سبحانه على
عدم الاكل مما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرمات مفصلة فانه لولا ان علم التفصيل مناط للبيان علة للحلية لم يصح تفصيل المحرمات علة للحلية
ما ذكر اسم الله عليه ومنها قوله جل شانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة الاية بمفهوم الحصر على
علم حرمة اكل غير ما ذكر بل على ان علم الوجدان كاف في نفي مطلق التحريم ودليل عليه ويتاكد دلالته بانضمام ما رواه
في التهذيب عن الصادق ع والعياشي عن الباقر ع قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام هو فقال لي يا محمد اقرأ
هذه الاية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقراتها حتى فرغت منها فقال ع انما الحرام ما حرم الله
ورسوله في كتابه قال صاحب الوافية وفي الاية اشعار بان اباحة الاشياء مركوزة في العقل قبل الشرع لانه في صورة الاستدلال
على انه بعلم وجدان التحريم الا الاشياء الخاصة المذكورة وقيل في مقام الرد عليه فكلك تقول ان مفادها اني لا اجد فيما اوحي الي
من الاشياء التي في احلها وحرمتها الا كذا وانما خص التفصيل بالحرام فلعله ليعلم ان ما نيابه من الحلال وهذا لا ينفع وان كان في
الثمرة وحليلة كرما سوى المذكور انما الاول ولكن لا ينفي ان الاباحة هي الاصل المركوز في العقول بل يعني ان الله عز شانه اباح
ما سوى المذكور لحتا اقول ما ذكره انما يناسب لو كان الكلام هكذا قل لا اجد فيما اوحي الي واما قوله قل لا اجد فيشعر بان سبب الحل علم
وجدان البيان بالوحي وقد استدل ببعض ايات اخر ايضا كقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات وانما حرم عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به وقل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم ومن حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وانما
حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ويا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا وما لكم الا تاكلوا حتى يتبين سوء ولا
تكلف نفسا الا وسعها وقد يرد عليها ايات اخر ايضا وانما تركنا الاستدلال بها اذ بعضها لا دلالة له وبعضها يتطرق عليه المنع
فيه وبعضها الا يثبت تمام المطلب كما يبين الا مفصلا في شرح التجريد واما الاخبار فكثيرة جدا ولكن الا انها تنبي اصنافا كصنف الاول
ما يدل على عدم الاحتجاج الله سبحانه بما لم يوته لم يعرفه كحسن حمزة الطيار عن ابي عبد الله ع قال قال لي اكتب فاملى علي
ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى واندر بان دلالته على
الاحتجاج بغير ما اتاهم وعرفهم عن الوصف ولا يجب فيه بان علم الاحتجاج لا يلزم عدم التكليف ولكن الا ان [illegible]

منه قدس

٩٣
منه اختصاصها الاحتجاج بما اتاهم سيما لا خطر قوله [illegible] قولنا فان مجرد الاحتجاج بما اتاهم لا يخص بقوله اكثر الحيرة يقولون فلا علم الا صحاح
بعضها اتاهم فان محا لمهم يشون التكليف فيه يطلونهم واراءهم واقيستهم مع ان في تتمة الحديث ما يصرح بذلك حيث قال بعد كلامه وكذا اذا
نظرت في جميع الاشياء لم تجد احدا في ضيق ووافق الله ان المراد بالاحتجاج هو التكليف دون محض المواخذة الثاني ما روي عنهم عليهم السلام ان الناس
في سعة ما لم يعلموا او حتى يعلموا او حيرا الاستدلال به واضح الثالث ما روي عنه ع انه قال ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وحمله والذي اولاد
في جامعة الاصول بان المراد ارتكابه باعتقاد ان حكمه كذا وما الاخر فيه ليس كذا وغيره تقييد بلا مقيد ثم يرد ذلك على الاستدلال
بما روي عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يتزوج المراة في عدتها اهي مما لا تحل له ابدا فقال ع لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما انقضى على الا
معها الحديث فان قوله وذلك قرينة على انه كان معتقدا للحلية فلا كان قادرا على الاحتياط الرابع الاخبار الدالة على حلية كل ما
لم يحرم في القران كصحيح محمد بن مسلم عن ابي جعفر ع انه سئل عن لحوم الحمر الاهلية قال نهى رسول الله ص عن اكلها يوم خيبر الى ان
ان قال انما الحرام ما حرم الله في القران وصحيح محمد عن ابي جعفر ع وفيها انما الحرام ما حرم الله في كتابه وصحيح الاخر وفيها انما
الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه وموثقة زرارة عن احدهما ع قال ان اكل الغراب ليس بحرام انما الحرام ما حرم الله في كتابه ودلت
هذه الاخبار على انحصار المحرم بما حرم في القران وان ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل ويبقى الباقي [illegible] عيان
والافعال وتخصيص المورد باطل كما لا يخفى لان العبرة بعموم الجواب مع انه لا قائل بالفصل الخامس الروايات الدالة على ان كل
شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه كصحيح الحذاء عن ابي جعفر ع قال سالته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة
وغنمها وهو يعلم انهم ياخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير و
غير ذلك لا باس به حتى تعرف الحرام بعينه وقوله غير ذلك تشمل الاعيان والافعال ورواية مسعدة بن صدقة عن ابي
عبد الله ع قال سمعته يقول كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه وذلك مثل ثوب يكون عليك قد اشتريته وهو
سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر وامراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء
كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة ورواية عبد الله بن سليمان عن ابي عبد الله ع في الجبن كل شيء لك
حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك بان فيه الميتة والسؤال في الاولى والمثال في الثانية والمورد في الثالثة وان
كانت مخصصة بالشبهة في الموضوع ولكن خصوصها لا يخصص الجواب وقوله في الثانية او تقوم به البينة لا يوجب التخصيص
لسبق قوله او تستبين غير ذلك على ان البينة يطلق على من سمع المحرم من اهله وكذلك قوله في الاخيرة حتى يجيئك شاهدان فانه
دال بعمومه اللغوي على ان كل شيء لم يجيء فيه الشاهدان بذلك فهو حلال ثم على المناقشة في الاخيرة بان قوله بان فيه الميتة قرينة
على التخصيص من شانه ذلك السابع الاخبار الواردة بان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال كصحيح ابن سنان عن
ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وصحيح الاخرى قال
سالت ابا جعفر ع عن الجبن الى ان قال فقال ساخبرك عن الجبن وغيره كل ما فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه فتدعه وجه الاستدلال انه يحتمل معان ستة الاول ان كل فعل من افعال المكلف يصح ان يتصف بالحل والحرمة
فهو لك ما يتصف بالحل والحرمة فهو لك حلال حتى تعلم بدليل انه حرام
فيكون فائدة القيد بيان محل الاشتباه حتى يخرج ما ليس محل الاشتباه كالافعال الاضطرارية وما علمت حليته او حرمته
وما لا يتعلق بفعل المكلف فانه لا يقال فيه حلال وحرام ما يكون حكمه مشتبها عندك ولم تعلم كان محتملا لان يكون حكمه الحلية

التعيين

الحلية والحرمة الثالث ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى القسمين وتحكم عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال ... وصرح ايضا به الاول وعلى هذين المعنيين يشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا جنسه اذ امكن اتصاف كل نوع منه باحد الامرين بخلاف البواقي فانه يشترط فيها وجود النوعين الثالث ان كل شيء من فعل او عين له نوعان نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك فرد انه من اي النوعين فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما مثاله اللحم له نوعان مذكى وميتة وتعلم حلية الاول وحرمة الثاني فاشتبه عليك لحم انه من المذكى او من الميتة الرابع ان كل فعل او عين له انواع نص الشارع على احدها بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك الامر في نوع ثالث هل نص عليه بالحل او الحرمة فهو لك حلال مثاله اللحم له انواع لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير تعلم حلية الاول وحرمة الثاني فاشتبه عليك الامر في الثالث الخامس ان كل شيء من فعل او عين له نوعان حلال وحرام واشتبه عليك الامر في فرد انه هل هو مندرج تحت الاول او الثاني فهو من الاول اي حلال مثاله اللحم له نوعان حلال وحرام فاشتبه عليك الامر في لحم الحمير انه هل هو من النوع الحلال او الحرام والفرق بين هذا والثالث ان التنوع هاهنا باعتبار الحلية والحرمة وفي الثالث باعتبار العرض كانواع الرابع مضافا الى ان المعلوم في هذا ان هذا الشيء له نوعان حلال وحرام سواء علم بعضهما او كل منهما ام لا بخلاف الرابع فانه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما السادس الاعم من الثلاثة وهو ان كل شيء له نوعان او انواع واشتبه عليك الامر في فرد انه حلية وحرمته لاجل الاشتباه في الحكم او الاندراج تحت احد النوعين او في نوع منه انه هل هو من نوع حلال او حرام فهو لك حلال مثاله كاللحم فيه الحلال والحرام كالمذكى والميتة واشتبه عليك لحم اما لاجل انه لا يعلم انه من المذكى او الميتة او لاجل انه لا يعلم من الحلال او الحرام او لاجل انه لا يعلم انه في نفسه كيف هو نقول لا اشكال في دلالة هذه الاحاديث على اباحة ما لا نص فيه على المعنيين الاولين وكذا على الثلاثة الاخيرة كما ظهر من اشتمالهم على المعنى الا انك لا دلالة لها عليها الاولان وان كانا خلاف الظاهر لان الظاهر من قوله فيه حلال وحرام انه مشتمل على النوعين منقسم اليهما في الواقع ولكن الثالث ايضا غير صحيح اذ لا شك ان قوله كل شيء فيه حلال وحرام عام شامل بعمومه الصريح لمثل اللحم في الامثلة الاربعة وكذلك الاشتباه المفهوم له انما يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور والمعنى الثالث يوجب تخصيص كل شيء بما علم فيه خصوص النوع الحلال والحرام بحيث انقسم النوع باعتبار الحلية والحرمة وتخصيص الاشتباه بما يكون لاجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الذي علم انه من الحلية والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام ولا باعث على ذلك التخصيص والتقييد الذي لا يرتضيه الحديث عند عدم الاشتباه فلو جاز ذلك لكان الحمل على العام ولا يتعلق اي كون المورد خاصا لا يوجب تخصيص الحكم مع انه لا مورد في الصحيح الاول وتبادر المعنى الموجود في الخارج من العيب بل القاسم من قوله بعينه تخصيصه مع انه لا يتم لان الظاهر بحيث ... في المطعومات القول بالفصل وما قيل من ان الظاهر من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو غير صائب لانك قد عرفت ان هذا المعنى ما هو في جميع المعاني الا الاخيرة هذا مع ان بعض من عاصرناه قد خصص هذه الاحاديث بما اذا كانت الشبهة في موضوع الحكم كما فعله الاخباريون وزعم انها لا تدل على حكم الشبهة في نفس الحكم الا اذا فسرت باحد المعنيين الاولين وذكر ان الاحاديث تخصص بحكم الشبهة في الحكم وبعد ما ذكرنا من عدم اختصاص الدلالة بالمعنيين بل يدل على المعنى الذي هو ظاهر ويتضمنه ايضا وان لم يتفطن بالتعميم الذي ذكرنا فظهر وجه ما ذكره على ان ما ذكره لا ابطال المعنيين الاولين لا وجه له فانه بعد ما في الحديث بهما وجعلهما مع احتمال قال فيه نظر اذ هذا لم يتغير بعد استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الروايات بل بان خروج الاعيان التي بها فعل المكلف انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف في بعض الحل والحرمة لا من جهة عدم اتصافها بهما معا وخروج الافعال

لاجل انه

لاجل انه لا يتصف باحدهما الا شرعا وخروج ما يتعين حلاله وحرمته لاجل انه لا يتصف الا باحدهما فيلزم اتصاف فرد منه حلالا او حراما في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وعبارة اخرى يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بهما وثانيهما انه ينقسم الى ما يوجد فيه النوعان اما في نفس الامر او عندنا وهذا غير جار مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد من قوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج واعتبار المفهوم المخالف لا بناء دليل السابق بانتفاء الموضوع وهو غير معتبر فان قلت هذا ايراد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع قلت نعم ولكن فائدة القيد هنا التنبيه على ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف يوجب الحرمة لما كان الحلية والحرمة في الموضوع ربما يتبين في الحل واذهان المكلفين متوجهة اليهما فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم فالتقييد هنا ليس لاجل الاحتراز ولا اعتبار المفهوم المخالف هنا مع ان هذا التفسير يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين اذ قوله حتى يعلم الحرام منه بعينه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرفه من الادلة الشرعية للحرمة اذا اريد معرفة الحكم الشرعي وحتى يعلم من الخارج من البينة او غيرها اذا اريد معرفة الموضوع انتهى ولا يخفى ما فيه من الركاكة اما اولا فلان قوله هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في معنيين فيه انه لو صح هذا لزم ان يكون القائم في قولك اكرم الانسان القائم للاحتراز عن الراكب والقاعد مستعملا في معنيين وكذا ان اسعاد احترازا عن النائم والذاهب مع انه ليس كذلك قطعا ولا يلزم من الاحتراز به عن شيئين استعماله في معنيين وكما لا يلزم ان يكون القائم مستعملا في عدم الراكب والقاعد كذلك الاوصاف للاحتراز به كذلك لا يلزم في قوله فيه حلال وحرام استعماله في المعنيين الذي ذكره بل يكون معناه ما يحتمل الاتصاف بهما في نظر المكلف ... وهذا معنى عام يشمل الجميع واما ثانيا فلان ما ذكره جوابا للثاني الايراد على شبهة الموضوع جار بعينه في شبهة الحكم واما ثالثا فلان قوله لا معنى لاخراج المذكورات ... مراد المفسر ان كل شيء فيه حلال وحرام مجهوله الحلال والمفسر صرح في المعنى الثالث الذي صرح المورد باتحاده مع الاول ان كل شيء يحتمل الحلية والحرمة في نظر المكلف فيكون معنى قوله كل شيء فيه حلال وحرام ان كل مجهول الحكم فلم يجعل المجهول وصفا للاخراج المذكورات حتى يرد ما ذكره واما رابعا فلان قوله مع انه ما ذكره ... اصلها العلم الحاصل بالدليل الشرعي والاخرى العلم بالبينة وليس مشتركا لفظيا ولو صح ما ذكره لزم على الحمل على الشبهة في الموضوع ايضا لانه يعلم الموضوع تارة بالحس واخرى بالبينة ... فهذا ... ما ذكرنا ... وقد يستدل للنفي التحريم باصالة الحلية ايضا ما رواه الصدوق في الفقيه ... كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا في ... على ان كل حكم عام او مطلق يجب ابقاؤه على عمومه او اطلاقه حتى يثبت المخصص او المقيد ... وثالثها على ما يحتمل الوجوب والاباحة ورابعها على ما دام ... وخامسها على التقية وسادسها على ما لم يعلم كونه فرد النوع معلوم الحلية والنوع معلوم الحرمة وسابعها على من لم يبلغه احاديث الشبهة والاحتياط والكل تاويلات بعيدة لا وجه لها مع ان الكل غير صحيح ثم يرد على الاستدلال بهذا الحديث انه يحتمل معنيين احدهما ان كل شيء مطلق ... حتى يرد اليه نهي ... كذلك حتى يرد نهي منه الشارع ثم بعده من يصل اليه نهيه فحكمه واضح واما من لم يصل اليه فلا دلالة على حكمه ولا يعلم ... هل ورد فيه نهي ... الا ان يتم بانضمام عدم ... والنهي

باستعمالها ومنها رواية حفص قال قال ابو عبد الله من عمل بما علم كفي ما لم يعلم قيل في وجه الدلالة انها تدل على ان من
عمل بما تعلم وجوبه او حرمته وكف عما يعلم حرمته او كراهته كفاه الله مؤنة تكليف ما لم يعلم فعله كان او كفا وفيه انها تدل على
ان سبب الكفاية هو العمل بجميع ما علم ويمكن ان يكون من باب الحسنات يذهبن السيئات فلا يدل على ان ما لم يعلم مباح بل مفهوم الشرط يدل
على خلافه والظاهر ومنها رواية داود الرقي عن العبد الصالح ع قال ان الحجة لا يقوم لله على خلقه الا بامام حتى يعرف وفيه انه يمكن
ان يكون المراد حتى يعرفهم الله سبحانه او يكون قوله يعرف مبنيا للمفعول ويكون الضمير عائدا الى الله سبحانه فلا يكون له دلالة
ومنها رواية زكريا ابن يحيى عن الصادق ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفيه ان الظاهر من قوله حجب الله انه
سبحانه لم يجعل طريقا الى العلم فيختص بمعرفة ذاته وكيفية صفاته وساير الاسرار والعلوم الغامضة على ان عدم العلم قد يكون بتقصير
العباد كالتقصير في الايصال ومنها رواية ابن اعين قال سالت ابا عبد الله ع عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وفيه ان
النكرة في سياق النفي بعد العموم فيختص بمثل المستضعفين والغافلين ومنها ما ورد بطريق العامة عن النبي صلى الله عليه وآله رفع
عن امتي منها ما لا يعلمون وفيه انه يمكن ان يكون المراد دفع المؤاخذة كما في ساير تلك الامور دون الحكم كما
في التائب عن الذنب والعفو عنه وقد يستدل بتقريبات اخر يظهر ما فيها بعد ما ذكرنا ومما قد يستدل به او دفعها انقطع
بان المسلمين من زمن الرسول الى زمان الائمة عليهم السلام ما كانوا يتوقفون في كل واحد من حركاتهم وسكناتهم وماكولهم
وملبوسهم ومحل جلوسهم وغير ذلك وبان الرسول يوم البعث لم يلزمهم على ذلك بل كان يبلغهم التكليف دون الرخصة
وكذا كان حال الائمة وطريقة المسلمين في الاعصار والامصار وفيه انه معارض بسؤالهم في كثير من الاحكام حتى ان كتب الاحاديث
مملوة من سؤالات اصحاب الائمة واتباعهم وقال سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ولو كان الاصل في كل شيء الاباحة لم يحتج الى
السؤال واما افعالهم التي لا يتوقفون فيها فانما كان في الاكثر مما لا يمكن انفكاكهم عنه عقلا ككليات الحركة والسكون
والاكل والنوم وامثالها او كان مما علم اذن الشرع فيها بالعادة او ملاحظة تقرير الشارع او بالعمومات او الاطلاقات
وما سبق الكف كما نحن فيه بحث النهي عنه فلا نم علم التوقف في تلك الموارد واما قياس بدو البعثة على غيره انما يصح لو كان
النزاع في مطلق ما لم يصل فيه نهي سواء علم عدم صدور النهي عنه او احتمل واما اذا كان في الثاني فلا هذا ثم ان الاخباريين
اجابوا عن ادلة الاباحة بوجوه ضعيفة [illegible] اقواها انها تدل على الاباحة مع عدم العلم بالحرمة ولضابط التوقف في الشبهة
يوجب العلم بها فلا يكون مصداق لاخبار الاباحة الا قبل ورود الشرع او بالنسبة الى من لم يصل اليه اخبار النهي وفيه
اولا المعارضة وثانيا علم دلالة اخبار التوقف وثالثا علم جريان التخصيص الاول بها في جميع الاخبار بل مطلق على اصولنا
استدل [illegible] بما استدل به في الخلاف الاول مع جوابه وباخبار الكف عن الشبهة والاحتياط وهي اي جوابها اصح للتوقف
بظواهر جامعة بين الاقسام الخمسة الاول الاخبار الدالة على النهي عن القول والافتاء بغير علم وهي كثيرة وبانه طائفة منها في مثله
الظن ووجه الاستدلال بها واضح والثاني الاخبار الواردة في ان لله سبحانه في كل واقعة حكما حتى ارش الخدش وهي ايضا كثيرة
مر بعض منها في مسئلة الحسن والقبح ووجه الدلالة انها تدل على ان لكل شيء حكما منصوصا وعلى [illegible] فتوقف يمكن الحكم باصل البراءة
[illegible] الثالث الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط كما ياتي في جملتها الرابع الروايات
الامرة بالتوقف عند الشبهة مطلقا كرواية [illegible] عن ابي عبد الله انه قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكات ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية الزهري

الوقوف

الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وتركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه وفي النهج في ذم من يقول
اقف عند الشبهات وفيها وقع وعن امير المؤمنين ع لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ع من صرحت له العبر عما بين يديه من
المثلات حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وفيما كتب الى الاشتر واوقفهم في الشبهات وعنهم ع [illegible] واحذر الشبهة
وعن ابي جعفر ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الى [illegible] الخامس الاحاديث المصرحة بكون الامور ثلثة حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك [illegible] كما في مقبولة ابن حنظلة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات
نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وعنهم ع انما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر
بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد حكمه الى الله [illegible] وعن رسول الله ص ان لكل ملك حمى [illegible] حلال وحرام وشبهات بين ذلك الى ان
قال فمن ترك الشبهات والجواب اما عن القسم الاول فبوجوه الاول ان هذه الاخبار لو كانت دالة لكان ورودها علينا
هو عليهم على السواء لان الطائفتين متفقان في التوقف في الحكم الواقعي والخلاف في ان الحكم الظاهري فيما لا يعلم حكمه الواقعي ما هو
فنحن نقول بجواز فعله وهم يقولون بحرمة تركه وكل يتمسك فيما يقول بظواهر فكيف صار حالنا بالاباحة الظاهرية قولا على الله
لا يعلم دون قولهم بالحرمة وبالجملة لا ادري وجه تسمية الاخباري نفسه بالمتوقف دون المجتهد مع انهما متوقفان في الواقع دون
الظاهري نعم لو كان نقول له ادرك الظاهري ايضا ولو سئل عن شرب التتن لم يجب بحرمته او حليته لكان لتوقفهم وجه ولكنه
ليس كذلك بل يحكم باجتناب الشبهة والاحتياط الثاني انه لا يرد تلك الاخبار على المجتهد اصلا بيان ذلك
ان ههنا امورا اربعة احدها الامر المخصوص الذي لا نص فيه بخصوصه كشرب التتن والثاني عنوان ما لا نص فيه والثالث
الحكم الواقعي للخصوص كشرب التتن والرابع حكم [illegible] من حيث انه مما لا نص فيه اي حكم ما لا نص فيه وكل واحد من هذه الاربعة يصدق
عليه انه مما لا يعلم اتفاقا وهو الثالث و واحد اخر مما وقع الخلاف في انه هل هو مما يعلم او لا وهو الرابع فان المجتهدين
يقولون انه معلوم والاولان لا يصدق عليهما بنفسهما انهما ما لا يعلم بل على الاول انه مما لا يعلم حكم الخصوص وعلى الثاني انه
واقع الخلاف في حكمه وبعد ذلك يقول الظواهر الناهية عن غير العلم [illegible] عن القول والافتاء والدالة على ان ما لا يعلم
واتباعه [illegible] الكف والتوقف فيما لا يعلم [illegible] التوقف [illegible] ان المراد بما لا يعلم في الادلة
لا يمكن ان يكون ما لا يعلم حكمه كشرب التتن اذ لا معنى للقول بشرب التتن والافتاء به ونحوه بل المراد بحكم لا يعلم وقد عرفت انه
منحصر فيما نحن فيه بالثالث لان الرابع موضع الخلاف فيه لان المجتهدين متوقفون في الثالث فلا يقولون
ما لا يعلمون ولا يفتون به واما ما لا يعلم في [illegible] ان يكون [illegible] اي يتوقفوا في حكم لا يعلمون [illegible]
[illegible] حكم لا يعلمون فيتوقفون [illegible] وما لا يعلم حكمه كشرب التتن اي يتوقفوا مما لا يعلم حكمه فيكون تلك
الاخبار واردة على المجتهدين لانهم لا يتوقفون فيما لا يعلم حكمه ولكن لا دليل على ان المراد الثاني فلا [illegible] عليهم ولا يرد
[illegible] تلك الاخبار الثالث انا سلمنا دلالة تلك الاخبار على وجوب التوقف في كل ما لا يعلم حكمه ولكن نقول ان
كل محتمل الحرمة الذي لا نص على حرمته معلوم الحكم من جهة اخبار الناس في سعة ما لا يعلمون [illegible] عنهم ما لا يعلمون
وكل مجهول الحكم حلال [illegible] وامثاله كما قيل [illegible] المعارضة [illegible] بل الصنف الرابع من اخبار الاباحة وهو المصرح بان كل ما لم يحرم
في القرآن فحكمه الحلية وما لا نص فيه منه الرابع انا لو اغمضنا عن جميع ذلك نقول يقع التعارض بين تلك الاخبار واخبار
الاباحة والتعارض بينها وبين بعضها وان كان بالتساوي ولكن مع الصنف السادس بالعموم المطلق فان موضوعه كل مجهول

الكلية المرتبة عليها فيه حلال وحرام وهذا اخص مطلقا مما لا نعلم او لا نعلم حكمه فيجب تخصيص العام كما هو القاعدة المجمع عليها وقد يجاب عن ذلك ايضا بانه لا دلالة
من ذلك المنع عن العمل بالقياس وفيه منع ظاهر لانه لا شاهد على ذلك في كثير منها وقد يجاب ايضا في ضمن الجواب عن جميع الاقسام بمجموع امور
غير ما مر ذكرها واما الجواب عن القسم الثاني فبمنع دلالة الاخبار على ان لكل واقعة حكما بلغه النبي صلى الله عليه وآله الى اهله بل تدل على ان كل واقعة
كان لها حكم بين النبي حكمها كما ذكرنا في مسئلة الحسن والقبح سلمنا ولكن نقول ليس مدلول تلك الاخبار الا ان لكل واقعة حكما في الواقع وانه مكلف
به لكل احد وصل اليه فيجب الفحص عنه ومن لم يصل اليه ولكنه لا يدل على انه الحكم لمن طلبه ولم يصل اليه لانه تكليف بما لا يطاق بل هو مسكوت عنه فلا ينافي الحكم
بالبراءة واما الخامس فنقول دلت على ان لكل واقعة حكما يجب على الجاهل طلبه ومن التوابع حكم ما لم يصل الينا حكمه الواقعي فيجب الطلب ووجدناه بعد الطلب الاباحة
فهو الحكم الواقعي للشيء المجهول الحكم غير معلوم الحكم بخصوصه انه لم يكن حكمه من حيث انه الشيء الفلاني فهو كلام مع ان هذه الاخبار لو وردت لوردت عليهم
ايضا لان ما لا نص فيه اما ان يكون مباحا فكيف يكون موجب الاجتناب واما عن القسم الثالث فغاية ما يدل عليه الاحتياط من علم الاشتغال
لاثبات الوجوب واما عن القسمين الاخرين فالجواب عن الثالثة والرابع عن القسم الاول بان اخبار الشبهة لا يفيد الا بعد استحباب التوقف
عندها وذلك لان بعضها وان كان بلفظ الامر الدال على الوجوب الا ان منها ما يصرح بعدم الحرمة ومنها ما هو ظاهر فيه من الاول
ما روي في كتاب الكفاية لعلي بن خزاز القمي بسنده عن الحسن بن علي عليهما السلام انه قال واعلم ان في حلالها حساب وفي حرامها
عقاب وفي الشبهات عتاب الى ان قال وان كان العتاب فان العتاب يسير [illegible] عن امير المؤمنين ع حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك الى ان قال [illegible] حمى الله عز وجل فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها فان قولهم فمن يرتع حولها اشارة الى الشبهة
فلا يكون معاصي كما ان قوله في رواية المقدم [illegible] الله حلال و[illegible] الشبهات بين ذلك يدل على انها ليست بحرام [illegible]
ان من ترك الشبهات نافع عنه او [illegible] تنفر الى المحرمات فيكون عنها وما يظهر منه الاستحباب ما مر من قوله لا ورع كالوقوف
عند الشبهة وقوله يجزى التقوى عن تقحم الشبهات الى غير ذلك فان امثال هذه الالفاظ ظاهرة في الاستحباب مع انه في مقبولة ابن حنظلة التي
هي اقوى اخبار الشبهات واردة في حكم ما تعارض فيه الخبران وفيما كانت الشبهة باعتبار تعارض النصوص في الاخبار الصحيحة صريحة في
لزوم التوقف وان الحكم هو التخيير ولعل الاخبار بما حلها حراما فيكون المراد بقوله ارتكب المحرمات انه يشرف عليه ويتعرض لما هو
محتمل له كما [illegible] ضل عن الطريق ولمن ذهب الى مقابلة [illegible] كذا رعاية الراوندي والزهري فان ارجعها
يدل على شمول الشبهة فيما لا تعارض فيه النصان فلا يدل على حرمة الشبهات الا باستعمال اللفظ في معنيين وهو خلاف الاصل [illegible]
الاخبار المذكورة وغيرها بين صحيح في المذهب ظاهر فيه او ضعيف لا يثبت منها زيادة عليه وقد يقال ان لفظ الخبر في بعضها
ايضا صريح في الاستحباب وكذا قوله في القيصلة فهلك من حيث لا يعلم وكذا التثليث وجعل الشبهات غير الحرام وفيه نظر وقد يجاب عنها
ايضا بانه لا يدل على ان الاحكام ثلثة ولو لم يحمل التوقف فيها على الكراهة لزمت الزيادة فانه يكون الحكم ح الحلال البين والحرام
البين والشبهة التي يجب التوقف فيها والشبهة في الموضوع التي يستحب الاجتناب عنها قطعا وبانه لا شبهة في شمول الشبهة في الموضوع
ولما احتمل الوجوب تخيير المرتبة والاخبارية لا يقول بوجوب التوقف فيها فما هو جوابهم جوابنا وبانه صرح في بعض الاخبار الصحيحة بان الجهل
بنفس الحكم اعذر من الجهل بموضوعه فالتوسعة في الاخير يوجب التوسعة في الاول ايضا ويمنع صدق الشبهة على ما لا نص فيه لكون الحكم معلوما
باخبار الاباحة ويرد على الاول ان الاخباريين يقولون ان ما يجب الاجتناب عنه من الحلال البين اذ المراد منه ما يجوز فعله ويقولون
التثليث الوارد [illegible] الحرام البين والحلال البين والشبهات ويقولون ذلك كون الشبهات على قسمين وعلى الثاني ان الاخباري يقول ان الاخبار
الدالة على خصوص حلية الموضوع المشتبه كثيرة كما يأتي فيخصص بها اخبار الشبهة فيبقى ما ذكره فيما احتمل الوجوب وغيره وعلى الثالث

ان ما يدل

١٩٦

ان ما يدل [illegible] اعتذار [illegible] الجاهل بنفس الحكم يدل على ان المراد فيه بالجاهل من لم يمكن من السؤال والفحص من جهة اعتقاده بالحكم وهو غير [illegible]
مضافا الى ان الرابع انه لا شك في الصدق مع قطع النظر عن اخبار الاباحة ومعها وانما يثبت الاباحة ولكن يعارضها اخبار الشبهة المعاضدة (ف الخصم م)
بان ما ليس مما يعلم بل علم وجوب الاجتناب والحاصل ان مورد اخبار الاباحة والشبهة واحد وجعل معلوما باعتبار احدهما غير
جائز وقد يجاب عن مطلق اخبار المتوقف بانها معارضة لما دل على اصالة البراءة وهو اقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب
والسنة والعقل فهي اولى بالتأويل او الطرح وبان غاية الامر التساوي فيرجع الى ما تعارض فيه النصان والحكم فيه التخيير فيرجع الى الاصل البراءة
وبانها محمول على ما ذكر اذا امكن الرجوع الى الائمة وبان المراد منها بيان حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع على ما صدر عنهم في حكم من الاباحة وبانها
ضعيفة السند ولا حجية فيها والكل منظور فيها اما الاول فلمنع كون اخبار الاباحة اقوى سندا بل الحق ان اخبار الطرفين غير محصورة
بحيث لا يمكن الحكم على احدهما [illegible] السند بل الظاهر ان كلا من الطرفين مشتمل على الانواع الاربعة للحديث وكذلك وضوح الدلالة فانه (با صحيحه م)
لا وجه لجعل دلالة قوله ع لا تقولوا ما لا تعلمون او قفوا عندها لا تعلمون ادعى من دلالة الناس في سعة ما لم يعلموا او رفع ما
لا يعلمون واما الاعتضاد بالكتاب فهو حاصل للطرفين واما الدليل العقلي فلا نقول به هنا فان اخبار التوقف لا يدل على وجوب
الكف فيما لا يعلم اصلا بل فيما لا يعلم حكمه من غير هذه الاخبار الا ترى انه لو قال احد لعبده كف عما كتبته في الدفتر الفلاني مما لم يعلم
حكمه فلا يقبح [illegible] اصلا واما بالاعتضاد بالشهرة فلم اعرف وجهه واما الثاني فلان التخيير لا يرجع الى الاصل البراءة فلو كان راجعا
اليه لا تعارض [illegible] التخيير لكان التوقف ايضا كذلك واما الثالث فلانه تقييد بلا شاهد واما ما وقع في بعض الاخبار فهو في تعارض
النصوص وليس هذا الحمل من تقييد اخبار الاباحة بالموضوع واما الرابع فلانه يمكن التخلص العلاجية بالمثل واما الخامس فظاهر هذا ثم انا
قد ذكرنا ان النزاع انما هو في الشبهة في نفس الحكم واما في موضوعه فقد وافق الاخباريون المجتهدين في القول بالاباحة والمراد بالشبهة
في الموضوع ونحو الشبهة في الطريق ايضا ان يكون نفس الحكم من الحلية والحرمة معلوما والشبهة في موضوع بان يعلم حلية شيء وحرمة
اخرى وشبهة شيء انه هل هو من افراد الاول او الثاني كما اذا اشتبه اللحم بانه مذكى او ميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة حرام فلا اشتباه
في الموضوع على وجهين احدهما ان يعلم ان طريان الحالة الفلانية توجب الحلية او الحرمة وشك في عروضها للموضوع وهذا على اقسام
لانا ما يعلم ان الحالة الاولى للاحل الاباحة وشك في طريان الحالة المحرمة كما علمت مملوكية وشك في طريان الغصب عليه
او بالعكس كما يعلم الاول الحكم شك انه [illegible] ام لا او يعلم الاولى ونحو الهواء شك في ان الطاري (كالعكس م)
هل هي الموجبة للاباحة او الحرمة كاللحم اذا شك انه من المذكى او الميتة والثاني ان يعلم ان الشيء الفلاني حلال و[illegible] الاخر حرام واشتبها
وهذا ايضا على اقسام لان الاشتباه تارة يكون لاجل الامتزاج بحيث لا يمكن التمييز كالخلط المملوك والمغصوب واخرى لاجل النسيان
كالثوبين النجس والطاهر اذا لم يمكن تحديدها [illegible] لاجل امر آخر من عوارض الالتباس الخارجية والقسم الثاني من الاول خارج
عن محل الكلام للاتفاق على حرمته لمكان الاستصحاب وسائر الاقسام يحكم بحليته للاصل وفي بعضها الاستصحاب ايضا فهو المحكوم عليه
بالحلية في اقسام الثاني كل فرد فرد لا المجموع كما يأتي ثم انه كما عرفت لا خلاف في الاباحة في جميع هذه الاقسام الا في المحصور من
الوجه الثاني كما سيجيء ونقل الاجماع عليه متكررا واكثر ما يدل عليه ويدل عليه اخبار اخر بخصوصه كما رواه في [illegible]
ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين
فقال امير المؤمنين ع يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا يدري
سفرة مسلم ام سفرة مجوسي فقال هم في سعة حتى يعلموا [illegible]

اذا علمت انه منه فلا تأكله وان لم تعلم فاشتر وبع وكل وفي صحيحة ضريس وغيرها بعد السؤال عن السمن والجبن في ارض المشركين اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل
واما ما لا تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وفي صحيحة الحذاء عن احدهما ع قال سألته عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره فاما
السرقة بعينها فلا والمراد بالاختلاط الالتباس او المراد انه اذا اختلط بحيث يجمع شيئا بعضه وفي صحيحة الحلبي عن الباقر ع قال اتى رجل فقال اني ورثت
مالا وقد علمت ان صاحبه الذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعترف ان فيه ربا واستيقن ذلك قال ان كنت تعرف فيه مالا معروفا ربا وتعرف
اهله فخذ راس مالك ورد ما سوى ذلك وان كان مختلطا فكله هنيئا فان المال مالك والمراد بالاختلاط هنا ايضا الالتباس وفي صحيحة
الاخرى ايضا عن الصادق ع ان رجلا ورث اباه مالا وقد عرف ان في ذلك المال ربا وكان قد اختلط في التجارة بغيره فان له حلال
طيب فليأكله وان عرف منه شيئا انه ربا فليأخذ راس ماله وليرد الزيادة وفي رواية جراح عنه ع لا يصلح شراء السرقة والخيانة اذا
عرفت وفي رواية اسحق بن عمار قال سألته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي رواية عنه
عليه السلم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا لا يعرف الحلال من الحرام فلا باس وهذه الروايات تحتمل منها ما يدل على الاباحة
في اقسام الوجه الثاني وبعضها يدل عليها في بعض اقسام الاول وكان تلك الاخبار صارت سببا لتفرقة الاخباريين بين الشبهة
في الحكم وموضوعه وقد ذكر شيخنا الحر في التفرقة كلاما لا بأس بايراده قال ما عبارته بعد حذف بعض الزوائد ان سأل سائل يا معشر
الاخباريين ويا اهل التوقف فيما لا نص فيه لم جعلتم الشبهة على قسمين وسميتموها باسمين الشبهة في نفس الحكم وفي طريقه ما الحق
الشرعي وهل لكم حكم بخصوص مادة التعليل في القسمة الى القسمين وانتم توجبون التوقف في احدهما دون الاخر مع ان اسم الشبهة
تصدق عليهما واجاب بان حد الشبهة في نفس الحكم ما شك فيه ان الكل المبهم حلال او حرام وحد الشبهة في طريقه ما اشتبه فيه موضوع
الحكم مع كون محمولها معلوما وهذا التقسيم يستفاد من الاحاديث ومن وجوه عقلية مؤيدة ويبقى قسم متردد بين القسمين وهو الافراد
التي ليست ظاهرة الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية بل بسبب امر ذاتي اعني اشتباه صنفها في
نفسها كبعض افراد الغناء الذي ثبت تحريم نوعه واشتبه انواعه في افراد يسيرة وبعض افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم
نوعه واشتبه بعض افراده ومنها شرب التتن وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد الامر باجتنابها
وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما تدل على ذلك منها قولهم كل شيء فيه حلال او حرام فهو لك حلال
وهذا واشباهه صادق على الشبهة في طريق الحكم بان الجسم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام وهو الميتة فقد اشتبهت
افراده في السوق فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها قولهم حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك وهذا ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم لان اكثر الحلال والحرام البين موجود في الوجود والاختلاط
والاشتباه في النوعين من زمان ادم ومنها انه قد ورد الامر باجتنابها وبما يحتمل التحريم والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم
النص وذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم ومنها انه قد ورد النهي عن اجتناب كثير من الشبهات في طريق الحكم كقولهم
اشتر من اسواق المسلمين وكل ولا تسأل ومنها ان ما ورد في وجوب اجتناب الشبهات ظاهر العموم لاشتباه الحكم
والافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك يخرج منه الشبهات في طريق الحكم بالاحاديث فيبقى الباقي ومنها ان ذلك وجه
للجمع بين الاخبار ولا يكاد يوجد اقرب منه ومنها ان نفس الحكم يجب سؤال النبي والامام عنه وكذا الافراد التي ليست ظاهرة
الفردية وقد سئل الائمة عن ذلك وطريق الحكم لا يجب سؤال الائمة عنه ولا كانوا يعلمونه بل علمهم بجميع افراده
غير معلوم ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم امر مقدور لان انواعه قليلة واما الشبهة في طريقه فاجتنابها غير

ممكن لما اشرنا اليه ومع وجوب اجتناب ما زاد على الفردية يلزم حرج عظيم لاستلزامه وجوب الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة
وترك جميع ما لا يتلزم ترك الصلاة ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه ومن الافراد
التي ليست بظاهرة الفردية وما لا يتم الواجب الا به واجب ولا يخفى ان ما ذكره في الفرق بين الشبهة في الحكم وطريقه صحيح ولكن الفرد الذي
جعله مترددا بين القسمين ليس الا من الثاني فانه اذا وقع الشك في ان هذا الصوت داخل تحت الغناء الذي ثبت تحريمه لا يرجع الا
الى الشك في صدق الموضوع الثابت تحريمه على الفرد المذكور وكذا بعض افراد الخبائث ويمكن التوجيه بان يقال ان اشتباه حلية
شيء معين وحرمته كاللحم المخصوص يتصور على ثلثة وجوه احدها ان يكون لاجل اشتباه حلية المذكى مع العلم بكون التذكية ما هي و
بكونه مذكى وثانيها ان يكون لاجل اشتباه كونه مذكى او ميتة مع العلم بحلية المذكى وبكون التذكية هو قطع الحلقوم والاوداج
وثالثها ان يكون لاجل اشتباه كون قطع الحلقوم خاصة تذكية مع العلم بكون المذكى حلالا او بان هذا اللحم ما قطع حلقومه خاصة فالاول
من الشبهة في الحكم قطعا والثاني من الشبهة في طريقه كذلك والثالث يحتمل ان يكون شبهة في الحكم من حيث ان الشبهة باعتبار الشبهة في
حقيقة التذكية التي بيانها من وظيفة الشارع ايضا وانها ما هي ايضا من الاحكام وقد صرح بعض الاخباريين بان يكون شبهة في الطريق
من حيث ان التذكية حقيقة ايضا من الموضوعات وان بين الشارع اسبابها والمرجع في معرفتها اللغة او العرف كان المرجع في معرفة
سائر الموضوعات … حلالا كانت اخبار شبهة الموضوع ظاهرة بل بعضها صريحا
في الوجه الثاني وكذا اكثر ما ذكره لاخراج شبهة الموضوع جعل الثالث من باب شبهة الحكم ولكن الوجوه التي ذكرها للتفرقة بين الشبهتين غير صحيحة اما
الاول فلان قولهم كل شيء فيه حلال وحرام كما يصدق على الشبهة في الطريق يصدق على الشبهة في الحكم ايضا كما سلمنا ولكن يصدق عليها اخبار اخر
مذكورها وهنا الاشياء مع انه صدق على الوجه الثالث المردد فيه ايضا للتشكيك واما الثاني فلان فيه اولا انا لا نقول باختصاص قولهم
حلال بين الخ بالموضوع حتى يجيب بوجود الاقسام الثلثة بل نقول انه … علم الحلال البين في الموضوع لكان جميع من القسمين الاخريين
ويكون الاول ذا الحكم خصوصا وثانيا ان البين هو الذي بينه الشارع وجعل له الشارع علامات ودلائل لكونه شيء حلالا كالبيع
واما لو اشكل كان كذلك يكون بين الحلية على الخلاف ولو حمل على الواقع لم يجد البيان في الاحكام ايضا الا ما دار العلم بامكان العلم بالحكم الواقعي
في امثال ذلك الزمان مع ان في الموضوعات ما يعلم حليته الواقعية ايضا كالسماء والخطوط والاودية وللوات الحياة ومطلق … با
لغوص والاصطياد وامثالها واما الثالث فلانه لا يدل على علم الاجتناب اذا اشتبه الموضوع مع انه معارض بما يدل على التخيير كما ان
الرابع لا يدل على الاجتناب اذا اشتبه الحكم واما الخامس فلانه … لا يدل على وجوب الاجتناب عن الشبهات سلمنا ولكن كان
ان الخروج عن الشبهات في الطريق موجود كذلك الشبهات في الحكم كما لا يخفى الشبهة فيها حتى يوجب خروج جميع افراد العلم واما السادس
فلانه على وجود معارض اقرب وهو تخصيص الشبهة او الحمل على الاستحباب وكان غرضه من تلك الوجوه انه ورد الامر باجتناب عموم
الشبهة ثم باجتناب خصوص شبهة الحكم والحلية شبهة الموضوع فيحمل الاول على الثاني وجوابه ظ واما السابع فلانه لو لم يكن جواب لكن
عن شبهة الطريق … للحلية فيما حكم انكم ارباب التوقف فيما لا نص فيه وما هذه الاجابة … الواحدة في السؤال عن الموضوع
الشبهة مقبول وطريق الحكم لا يجب السؤال عنه ان اريد انه لا يجب السؤال عنه انه من اي الموضوعين فهو كذلك ولكن لا يلزم من حكم الشبهة ان اريد
انه لا يجب السؤال عن ان مثل هذا ما حكمه فلانه عدم وجوبه وعدم علمهم بحكمه ولم يسئلوا عنه … حكمه فيه بالحلية لا يكفي بالحرمة
ولعل الناس … عدم امكان الاجتناب عن الشبهة في الطريق كما عرفت ولو سلم فلا يلزم حليته ما يلزم من اجتنابه الحرج لا مطلقا واما الثامن
فلانه ان اريد وجوب اجتناب الحرام الواقعي وان لم يعلمه المكلف كما هو ممنوع وان اريد وجوب اجتناب ما يعلم حرمته …

تفسير حكم الشبهة في الموضوع ٣

فلا تتم الا بالاجتناب عما يحتمل التحريم هذا تمام ادلة القائلين باباحة الشبهة الموضوعية قد عرفت احالة الى الوجهين المذكورين ثم انه
الحق في المحصور وغير المحصور ويراد من المحصور ما يعد في العرف محصورا ومن غير المحصور ما يعد فيه غير محصور وفي الكفاية انه ذكر انه يلزم جعل الحرج
في صدق المحصور وعدمه الى حصول الحرج والضرر بالاجتناب عنه وعدمه فالمدار في غير المحصور على الحرج وعدمه انتهى ويرجع الاخير الى
ما ذكرنا من اطلاق المحصور وغير المحصور على ما لا يحصل الحرج بالاجتناب عنه وما يحصل كما هو الظاهر انه يحصل بالاجتناب عن المؤمنين
وقد لا يحصل بالاجتناب عن الف لوزة ثم فرق جماعة منهم بين الشبهة فقالوا بوجوب الاجتناب فيما اذا كان محصورا دون الاصل والابهام
في غير المحصور علما نسب ذلك الى الاكثر والظاهر من كلمات الفقهاء عدم ذلك التفصيل والمراد الاكثر من غيرهم وهو الظاهر من المعتبر والشرائع
والتحرير والدروس وغيرها الجامع ونص جماعة من المتاخرين ومنهم الوحيد المحقق به في كتبه الاصولية والفروعية على عدم الفرق واجراء
حكم الاصل في الجميع وهو ظاهر من النافع والارشاد وهو الحق لاشتراك الدليل فاخراج الموضوع المحصور من دون مخرج مخصص ظاهر البطلان
فالاصل فيه الاباحة يعني انه يجوز استعمال غير ما يعلم حرمته واما الجميع فلا اذ ومن الاخبار المتقدمة ما يدل عليه كما يدل باستعمال تحصيل القطع
باستعمال الحرام وذلك في المحصور وغيره فاذا اشتبه اناء نجس بطاهر او اكثر فالاصل في كل اناء الطهارة وجواز استعمال ما لم يقطع
استعمال الجميع النجس فيجوز والمفصلون يقولون بذلك في غير المحصور دون المحصور واستدلوا على ذلك بوجوه [الاول] تنقيح المناط
حيث ورد الامر بالاجتناب عن الجميع في الاناءين المشتبهين والعلة هي الاشتباه وهي متحققة فيما ادعيناه في غير الاناء وفي المشتبه بعض الجلد
من الحيوانات والثاني وجود المقتضي للحرام القطعي فالحكم بطهارة الجميع او حليته [illegible] واحدا واحدا حليته ترجيح بلا مرجح الثالث
انه لا شك في ان اجتناب النجس والحرام واجب وهو لا يتم الا بالاجتناب عن كل واحد والرابع ان اشتغال الذمة بالصلوة يقيني يستدعي البراءة اليقينية
وهو لا يحصل الا بالطهارة بما عدا الماء المشتبه ولبس غير الثوب المشتبه وبتم المطعم [illegible] الخامس ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و
المفاسد الواقعية فاذا علم ان في الشيء حراما او نجسا فيعلم ان في استعماله مفسدة فيجب الاجتناب عن الجميع ولما كانت هذه الوجوه جارية في غير
المحصور ايضا قالوا وجه الفرق انه قام الدليل على حلية الجميع وطهارته في غير المحصور فهو انه لا يكلف في غير المحصور الاجتناب عن الكل لانه مستلزم
للحرج بخلاف غير المحصور و[illegible] استعمال الجميع الذي يتحقق به العلم باستعمال الحرام في المحصور يمكن عادة ولا غيره فلا يتحقق للمكلف الواحد ذلك
العلم ويرد على الاول منع قطعية العلة بل عدم ظنيتها وعلى الثاني اولا المعارضة بوجود الحلال والطاهر القطعيين وثانيا انه ان اريد
بالحكم بحلية الجميع او طهارته الحكم بحلية الجميع من حيث هو ولو بشرط الاجتماع فاستلزامه الحكم بحلية الحرام الواقعي او نجاسته مسلم وان اريد المجموع على البدلية
وبمعنى ان استعمال هذا حلال اذا لم يكن معه الاخر فيكون مباحا تخييريا من قبيل الواجب المخير فاستلزامه ممنوع [illegible] وممنوع ثانيا انه
بحلية احدهما ولا يستلزم بلا مرجح لانه انما يلزم لو حكم بحلية الاخر ايضا ولكن نحكم بها اي على النحو الذي يحكم بحلية احدهما وهو على البدل
نحكم بحلية الاخر ايضا والتوضيح انه يمنع الشارع عن استعمال الحرام المعلوم ولا يجوز استعمال المعلوم حرمته والمجموع من حيث المجموع
معلوم الحرمة ولو باعتبار جزئه وكذا كل منهما بشرط الاجتماع مع الاخر فيجب اجتنابه وكل منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالا
ولا يستلزم اصلا ما [illegible] يلزم من جهة بلا مرجح ولا المجموع حتى يلزم العلم باستعمال الحرام فان قيل الحرام المعلوم في كل منهما بشرط الاجتماع اما هو المشروط
او الشرط او المجموع منهما اذ الكل باطل قلنا غير الثلاثة فان هاهنا امورا اربعة مجموع الشرط والمشروط وكل منهما بعينه وواحد منها لا بعينه اي المجهول
عند الله والحرام هو الاخير ونجاسة كل بشرط الاجتماع باعتبار اشتماله على ذلك الا باعتبار نفسه ولا شرطه واذا علمت ذلك واحد لم يشمل الباقي على
الواحد لا بعينه [illegible] الجميع فلا يجوز استعماله فان قيل الحرام قد يكون مجهول الحرمة ولا يجب اجتنابه وقد يكون معلوم الحرمة وهو على قسمين
معلوم العين ومجهولها والثاني علم وجوب الاجتناب عنه هو الاول والحرام في كل منهما بشرط الاجتماع او في المجموع هو الواحد المجهول بعينه فيناقض

فالمتحصيل القطع باستعمال الحرام ٣

وكون الحكم بالجميع
ارتكب الجميع لا يضر لان كل مكلف
يعلم نفسه كما في وجدان المني في الثوب
المشترك الشبهة المحصورة
ليست بلازمة فيما لا يعلم حتى يشملها
ادلة الا [illegible] او
نجاسته [illegible]

ولباطن

١٩٨

فبأي دليل يجب اجتنابه قلنا اولا الاخبار المتقدمة كصحيحة ضريس حيث قال عليه السلام اما ما علمت انه قد خلطه الحرام
فلا تأكل واما ما لم تعلم فكل وفي رواية اسحق بن عمار عن عبد الله [illegible] منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي رواية عبد الله
بن سنان كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة [illegible] الالتزام
بما لم يترك من الجميع مساو للحرام [illegible] انه قد خلطه الحرام او انه ظلم فيه احدا او ان فيه الميتة
واذا ترك المسلوع فلا يعلم ان الباقي خلطه الحرام وظلم فيه احد او فيه الميتة وثانيا ان كل شيء محرم
شرعا فالحرام حقيقة هو ذلك الشيء ويجب الاجتناب عنه من غير مدخلية للعلم لكون الالفاظ اسماء للمعاني
النفس الامرية ولكن لما لم يمكن التكليف بدون العلم فاشترط في وجوب الاجتناب بكونه ذلك
الشيء الحرام واما اشتراط العلم بكونه اياه من هذين العينين او العينان فلا دليل عليه فلا حرمة
الميتة وهي موضوعة للحقيقة النفس الامرية ولكنها مقيدة قطعا بالمعلوم كونه ميتة فالمعنى حرمت
عليكم ما علم كونه ميتة وذلك التخصيص صحيح ولكنه عام بالنسبة الى هذا الشيء المعين او احد الاشياء
فانه اذا علم كون احد هذه الاشياء ميتة يصدق على احدها لا بعينه انه ما علم كونه ميتة فيجب الاجتناب
عنه فان قيل الحرام حتى يعرف الحرام بعينه يخرج الواحد لا بعينه قلنا ليس معنى قوله حتى يعرف الحرام
بعينه ان يعرفه بعينه بشخصه الخارجي اذ اللحم المطلق بما انه حلال وحرام ومطلق الميتة [illegible] وكل عين [illegible]
معلوم الحرمة ويحكم بحرمته وان لم يكن موجودا خارجيا ولم يعرفه بعينه الخارجي بل المراد حتى يعرف
الحرام بخصوصه الجزئي بحيث يمتاز عما عداه من حيث هو سواء كان عينا خارجيا مشخصا او غيره كمطلق الميتة
او كل فرد منها او الواحد لا بعينه من تلك الاشياء اذ ما علمت حرمته بخصوصه فان الواحد لا بعينه ايضا
شيء مخصوص ممتاز عن غيره بحيث لو ارتفع منه علم التعيين لم يكن هذا الشيء والحاصل ان كلا من المطلق [illegible]
والواحد لا بعينه والواحد المعين شيء له خصوصية بها يمتاز عن غيره واذا صرح الشارع بحرمة كل
واحد منها يصدق عليه انه عرف بخصوصه انه الحرام بعينه فان قيل كيف يحرم الواحد لا بعينه قلنا
كما يكون ميتة والتوضيح انا لا نقول بان الشارع صرح بتحريم الواحد لا بعينه بل بتحريم الميتة وما
والواحد لا بعينه اي علمنا انه في الواقع ميتة فصار حراما فان قيل المجموع من حيث هو وكل فرد بشرط الاجتماع
غير الواحد لا بعينه بل متضمن له فلم صار حراما قلنا لانه باستعماله يحصل العلم باستعمال الواحد لا بعينه
الذي هو حرام وسبب الحرام حرام ومما ذكرنا اندفع ما يتوهم من انه انما جعل المعيار عدم العلم بارتكاب
الحرام فلم لا يقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة والذي يوجب حصوله
هو اذا ارتكب الجميع دفعة ووجه الاندفاع انه قد علمت ان ارتكاب كل منهما بشرط اللاحق مع السابق
يحصل العلم بارتكاب الحرام سواء كان اجتماعهما في ان واحد او زمنين والفرد الاخير الذي يرتكبه يتحقق
معه الشرط فيكون حراما لا لانه حرام معلوم بل لانه سبب للحرام الذي هو العلم باستعمال الحرام ولانه الفرد
الواجد للشرط المذكور ويرد على الثالث انه ان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل [illegible] مقدمة له
الاجتناب عن الحرام الواقعي فالوجوب ممنوع وان اريد بالواجب الذي جعل الاجتناب عن كل [illegible] مقدمة له

العلم

من الحرام الواقعي الموجود وان اريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فكون الاجتناب عن كل فرد منه لم يتم بل المقدمة هي الاجتناب عن المجموع او كل فرد شرطا الاجتماع مع البواقي وعلى الواجب انه يحصل اليقين بالبرائة مع الطهارة بفرد من تلك الملاقى فرد من تلك الثوب بملاحظة ادلة الاباحة وعلى الجاس ان اللازم منه وجوب اجتناب الجميع وهو مسلم واما الوتر ترك المساوي للحرام لا يحصل العلم بارتكاب المفسدة واما وجوب الاجتناب عما يحتمل المفسدة فلا نقول هذا كلام مع انه ما ذكروه من الفرق بين المحصور وغيره فاسد اما الاول فلانه ان اريد لزوم العسر والحرج في غير المحصور كليا ممنوع فان الصحراء الوسيعة اذا علم نجاسة موضع منها فلا يحتاج الى الجلوس وان اريد جزئيا فقد يتحقق في المحصور ايضا فان الصحراء الثوبين او ثلثة اثواب قد يكون بحيث يلزم من تركهما الحرج لو اجتنبنا ولكنه انما يكون في الحاجة لو لم يمكن لمن يلاقي موضعا من الصحراء ان يغسل عضوه الملاقي واما اذا امكن فلا حرج ولذا حكم بنجاسة الغائط مع انه كل احد يلاقيه بيده ومقعده في كل يوم مرات سلمنا ولكنه يصيب سبيل الحرام استعمال المحل للطهارة كالمضطر الى استعمالها فان قيل هذا يصح في النجاسة واما اذا اشتبه الحرام في غير المحصور يلزم الضرر اما اللك ولا معنى للعضو من الحرام قلنا قد يكون الضرر في المحصور اشد كما اذا اشتبه فرس مغصوب بمصر ثم ابي فان ترك المجموع اشد ضررا مما اذا اشتبه غنم مسروق بين خمسين الف غنم واشتبه الموضع من سلة ضيعة وسيعة فان ترك مجموعها اقل ضررا مما اذا اشتبه مجموع هذه الضيعة ضيعة ابي غير ثالثة مغصوبة واما الثاني فلانه اولا انه كما اذا اشتبه درهم مغصوب مع درهمين يحصل العلم بالتفصيل والعرق يحكم وثانيا ان امكان حصول العلم باستعمال الجميع في المحصور يوجب المنع من استعمال الجميع وما المانع من استعمال الزايد من المساوي للحرام او التحري في مع ان مشايخنا المتأخرين من استدل على وجوب الاجتناب عن المحصور وعدمه من غيره بالاستقراء وعند مواضع قليلة في المحصور وعدم الاثبات ولا اشعار في شيء منها بالتفاوت بين المحصور وغيره مضافا الى ان غايتها الا يثبت الاستقراء ولو ثبت لا يكون الا ظنيا والمكلفين ولا حجية فيه وبالجملة المسئلة واضحة جدا بعد ما ثبت ان الحرام المحتمل لا يجب اجتنابه فيكون هذا اصلا يجري في موارد طالما اخرجه الدليل كالاناءين المشتبهين واما في المثلثة فلا وكذا في غير الاناءين مما لا دليل فيه ثم اعلم ان هنا حوالا اخرى وهو ان في الحلال المشتبه يجب التخلص بالقرعة لما ورد انها لكل امر مشكل ولما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن شعبة في تحف العقول عن ابي الحسن الثالث انه سئل عن رجل اتى الى قطيع غنم فرأى الراعي ينزو الى شاة منها فلما ابصر صاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف يذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ان كان عرفها ذبحها واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجى النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى ساير الغنم والجواب انا نمنع عمومات القرعة فلان المشكل هنا الحرام الواقعي ولا تكليف بالاجتناب عنه بخصوصه للاخبار المتكاثرة واما بحسب الحكم فلا اشكال فيه واما الخبر فخصوص الموطوءة وانه ضعيف فلا يثبت شرع الاستحباب سلمنا ولكن الثابت منها هو الحكم في خصوص الموطوءة فلا يتجاوز عنها كما في الاناءين وقال المحدث العاملي في رسالته بعد نقل هذه الرواية هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام

يجب التخلص

١٩٩

يجب التخلص عنه بالقرعة كما افتاه بعض الاصحاب وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه الا الاخير فان التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وقيل يحل الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا انتهى اقول استدلاله بالعقل لان القرع على عدم التكليف بما لا يعلم وبالنقل الاخبار المتقدمة منه وضعفه ظ فان العقل يدل على ان لا تكليف الا بعد العلم بالحرام وهو هنا معلوم وهو الواحد الا بعينه والاجتناب عنه ممكن كما مر واما النقل فهو يدل على وجوب الاجتناب عن المجموع كما ذكرنا لا على جواز استعماله واما ما يتوهم دلالته عليه فلا دلالة له فان منها صحيحة ابي بصير المتقدمة حيث سئل عن شراء الخيانة والسرقة قال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره حيث دلت على انه مع الاختلاط يجوز شرائه وهي انما تدل على انه مع الاختلاط يجوز شراء الجميع بل معناه انه اذا اختلط مع غيره فلا باس بشراء السرقة اي لعله كان ما اشتراه هو السرقة والخيانة فلا باس به لعدم العلم بكونه هو السرقة وبعضهم فسر بجواز البيع بانه لا اختلاط لاجل انه يحصل مع الاختلاط في مقابل الثمن ما ملكه البايع لا لكونه حلالا ومنها قولهم في صحيحة الحلبي المتقدمة وان كان مختلطا فكله هنيئا ووجه عدم الدلالة انه ليس مما اختلط معه مذكورا فيمكن ان يكون المراد انه ان كان المال الموروث مختلطا بهنيه فكله انه يمكن ان يكون الربا قد دخل في التجارة والفضل ومنها صحيحة الاخرى وهي ايضا كسابقتها في ارادة الاختلاط مع الغير فيها اظهر والمراد بعينه وفيه الربا فيهما معروفة وقد منها قوله ع في بعض الروايات المتقدمة ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلا يعرف الحلال من الحرام فلا باس ووجه عدم الدلالة انه تجوز البأس ليس صريحا في نفي البأس عن الجميع ومنها الروايات المتقدمة المصرحة بان كل شيء او كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وعدم دلالتها على ان بعد العلم بحرمة واحد من المجموع تعرف الحرام بعينه حقيقة عدم الدلالة وان المتبادر منها ان فيه الحلال والحرام معا فمجموعه حلال حتى تعرف ان فيه الحرام حرمة حرمته ولعل سره فانه لا يكون المجموع ح حلالا المحقق معرفة الحلال بعينه البحث الثالث في بيان اصالة نفي الوجوب فيما كان يحتمل الوجوب وقد نقل جمع منهم السيد الصدر والشيخ الحر اجماع جميع المجتهدين والاخباريين عليه وقد يدل على الثلاثة في الفصول المهمة بالاتفاق على ذلك ونفي وجوب الاحتياط ح بالجملة الاكل مع ثبوت ذلك الاصل ايضا والجملة الدليل العقلي المتقدم يرشد اليه وكثير من الايات والاخبار السابقة مثبتة بل يمكن ان تؤكد جميع ما يدل على اصالة نفي الحرمة فاذا انتفى ح منه ترك بالاصل نفي وجوب الفعل به ايضا وقد استدل له الشيخ المذكور في الكتاب المسطور بعض الاخبار الدالة على حصر الواجبات في الامور المخصوصة ثم ان ادلة التوقف جميعها في الاول يدل عليه هنا ايضا والجواب الجواب البحث الرابع في اصل نفي اشتغال الذمة بحقوق الناس وهو ايضا مجمع عليه لم يخالف فيه احد والدليل عليه بعد الاجماع والاستصحاب ان اشتغال الذمة يستلزم وجوب ادائها وهذا تكليف يصح نفيه بما من الاخبار والادلة مع ان الاكثر المتوقفين غير جارية في هذا الفرض ويدل عليه كثير الاخبار الواردة في بيان احكام الدعاوي ايضا كما لا يخفى على من له وجوه البحث الخامس في اصل نفي الاستحباب والكراهة وقد حكي والدي طاب ثراه مصنف هذا الاصل في الجامعة وقال بعض الاصوليين الا ان الفقهاء يتمسكون به في الفروع بحيث يظهر منه اجماعهم عليه فهو الحجة في المقام مضافا الى ان

ان الاستحباب والكراهة المطلوب نفيهما هو مطلوبية الفعل والترك عن المكلف وتعلق الطلب به بعد اطلاع المكلف عليه
غير معقول بل تحققه موقوف عليه نعم اللازم عليه الفحص للفروض علم الاطلاع بعد الفحص اللازم وما عكس تحقق
سوى من مدخلية علم المكلف صون لحجية الفعل او الترك واقعا او محبوبيته وهي ليست حكما للمكلف ولا منفية بالاصل
وهذا الدليل جار في نفي الحرمة والوجوب ايض واما الآية والاخبار المتقدمة فالدلالة منها ظاهر الاختصاص في نفي الوجوب
والحرمة وما يشمل نفي الاستحباب والكراهة ايضا ضعيف واضعف الدلالة كما اشير اليه نعم الاخبار الدالة على الاستحباب والترغيب في
الكراهة والاستحباب ايضا فان قيل قد علم ولا نعلمهما الا بالاخبار الدالة على ان الله في كل واقعة حكما والدالة على انه
ما من شيء الا وجاء فيه كتاب او سنة والذي لا يعلم ان الحادث بعد رفعه اي شيء هو فلا يكفي استصحاب العدم قلنا
اولا ان من الوقائع والاشياء ما لم يصل البيان فيه حال الاذانية ووجه حكم استصحابها [illegible] وثانيا انه
ان اريد دلالة الاخبار على ان لكل واقعة وشيء خصوص حكم وكتاب او سنة فهي ممنوعة وان اريد الاعم من الخصوص
فهو مسلم وادلة الاستحباب والترجيح حكم ما نحن فيه بالعموم وتحقق حكم اخر او محي اية او وضوحه [illegible] فيه غير معلوم [illegible]
بافتيان الاستصحاب ووجوده حكم اخر [illegible] مما يكون فيه كتاب او سنة ثم وصل اليه واما تعلقه بغيره فلا
يثبت من الاخبار والاصل عدمه تنبيهان الاول اعلم ان محل النزاع الوجوب والتحريم والاستحباب والكراهة
الشرعية وان لم يلزم الاباحة الشرعية لاحتمال السكوت وعدم الحكم اما بعد نفي الشارع الوجوب والتحريم واثبات السعة والحلية
كما ورد في الاخبار ونفيه الاستحباب والكراهة كما ثبت من الاجماع يلزم الاباحة الشرعية اذ بالتصريح بانتفاء الاربعة ينتفي
السكوت ويتعين الحكم الاخر هو الاباحة [illegible] نفي الاربعة ولا يلزم منه ثبوت الاباحة الشرعية التصريح بها بل يكفي التصريح
بما يستلزمها ونفي الاربعة الاخرى يستلزم منطوقها نعم على اثبات الاباحة الشرعية بانتفاء الاربعة الاخر وعلى
من غير جهة تصريحه بل بمحض السكوت بالعقل لا يعني كون ثبت الاباحة العقلية بل يعني ان العقل قاطع بان لا حكم
للشارع فيه بالنسبة الى محض حكم الشارع ضعيف النسبة اليه يساوي الطرفين فثبت الاباحة الشرعية بل ان العقل الذي
هو الموصول من الباطن واما اثبات الاباحة الشرعية بصريح الاخبار كما تقدم فهو بواسطة الاباحة العقلية التي
يحكم العقل بها فيما لا مصلحة فيه ولا نص من الشارع كما قيل ففيه ضعيف اما الاول فلانه غاية ما يثبت من الاخبار هي السعة
فيما لا يعلم وحلية الفعل والترك وهما اعمان من الاباحة لتحققهما مع الاستحباب والكراهة ايضا واما الثاني فلمنع
الاباحة العقلية اولا كما مر وعدم استلزامها بهذا المعنى للشرعية ثانيا كما سبق في مبحث الحسن والقبح واختصاصها
بما فيه نفع ثالثا واضعف من ذلك ما قيل في وجه اشتراط اعمال الاصل والحكم بالاباحة على الفحص من ان العقل يحكم
فيما لا مصلحة فيه ولا نص بالاباحة العقلية ولكن حصل ملاحظة نهي الشارع عن كثير من الاحكام العقلية فيه بالمصلحة ينتفي حكمه
بالاباحة الا بعد الفحص وعدم وجدان نهي الشارع ووجه ضعفه ظاهر مضافا الى انه لا يحصل العلم بعدم النهي بعد الفحص سيما
في زمان الغيبة وخصوص ما يمنع وجدانه ثانيا لكونه بعد الفحص ولا الثاني اعلم ان شرط اجراء الاصل
استفراغ الوسع في الفحص عن الادلة والامارات فلا يجوز قبله للاجماع بل الضرورة ولانه لولاه لزم اضلال الشريعة
وسقوط ما يعلم وجوده بمجرد [illegible] عليه ايضا قوله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وساير ما ورد
في الامر بالسؤال والتفقه في الدين وروي في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا [illegible]

منقل

من ان طلب العلم فريضة وانه يجب الرجوع الى الاحاديث ورواتها ولولا ذلك لكان نشر الاحاديث ونقلها بلا
[illegible] لاصحابه لا تحتج عن الاحكام بعد ملاحظة قوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا ما اتاها لغوا عبثا بل [illegible]
الرسول بجميع ما فيه [illegible]
والعمل بالاصل تمسكا بان لا اعلم قلنا نحن فانا نعلم قطعا انا مكلفون باحكام اجمالا او تفصيلا في ظاهر الادلة
اتفقا الاجماع على وجوب الرجوع اليها ودل عليه العرف والعادة وورد في الكتاب والسنة الامر بالسؤال [illegible]
الثاني الامر بالرجوع الى الاخبار فلا يجوز تركه والعمل بالاصل قبله ومن هنا يظهر عدم جواز تمسك العامي بالاصل
حيث انه لا يعلم مظان الادلة ولا كيفية الاستدلال لعدم الفحص منه وورود الشرع لعدم مظنة العثور على
الدليل ويظهر ايضا وجه عدم معذورية الجاهل في نفي الحكم اذا علم اجمالا وجود احكام ووجه ما قالوا من ان الاصل
لا يعارض دليلا مع انه قد لا يكون عالما ثم اعلم ان الفحص اللازم هل هو بالقدر الذي يحصل معه العلم بعدم دليل
يتمكن من الوصول اليه ولو بالمسافرة الى بلاد نائية وتحصيل كتب يحتمل وجود دليل فيها او يكفي فيه الظن بذلك
مطلقا او مع القدر المتيسر من الفحص فذلك المحقق الحق هو الاخير اذ لا يثبت من ادلة وجوب الفحص ازيد منه
كما لا يخفى على المتأمل فيها ايضا فان الاول مستلزم للعسر والحرج بل الاجماع على خلافه انعقد اذ لم يعهد
ذلك من احد من العلماء ثم تقوية الظن كلما امكن احسن هذا واعلم ان الفحص اللازم انما هو فيما اذا كانت الشبهة
في نفس الحكم واما اذا كانت في طريقه فلا ولو حصل الظن فيه بظهور خلاف الاصل لو فحص لاختصاص ادلة الفحص بالاول
بل انعقاد الاجماع على خلافه في الثاني وعدم حجية هذا الظن وكذا حكم الشبهة في حقوق الناس فلو قال احد لغيره ارجع
لا اعتبرك حتى يظهر لي اشتغال ذمتك بحقي او مثل ذلك لا يجب الرجوع ثم خرج بعض المواضع منها بالاجماع والاخبار
كلزوم سؤال الحاكم عن المدعي عليه عن الشهود [illegible] ذلك ولكن الشبهة في متعلق الاحكام كالاشتراك والنقل
والتخصيص وقد ذكر بعض المتأخرين من شروطها [illegible] اذ لا يكون اعمال الاصل مستلزما لثبوت حكم شرعي من
جهة اخرى مثل ان يوقع احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب
عن الاخر او عن الوضوء في اشتراطه كذلك ان الحكم الشرعي الذي يستلزمه اعمال الاصل ايضا خلاف الاصل [illegible]
الاصل الثاني والاجماع فهو ترجيح بلا مرجح اذا علم اعمال الاصل الاول دون هذا الاصل [illegible] ويعمل به ايضا
وهو يستلزم الجمع بين المتنافيين [illegible] الاصل الاول ايضا [illegible] انه لم يعمل به هنا
اذا لم يستلزم اعمال الاصل الثاني ثبوت الحكم الاخر [illegible] اذ لهم اذا اعمالهما يجمع للمتنافيين
واعمال احدهما خاصة ترجيح بلا مرجح وذلك [illegible] باستلزام اصالة طهارة احدهما الحكم
بنجاسة الاخر فانه لو كان كذلك لكان من الجانبين فلا يمكن اعمال احدهما وظهر من ذلك ان مرجع هذا الاشتراط الى
اشتراط عدم معارض اصل اخر معه وظهر ايضا [illegible] الاشتراط [illegible]
الدليل على عدم اشتغال الذمة [illegible] ما لم يوجد عليه دليل [illegible] جواز التمسك بالاصل فاذا فرض ان ذلك الاستدلال
موجب لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه [illegible] الاستدلال [illegible]
هنا اذا كان بالدليل فلا مخالفة [illegible]

٢٠١

قيل وقال ومن هذا القبيل ما اذا شك في دين مستغرق لمال الاستطاعة فالمشهور باصالة عدمه يوجب وجوب الحج عليه وذلك
عند مخالف لحق بالاول وايضا يلزم انه اذا شك في طهارة ماء وتراب ليس غيرهما سقوط الصلاة اذ يلزم … اجراء الاصل
الطهارة فيهما التكليف بالوضوء والتيمم بل الصلوة وعدم علم الوجوب ان قولنا اذ لا شيء يوجب علم صحة الاستدلال
الا ثبوت شغل الذمة بشيء اخر فيلغي الموجب لعدم صحة الاستدلال عنها ذكر فانه يرجع الترجيح بلا مرجح او اجتماع النقيضين
او انفكاك اللازم عن الملزوم والجواب ان ما ذكره هنا الشرط في الاصل ذكره في الاستصحاب ايضا الا انه عبر هنا بذلك
وفي الاستصحاب بعدم معارضته استصحاب اخر بعدم المورد المتقدم ومن تبعه في ذلك الايراد حيث سلم الاشتراط
في الثاني دون الاول مع ان مرجعهما واحد هذا ولا يخفى انه يمكن دفع المحذور الذي ذكرنا في اعمال الاصل
في صورة كون استلزام الثبوت من جانب واحد دون الجانبين بان يقال انا نعمل باحد الاصلين وهو المستلزم
لثبوت الحكم من جهة اخرى دون الاصل الاخر الغير المستلزم لثبوت الحكم المنفي بالاصل الاول بخلاف … كما في مثال
الدين والحج فان نفي الدين بالاصل مستلزم وعلة لثبوت الحج بخلاف نفي وجوب الحج بالاصل فانه ليس علة لثبوت الدين
فان الدين مانع عن الاستطاعة وارتفاع المانع … جزء من اجزاء العلة علة تامة بخلاف الحج فان انتفائه
ليس علة لثبوت الدين وكذلك مثال الماء والتراب فان نجاسة الماء والتراب مانعة عن التطهير بهما فانتفائهما …
لامكان التطهير بهما ووجوبه مع الانحصار بخلاف عدم وجوب التطهير بهما فانه ليس علة لنجاسة الماء والتراب فالعمل باعمال
الاصل المستلزم دون الاخر اذ الثابت من جهة الاصل حيث ان اعماله الغاء … اذ لم يكن دليل على الثبوت بل هو مقتضى
الاصل واما اذا كان دليل عليه لو كان اصلا اخر فلم يثبت حجيته بل يثبت عدمها فالاصل المستلزم لما لم …
دليل الثبوت يكون معمولا به بخلاف الاخر فتقدم الاصل بعدم وجوب الحج ما لم يدل دليل على وجوبه ولكن …
هنا بوجود … وعدم الدين الثابت بالاصل الخالي عن المعارض يتحتم الحج ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في اصل عدم الدين
واما في صورة استلزام الثبوت من الجانبين كما في مثال الانائين لو كان من هذا القبيل فلا يمكن اجراء شيء من
الاصلين والحق اشتراط اعمال الاصل بعدم كونه مستلزما لثبوت حكم اخر ينفيه اصل مستلزم لثبوت ما نفاه
الاصل الاول لا اشتراطه بعدم كونه مستلزما لثبوت حكم مطلقا وقد حصل الغفلة لغير واحد من متاخري …
في هذا المقام … في الصورة الاولى ورد والاشتراط بما سبق ثم غفلوا عن ذلك في بحث الاستصحاب
واضطربوا في حكم تعارض الاستصحابين حتى قال بعضهم بما هو خلاف البديهة فقيل في الصيد … في ملاقاته الواقع
في الماء القليل بنجاسة الصيد وطهارة الماء مع حكم بنجاسة القليل بالملاقاة وسيأتي تحقيق ذلك ببيان
ابسط في بحث تعارض الاستصحابين ثم لا يخفى ان ما ذكره من مثال الانائين ليس من شيء من الصورتين
اذ لا يستلزم التمسك بالاصل في احدهما ثبوت تكليف في الاخر فمقتضى اصل طهارة كل منهما جواز استعماله
والموجب لوجوب الاجتناب عن الاخر هو استعمال الاول دون جوازه اذ مع الجواز يجوز الترك واستعمال
الاخر والاستعمال … بالاصل … فعمل ايجاد الاصل الاجتناب عن احدهما وابقاء بعد اجتناب لم يرد
تكليف عليه كان الثاني ان لا يصير التمسك بالاصل سببا لضرر مسلم قال … ان اجراء الاصل … شغل الذمة
… تحقيق الناس مشروط بعدم … ما يناسب الشغل … مثل ان يحبس شاة …
رجلا فهربت دابته او فتح قفصا لطائر فطار فانه لا يمكن تحصيل القطع باجراء الاصل بل ينبغي للمفتي التوقف

الواقع

الواقع الصلح لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار وفيما يدل على حكم من اتلف مال الغير
قال والدي المحقق في مجامعه الاصول بعد ذكر ذلك ما حاصله ان التمسك بالاصل النافي شغل الذمة انما
يكون فيما لم يتحقق دليل على الشغل والا فلا يجوز وما ذكره اما قام الدليل فيه على الشغل او لا فعلى الاول لا يجوز
الحكم بانه ينبغي التوقف والصلح لان المفروض قيام الدليل وان لم يقم فيمكن التمسك بالاصل لعدم تحقق
ما يدل على الشغل فان الدليل الذي لا يمكن معه التمسك بالاصل هو الذي كان صالحا لتاسيس الحكم لا الذي وقع الشك
في انه صالح ام لا فالصورة المذكورة ان علم دخولها جزما في قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار او نحوه فيجب
الحكم بشغل الذمة وان لم يعلم يمكن اجراء الاصل ومجرد احتمال الدخول لا يصلح للنفي امكان اجرائه اذ الشك
انحر … انه انما يكون فيما مع الشك والاحتمال وما ذكره من الفرق بين الصورة المذكورة وغيرها
فاسد اذ لعل علم حصول اليقين في … اصحاب ادلة نفي الضرر ومثلها يكون داخلا في ادلة اصل
البراءة اذ تصدق عليها انها مما لا يعلم انتهى كلامه رفع مقامه وهو كذلك الثالث ان لا يكون في اجزاء العبادة
فاذا شككنا في كون شيء جزء العبادة لا يمكن نفيه باصالة العدم بل لابد من الاتيان بما يوجب اليقين
بحصول الماهية قال والدي … في التجريد بعد ذكر ذلك … وهو كذلك بل … انه لا خلاف
في جواز اجراء الاصل فيه وانه ليس في كلام الاوائل والاواخر ما يظهر منه خلافه ووجهه بعد ما عرفت
من اصالة نفي التكليف والوجوب والشرط فانه كما ان معنى اصل عدم الاحكام ليس عدمها في الواقع
ونفس الامر بل عدم كونها احكاما في حقنا كذلك المراد هنا نفي الجزئية في حقنا والمراد بكونه جزء في حقنا
وجوب الاتيان به او استحبابه في ضمن العبادة والاصل عدمهما ونفي كل من الوجوب او الندب وصف لازم
الجزء وبنفيهما ينتفي الملزوم فيترتب قياس هكذا لو كان هذا جزءا للعبادة لكان واجبا او مستحبا …
ليس بواجب ولا مستحب … للاصل فليس بجزء فالمنفي بالاصل هي … بالذات …
… باصل العدم كما قيل فلان الثابت من الاصل هو اصل عدم الاحكام …
في الاستصحاب يحتمل امكان اجراء الاصل في نفي الجزئية بمعناها الحقيقي ايضا من … العبادات ماهيات مخترعة
جعلية حاصلة من ضم الاجزاء بعضها ببعض فقبل الجعل والاختراع لم يكن هذا الجزء المشكوك فيه متعلق الجعل
داخلا في ماهية مخترعة مسماة بهذا الاسم الخاص فيستصحب وان كان فيه تامل وتدقيق في اثبات جواز اجراء
الاصل في نفي الاجزاء انه لا مانع منه فان المانع اما وجوب تحصيل القطع في ماهية العبادات لتحقق التكليف
بالمجمل فيها وانقطاع البراءة السابقة واحتياج … فهو منتف اذ لو كان ذلك مانعا لكان في نفس الاحكام
ايضا لثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات ايضا … وجوب تحصيل القطع في الاحكام …
في الماهيات ايضا واما امكان الاتيان بجميع المحتملات فهو ايضا لا يصلح مانعا فانه لو كان مانعا لكان في نفس الاحكام
ايضا وان كان امكان وجود الدليل على الجزئية فهو ايضا في الاحكام قائم ونقول بعدم اجراء الاصل فيهما
الا بعد الفحص … كان … بيان رفع المانع والاتكال على وجود المقتضي الذي ذكرنا بالوضع …
واما ان كان … اثبات اجراء الاصل العدم في نفي الجزء برفع المانع ففيه … لان المقتضي …

هذا على ما قرره بعض من ضم البراءة ولا وجه للمقتضي فقال ان سبب العمل بالاصل في الاحكام هو كونها مما يتوقف
على بيان الشارع وانسداد باب العلم ببيانه اوجب العمل بالظن الحاصل بعد الفحص والاصل نفي منه وهذا بعينه جار
في اجزاء العبادات وهذا احسن ما في نفي الجزء باي معنى فسر بالاصل لو تم ما ذكره سببا للعمل بالاصل في الاحكام ثم
المانع من اجراء الاصل في اجزاء العبادات احتج بوجوه منها ان اشتغال الذمة بالعبادة يقيني فلا يرتفع الا
باليقين وجوابه اولا انا ايضا نرفعه باليقين فان الاصل بعد القطع بحجيته وجريانه قائم مقام اليقين وثانيا
ان المراد ان كان اشتغال الذمة بالعبادة المركبة من الاجزاء المعلومة والذمة اليقينية يحصل بمجرد الاتيان
بها وان كان اشتغالها بالمركبة منها ومن الاجزاء المشكوك فيها فاليقين بالاشتغال ممنوع فانه اذا قال الشارع صل وعلمنا كون
القيام والتكبير والركوع والسجود اجزاء لها وشككنا في السورة فالشغل بصلوة ذات تكبير وقيام وركوع وسجود يقيني
واما بغيرها فان قيل هنا امور ثلثة قول الشارع صل وما علم منه كون الاربعة الاولى اجزاء الصلوة وما اوجب احتمال جزئية
السورة ايضا والاخيران يوجب القطع بتكليف ولكن كل من الاولين يوجب اما الاول فماهية الصلوة واما الثاني
فماهية ذات الاجزاء الاربعة وعلمت الثالثة منه هو الثاني دون الاول بل لا يعلم الثالثة منها الا بالاتيان بذات الاجزاء
الخمسة قلنا المفروض انا نعلم ان ماهية الصلوة اما ذات الاربعة او الخمسة وليس ههنا ماهية اخرى حتى يحصل العلم
بالتكليف بها ولم يوضع الصلوة لغيرهما بل منحصر بماهيتين احدهما محل القطع والاخرى موضع الشك فاين
الثالثة وما هي فان قيل ماهية الصلوة امر معين في الواقع مردد عندنا بين الماهيتين ولا شك ان الماهية المتصفة
بهذا الوصف غير الماهيتين فهي المكلف به ولا ضير فيه لامكان الامتثال بالاتيان بالماهيتين الموجب للعلم بحصول ذلك المعنى
في الواقع بل لا بد ان يكون هي محل التكليف بالصلوة لانها الموضوع له للفظ الصلوة فيكون معنى صل افعل ماهية معينة واقعا
مرددة عندك بين ذات الاربعة والخمسة والتوقف العلم بفعلها على الاتيان بذات الخمسة يكون واجبة ويدل على دلالة
قوله صل على ذلك انك تقطع بعدم تكليف بذات الاربعة لانه لم يعلم تعلق صل بها بل بالاستدلال بانها داخلة في كل معنى
بمعنى الصلوة قلنا ليس ماهية الصلوة والموضوع له للفظ الصلوة هو مطلق الامر المتصف بالوصفين اي المعين في الواقع
المردد عندنا اذ مع الوصفين حتى يكون ماهية ثالثة غير الماهيتين بل الموضوع له معين في الواقع وعرضه وصف التردد فمعنى
صل افعل ذات الاجزاء الاربعة التي لا تعلم انه معنى الصلوة بعينها او افعل ذات الخمسة التي هي كذلك بل لا معنى للمعين
في الواقع الا احد هذين الماهيتين فليس ههنا امر ثالث يعلم التكليف به وقوله انك تقطع بقول صل على تكليف
قلنا لا نم بل نعلم ارادة المكلف للكسر شيئا ولكن تعلق التكليف بالمكلف لا يكون الا بتفهيمه فانه ان كان بين الامرين
قدر مشترك كما في المثال يعلم التكليف بتفهيم الاجمال والتفصيل التكليف بالتخيير بتفهيم عدم الترجيح والحاصل انه يعلم
تحقق التكليف لنا بما تقتضيه ضم القواعد الاصولية ولنا الا يثبت به تكليف اصلا لو لم يكن معنى الصلوة معلوما بوجه
من الوجوه كل التفاصيل وثالثا ان احتياج الشغل اليقيني الى ذات الخمسة الحاصلة قبل تعلق التكليف بتلك العبادة فلا انه يجب
لا لعلم احد الامرين ولا يعلم ان وجوب تحصيل البراءة اليقينية عند تردد المكلف به كما في تحصيل فاصل
ان من الاجزاء ربما يحتمل ان يكون زيادته موجبة لبطلان العبادة كما اذا شك في صلوة انه اتى بثلث ركعات او اربع فكما انه لا يحصل
اليقين بالبراءة بفعل الثلث لتحصيل بفعل الاربع ايضا فيتعارض في طرف الزيادة معها في طرف النقصان فيبقى

اصالة

اصالة البراءة في طرف النقصان خالية عن المعارض ومنها ان التمسك بالاصل في ذلك موقوف على ثبوت حجية الاستصحاب حتى
في نفس الحكم لان حال العبادة خلا الحكم وضعا او لا مع التوقف لا يثبت بادلة اصل عدم الوجوب وثانيا انه ان اريد استصحاب
حال الشرع فمع انه حجة في نفس الحكم ايضا كما يأتي لا مدخلية له بالمقام وان اريد استصحاب النفي فالمراد من عدم حجيته
في نفس الحكم انه لا يثبت به حكم اما لو نفي به حكم عن شيء ثم حصر الحكم في شيء آخر فلم يقل احد بعدم حجيته في ذلك وثالثا
ان العبادة لا يثبت به منفردا بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها ومنها انه معارض باصالة عدم كون المركب
من الاجزاء المعلومة فقط هي العبادة المطلوبة وجوابه مع كون هذا الاصل جاريا في المركب من المجموع ايضا ان
الخارج لا يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بها
الذمة اليقيني وقد مر جوابه وهو انه ان اريد اصالة عدم تحقق العبادة المطلوبة يقينا فهو مسلم وان اريد العبادة
المطلوبة اصالة الاجمع غير ضائر ومنها انه لا شك ان الفاظ العبادات والمعاملات والعرفية فانه اذا شك في
انه جزء للصلوة يكون الشك في ان لفظ الصلوة هل هو موضوع للكل هذا ايضا جزئية ام لا وايضا النزاع حقيقة في تعيين المعنى
وهو لا يتم على الحقيقة والمجاز وهم ضبطوا امارتهما ولم يعين منها اصل العدم بل لا يعلم امكان معرفته به من البين
اذ يعلم كل احد انه لا يعلم معنى لفظ اهل العرف بدليل وكذا معرفة حقائق كل طائفة الاسم جعل لها التي ضبطوها
فانه اذا اطلع احد على معنى بعنوان الاجمال لا يمكنه ان يقول انه المعنى لاصالة عدم الزيادة كما اذا وقع لفظ الايارج
في كلام الشارع وعلم ان الاهليلج والصبر جزء منه وشك في بصل العنصل فانه لا يمكن ان يقال الاصل عدم كونه جزءا وجوابه
ان ما ذكره يصح دليلا على منع الحكم بالجزئية الواقعية واما اذا كان المراد نفي الجزئية ظاهرا بمعنى ان لا يثبت حكم العبادة
تبعا فلا يصح لان المنفي حقيقة هو الحكم بواسطته نفي الجزئية ظاهرا الا ترى انه اذا امر الشارع بشيء
ولم يثبت عندك كون الامر للوجوب فانك تحكم بنفي الاثم فيه وتنفي الوجوب بالاصل ولا يلزم منه كون
الامر لمطلق الاذن بالاصل فكذا نقول فيما نحن فيه ايضا واما ما ذكره من مثال الايارج فنقول بجريان الاصل
فيه ايضا اذا وقع في كلام الشارع وان لم يجز اذا صدر من الطبيب لعدم ثبوت اعمال الاصل في الاحكام الطبية ولا يخفى ان
ما ذكرنا من صحة التمسك بالاصل في نفي اجزاء العبادات تختص بما اذا كانت في مقام الاوامر الايجابية او الندبية كقوله
صل واغتسل يوم الجمعة فلا يجري فيها في مقام النواهي كقوله لا تصل حال الحيض او يحرم الصلوة عند الحيض الصلوة
التي ليس فيها سورة في المثال لاصالة عدم الحرمة الا فيما ثبت بسيطا او مركبا الحرمة ولا فيما كانت متعلقة
لغير حكم شرعي كقوله الصلوة خير موضوع والصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لعدم جريان اصل العدم فيه ولا فيما اذا كان
في مورد السببية كما اذا قال الشارع العبد يعتق بفعل الصلوة لان الاصل عدم العتق وبقاء الرقية
ان الطهارات الثلث من ذلك القبيل حيث انها اسباب لرفع الحدث وليس اذا القدر الثابت وجوب المزيد
الطهارة او مطلقا وان اريد
المكلف فهو امر يرتفع بالاتيان بما علم وجوبه
القبيل بالنسبة الى الممنوع من الصلوة
تعلموا ما تقولون ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا

بالشرع بل لا افيد انه وجوبه عند الصلوة او امر من غير تصريح بالمنع ولكن الظاهر ان الطهارات مطلقا خارجة عن هذا القبيل
لوقوع بيانها من الشرع وللاجماع على ثبوت جميع احكامها على ما يجب او يستحب وعلى عدم الفصل بين ما يجب وما يجوز للصلوة وكذا
بشرط في صحة التمسك بالاصل في نفي الاجزاء ان لا يلزم خلاف اصل اخر في طرف النقصان كما اذا شك في الواجب انه الاقل بشرط
عدم الزيادة او الاكثر كما اذا شك في صلوة انها ثلث ركعات او اربع حيث ان زيادة الركعة تبطل الصلوة فانه يحكم وان علم وجوب
الاقل من جهة تضمن كل من الماهية بشرط شيء وبشرط لا للماهية لا بشرطها الا ان زيادة فيه شرط لا في جانب الاقل مخالفة للاصل وهي
وان كانت معارضة لزيادة شرط شيء في جانب الاكثر مع خلاف اصل اخر في جانب اخر كما علم انه لا فرق في جواز اجراء الاصل في
اجزاء العبادات بين الذي ينتفي الماهية بانتفائه عرفا والتي تثبت من نية كالركوع والقيام بالنسبة الى الصلوة والذي لا ينتفي كالطمأنينة
بين السجدتين والاستعاذة سواء قلنا ان العبادات اسامي للاعم او الصحيحة لجريان الدليل بين ذلك انهم انه يجوز اعمال الاصل في نفي الزائد
وان قلنا بكون العبادات اسامي للصحيحة وانه لا فرق في جميع ذلك بين القول بالصحيح والاعم ولا يصير الجميع لذلك الخلاف كما
توهم ومنهم من قال بالفرق في بعض ما ذكر وهو ضعيف ثم ان بعض المتكلمين لجريان اصل العدم في ماهية العبادات قال انما
تصحيح انه لا شك انها كنفس الاحكام في الافتقار الى التوقيف وهو اما بالكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل الذي
هو اصل العدم ولما لم يجز الاثبات بالاخير في الكتاب ايضا خاليا عن بيانها ومن السنة ايضا لا تثبت الا بالاحاد ولم يوجد في نص ان ماهية
العبادة الفلانية ذلك او لفظها موضوع لذلك نعم يثبت اجزاؤها الخالية من المخالف وهو مع انه قلما يثبت جميع اجزائها الواجبة وشروطها
لا يستلزم كون جزء او شرط اخر مذكور في نص فيتعين ان يكون بيانها وثبوتها بالاجماع وان التي وقع الاجماع على كونها عبادة يكون
العبادة المطلوبة ورعاية الاجماع من تسليم المخالف انه ان لم يكن هذا المقتضى اي مقتضى جزء او شرط او مضاد لكانت العبادة
صحيحة ونثبت بطلان تفصيله وبها غفلة فيه وبعد الاسلام ذلك صريحا لكن يظهر من كلامه فانه ايضا كاف في ثبوت الاجماع
اقول لا يخفى ان المراد اما الاجماع على ان ماهية العبادة الفلانية بجميع اجزائها وشرائطها هو هذا الاخير فهو كالنص لا يكاد
يوجد بل لا يتوقع ذلك من النص ايضا فانه قل ما يكون عبادة لم يقع في جزء منها او شرط خلاف واما الاجماع على ان هذه
الاجزاء والشرائط من اجزائها فهو كما قال في النص لا ينفي جزءا اخر او شرطا لم ينعقد الاجماع عليه ولم يثبت فيحتاج الى اصل العدم
والاجماع على ان الماهية الصحيحة موجودة في ضمن ما يجمع الاجزاء والشرائط الفلانية وان كان بعضها مما وقع الخلاف فيه فهو
اثبات للماهية وتعيينا لها بل ذلك اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على ما ليس جزءا او شرطا بل يكون من المستحبات
او لم يكن فيها ايضا مع ان من الاجزاء والشرائط ما وقع الخلاف فيه فكونه مبطلا او لا كالجهر بالبسملة في الاخفاتية والاخفات بها اولى
الاخيرتين انها للسنة الوجوب الحمرة والاستحباب فلا يحصل ماهية ووقع الاجماع على انه داخل الصحيحة فيها قطعا واما فوقه وربما يثبت الاجماع
على فعله اولا لانه لو صح ذلك للزم كون جميع المسائل اجماعيا اذ كل من يخالف في مسئلة يسلم انه ان لم يكن المقتضى وكان المقتضي
للعقد الاخر موجودا لكان هو الحق فكل من اجتهد في مسئلة يزعم ان المقتضى لما اختاره موجود ولما يخالفه مفقود بل لجميع
من لا يعلم فرق في المسائل لو علم الوجود المقتضي ليقولون به وثانيا ان الذي يسلم المخالف انه ان لم يكن المقتضى موجودا في الواقع
ونفس الامر يكون العبادة صحيحة لا انه ان لم يكن موجودا بزعم خصمه فانه قد يكون الغفلة من جهته فان بطلان دليل المخالف انما
هو بحسب اعتقاد الخصم فالمناع ان هذا الاجماع حاصل بالنسبة الى المخالف بالنظر الى الدليل انهم ينصب الاجماع تابعا للاجتهاد
نعم امكان ثبوت الماهية بالاجماع على القول بالاعم اكثر واظهر لان الخلاف في كثير من العبادات في الشرائط والاجزاء التي لا ينتفي

بانتفائها

٣

بانتفائها عرفا واما الاجماع فمتحقق على انتفائها مع انتفاء ما يوجب انتفاؤه للاسم فلا ينفع الا العرف فحينئذ يمكن التمسك في اثبات ماهيات العبادات بطريق
اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة بان يقال المتبادر منه هو هذا فيكون حقيقة عندهم فيكون هو مطلق الشارع
اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فلاصالة عدم النقل واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن المعنى
اللغوي فيحمل عليه لان كثرة الاستعمال من الشارع فيه صار الى حد اعتقد المحمول ان اللفظ صار حقيقة فيه عنده فيرجح
انه المراد لا انه علم بعهد من الشارع استعماله فيه او نقله ولا يخفى ان هذا يفيد لو وقع النزاع بين معنيين
متمايزين جملة من جميع الوجوه او اكثرها واما اذا كان بين معنيين متحدين في اكثر الاجزاء مختلفين في جزء
او شرط فلا لان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي اخترعه الشارع
في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في ذلك حصول التبادر بالنسبة الى معنى مقصود في الجملة واما مع كونه صحيحا او الاعم
ولا يلزم تصوره بجميع الاجزاء والشرائط فالرجوع الى عرف المتشرعة انما يناسب لتمايز المعاني بعضها عن بعض من اكثر
جميع الوجوه ولا يتفاوت الحال بتفاوت القولين في مسئلة كون العبادات اسامي للصحيحة او الاعم فان القائل بانها
اسامي للاعم او للصحيحة لا يعتقد بانه يتبادر منها عند المتشرعة الماهية بجميع اجزائها وشرائطها الموجبة للصحة بل
بانه يتبادر منها بجميع الاجزاء بل يقول ان منها ما ينتفي التسمية بانتفائها عرفا وهي غير معلومة عند المتشرعة

منهاج ومن الادلة العقلية الاستصحاب وهو ابقاء ما كان على ما كان عليه اما وجودا او عدما ويسمى
بالاستصحاب الحال او استصحاب حال الشرع او عدمه فتسمى باستصحاب النفي واستصحاب حال العقل وعرفوه بتعريفات
من جملتها مثل انه ابقاء حكم ثبت على ما كان ويرد عليه النقض بابقاء حكم في المتراخي مع العلم به لاجل العموم او اجل
نص او اجماع ومثل انه الحكم باستمرار حكم يقتضي الحصول في وقت او حال مشكوك البقاء بعده ويرد عليه الحكم بالاستمرار
لخبر ونحوه وما اذا كان مظنون البقاء او موهومه واما المحقق فبانه كون حكم او وصف يقتضي الحصول في الان
السابق مشكوك البقاء في اللاحق وضاده غير محتاج الى البيان ضرورة ان كون الحكم كذلك ليس استصحابا مضافا الى ورود
بعض ما سبق عليه ايضا ولو عرف بانه الحكم على حكم ثبت في وقت او حال بثبوته بعده من حيث ثبوته في الاول مع عدم
العلم بالبقاء ولو نقل بما لكان خاليا عن النقض والاعتراض هو اثبات الحكم في الثاني فلا يلزم اتحاد الدليل والمدلول
والقيد الاخير لاخراج ما يفيد دليل اخر ايضا على البقاء كما يقولون هذا الحكم للاجماع والاستصحاب وفائدته اثبات الحكم لو تطرق
نقض على الدليل الاخر كالاستصحاب فيه ايضا يعني اذا حصل الشك يستصحب وتحقيق المقام تقديم مقدمتين

الاولى قد عرفت من تعريف الاستصحاب ان اركانه خمسة وهو المستصحب والحكم المستصحب والزمان الاول والثاني
والثبوت في الاول وعدم العلم بالثبوت في الثاني والشك وانه لا يتحقق في الاخير بغية الاخيرة ما يوجب تكثير
اقسامها فلنتكلم على التثليث من جهة دليل الثبوت في الاول وعلة عدم العلم اي سبب الشك في الثاني
اقسام المستصحب فكثيرة لانه اما حكم عقلي او وجودي والوجودي اما حكم شرعي او وضعي او موضوع
او متعلق له والمراد بالموضوع ما كان من الاحكام محمولا عليه كالصلوة والغسل والفعل في نجاسة والحيض
والرطوبة وامثالها فان الصلوة واجبة والغسل واجب او سبب لاباحة الصلوة والغسل سبب للطهارة والنجاسة
مانعة من دخول المسجد والحيض مانع عن دخول الصلوة والرطوبة سبب لتعدي النجاسة وهكذا وامثالها فيخ

انما اسامي للاعم او انها اسم جميع الاجزاء والشرائط والقائل بالاعم لا يعتقد بانه يتبادر منها جميع الاجزاء فلا يقول به

واما ما وقع في كلام بعض الفقهاء من ان الطهارة والنجاسة حكمان شرعيان فالمراد انهما امران ثابتان بالشرع او الحكم بثبوتهما لشيء ثابت من الشارع او المراد ان الحكم بهما حكم شرعي باعتبار استلزامه الحكم بالاباحة او الندبية او الكراهة والمراد بالمتعلق ما كان له مدخلية في ثبوت الحكم او نفيه ولم يكن حكما ولا موضوعا له كاستصحاب الوضع والمعنى اللغوي وشياع المعنى وغيره في الموضوع والمتعلق على قسمين لانه اما من الامور الشرعية او الخارجية والمراد بالشرعي ما كان من المعاني المخترعة المجعولة للشارع كالصلوة والزكوة والغسل والوضوء وامور مترتبة على اسباب جعلها الشارع اسبابا لها كالطهارة والنجاسة والزوجية والمالكية والرقية ونظايرها وبالخارجي ما لم يكن كذلك كالرطوبة والجفاف والنوم والليل واطلاق الماء واضافته ونحو ذلك ثم الامور الشرعية مطلقا اي سواء كان حكما شرعيا او وضعيا او من القسم الاول من الموضوع والمتعلق على ثلثة اقسام لانه اما يعلم استمراره ابدا او لا يعلم لم يزل او يعلم انه يكون مغيا الى غاية اي يعلم ثبوته الى غاية زمانية او حالية او يعلم ثبوته في الجملة الا في وقت معين يعني ان يعلم ان استمراره ليس في اقل من ذلك ولم يعلم بعده وليس المراد بالمغيا ما يشكون شيء غاية له بالالفاظ الدالة على الغاية بل ما يثبت انتهاؤه وانتفاؤه عند شيء ويشكون ذلك الشيء من دليله فالمراد بالغاية للشيء ما يثبت له وصف من دليله بحيث اذا تحقق ارتفع ولا يكون لشيء واحد غايات متعددة واما الامور الغير الشرعية التي يصير موضوعا او متعلقا لحكم شرعي فكلها من القسم الثاني اذ كلها مما علم له من دليل لو لم يتحقق لم يرتفع واما سبب الشك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني فاما في الامور الشرعية فعلى قسمين احدهما ان الشك فيه باعتبار الشك في تحقق ما جعله من دليل الحكم وثانيهما ان الشك فيه باعتبار الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني او حال الشك فيه باعتبار انه من دليل الحكم شك في تحقق الدليل لا في انه كما ابتدى بسببه في انتفاء الحكم بكون شكا في جعله من دليل لانه لولاه لكان الحكم ثابتا لان سبب انتفاء الحكم في زمان او حال فقد يكون كونه مخصوصا او مقيدا بغيره ابتداء من غير الغاية التي الى العين والحال او خطوره بباله فضلا عن جعله اياه من دليل الحكم بحكم العقل بكونه من دليل الحكم في جعل الشارع اياه كذلك وقد يكون الشك باعتبار المطلق ودليل الثبوت في الاول فلا يعلم انه هل يكتفي في المطلق بالاقل ام لا وكل من قسمي الشك انما يتحقق على وجوه اما الاول فلان الشك في تحقق ما جعله الشارع من دليله اما يكون مع عدم العلم بالجعل وهو على وجهين احدهما ان يشك في الحكم باعتبار الشك في انه هل جعل هذا الشيء الغلاني من دليله ام لا وهذا الوجه انما يكونان في القسم الاول من اقسام الامور الشرعية اي المستمرة ابدا او يكون مع العلم بالجعل وهو على وجوه لان ذلك الدليل اما يكون مهية معلومة ويشك في حصولها مع عدم العلم بحصول شيء او يكون معلومة ويشك في صدقها على الشيء الحاصل وهو على وجهين لان الشك في الصدق اما يكون لاجل الالتباس الخارجي او لعدم العلم بكون هذا الفرد من افرادها مع العلم ببعض افرادها او لا يكون معلومة ويشك في حصولها او في صدقها حاصل وقد يكون الشك مع العلم بجعل شيء من دليله في انه هل جعل شيء اخر وهذا الشيء من دليله ام لا وهذا القسم من الشك بوجوهه انما يجري في القسم الثاني من الاقسام الثلثة اذا كان الشك في العلم بحصول الغاية واما الثاني فلان الشك في نفس ثبوت الحكم في الثاني على نوعين الاول ان يكون باعتبار في انه ما يثبت في الاول هل يشمل الثاني ايضا ام لا وهو انما يكون لاجل ان يكون دليل الثبوت لفظا صالحا للاحتمالين

لاطلاق ونحو

٢٠٤

لاطلاق ونحوه مما لا يتعين معه احد المحتملين او لاجل كون الثابت من الحكم هو القدر المشترك بين الاطلاق والتقييد بالاقل او الاكثر فلا يعلم انه مطلق او مقيد بالاقل او الاكثر على الاطلاق فهل يكتفي فيه بالاقل او لا وهذا النوع من الشك انما يتحقق في القسم الثالث بل بمعنى الى زمان معين او ما يصلح ظرفا للاستمرار في الجملة ان لم يثبت اختصاص دليل الثبوت في الاول به والنوع الثاني ان يكون باعتبار الشك في تحقق المثبت في الثاني مع العلم بعدم ثبوتها بالدليل الاول وهذا انما يكون في القسم الثالث مع ثبوت الاختصاص وفي المغيا ايضا اذا شك بعد الغاية واما سبب الشك في الامور الخارجية فهو ليس محصورا وان كان الجميع مشتركا في انه باعتبار الشك في تحقق الدليل القطعي اذ كل امر خارجي فهو مما علم له من دليل او لم يتحقق لم يثبت كما مر ودليل الثبوت في الاول فهو مما يكون شرعا او عقلا وحسا او على الاول اما يكون اجماعا او غيره هذا ثم اعلم انه اذا كان اقسام المستصحب وسبب الشك ودليل الثبوت ولا ينقسم الاستصحاب بتوسطها الى جميع تلك الاقسام ايضا لعموم الاستصحاب في الجميع والمراد بحجيته امكان تحقق فيه وهو امر غير الحجية ويتوضح ذلك ان كل واحد اخذ التمسك بها في المواد الجزئية لا بد فيها من امرين احدهما اثبات حجيتها وثانيهما اثبات كون المورد من جزئياتها وهذا هو المراد بكون القاعدة جارية فيه وقد يكون في القاعدة نوع خفاء سيما اذا كانت كثيرة الجزئيات فمن ثم بعض المواد انه من جزئياتها وليس منها وقد يكون بالعكس ولذا حصل الاختلاف في موارد حجية الاستصحاب ايضا ولذلك ترى جمعا في بيان قاعدة كلية بعرف بها مواضع جريانه وعدمه فقيل الامكان الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم ثابت في الاول في الثاني والثبوت في الاول هو تمام القاعدة وقيل انما يكون للمواد بحيث لو خلي بعدم عروض الشك لحصل اليقين ببقاء الحكم الاول وقال ثالث هي محل العلم بالاستمرار وعدمه وشيء منها لا يتم اما الاول فلجواز تحقق الثبوت في الاول وعدم امكان بقائه ذاتا في الثاني واما الثاني فلعدم كونه مفيدا فيما لم يعلم امتناع ارتفاع الشك وهل يحصل اليقين بالبقاء او يعلم عدمه كما لو شك في بقاء النوم او الليل لخبر اكرم واما الثالث فلانه قد يعلم الاستمرار ويحصل الشك لمعارض في التحقق البقي فانه يجري فيه الاستصحاب والصواب ان يعلم انه قد عرفت ان الاستصحاب هو الحكم بثبوت حكم ثبت في وقت او حال في ما بعده وكما يلزم من تعريفه اشتراط ثبوت الحكم في الاول يلزم منه امكان بقائه في الثاني ايضا مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية عن هذا الامر الثابت في الاول اي يكون نفسه بحيث يمكن بقائه واما امكان بقائه مطلقا ولو بانتفاء امر خارجي مانع او لمعارض او نحوه فهو غير شرط في كون المورد موردا للاستصحاب وفي حجيته بل هو شرط في حجيته ووجوده مانع له عن عمله ولذا لو انتفى ذلك الامر الخارجي او لم يوجد لكان الحكم مستصحبا وعلى هذا فالقاعدة المعروفة سواء جرى بانه هو كون الحكم الثابت اولا من حيث هو هو ومع لوازمه الغير المنفكة من غير ملاحظة شيء اخر يمكن البقاء محتمل الثبوت في الثاني والحاصل انه يظهر من جعل القاعدة هي عدم مدخلية الزمان الاول او الحالة الاولى في ثبوت الحكم وبهذا يحصل امكان البقاء مطلقا فالاعلى بقائه ولو من جهة مانع خارجي البحث فيه الاستصحاب ومع ذلك نعلم ان الاستصحاب في جميع ما هو موضوعه الشك باعتبار الشك في تحقق المثبت لا في الحكم ان يكون مغيا بالغاية المعلومة او وسط الوقت المخصوص وبعد تحقق ذلك في الوقت الثاني ممتنع لنا وسوى موضوعات الاحكام الخمسة الشرعية لانها لا يكون الا افعال العباد فلا يعقل فيها الا الاستصحاب فكلها مما يكون حجيته في موضوعات

الحكم يراد اما موضوع الوضع والمراد منه ايضا العادة منه كالرطوبة والجفاف لا غير العادة كالعقد والنذر والعهد يراد
المستصحب ما ينتزع منه اي الحالة الثابتة باعتبار ذلك الفعل كالملكية والعاقدية والضامنية وامثالها
ونظيران نفس الاصحيات ايضا ينقسم تارة الى مستصحب العدمي والوجودي والثاني الى مستصحب الحكم الشرعي والوضعي والموضوع
والمتعلق الشرعي في الخارجين وينقسم الى مستصحب المعنى العقلي وعلى المعنى المسمى بالالفاظ المسمى بها كذلك وثالثه الى
مستصحب ما شك في تحقق مزيله الشرعي في الثاني باحد الوجوه المذكورة وما شك في نفي ثبوته من غير شك في مزيله
الشرعي وما شرط بعدم الشك في تحقق المثبت ورابعة الى مستصحب ما علم ثبوته من غير شك في تحقيق الشرعي
بالاجماع او بغيره ودون ينقسم الى مستصحب ايضا الى الفعلي والتقديري فان ما ثبت في الاول اما لا يكون دليل خارجي
على بقائه او انتفائه في الثاني او يكون دليل على بقائه او انتفائه فعلى الاول يكون الاستصحاب فعليا وعلى الثاني
تقديريا والفائدة تظهر على تقدير ظهور فساد الدليل الخارجي ولم نسم اخرى ايضا وهو مستصحب اشتغال الذمة وهو
وان لم يخرج عن الاقسام المذكورة الا انه لكثرة تداوله قد يكون منفردا وتحقيقه يجيء نذكره في منهاج اخرى

الثانية اعلم ان الخلاف في الاستصحاب في موضعين احدهما فيما هو حجة منه من اقسامه وثانيهما فيما
يجري فيه اما الاول فيأتي واما الثاني فقد عرفت عدم جريانه فيما اذا كان الشك باعتبار الشك في تحقق المثبت
الثانوي في الثاني ولا خلاف فيه وجريانه في باقي اقسام المستصحب بجميع اقسام سبب الشك ودليل الحكم وهذه الاقسام
مما وقع في بعضها الاتفاق على الجريان وبعضها مما اختلف فيه ومن المواضع التي اختلف فيها ما علم استمراره في الجملة او في قوم
ولم يعلم حد اذا شك بعد حد الزمان لاجل الشك في شمول الدليل الاول وقد صرح بالجريان فيه جماعة منهم الفاضل التستري والحلي
ووالدي العلامة وقد ظن بعض من عاصرناه عدم جريانه فيه فقال بعد اثبات حجية الاستصحاب ما ملخصه ان الاستصحاب يتبع الموضوع
الثابت حكما ولا اهو قد يكون مقطوعا كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف
افراد الكلي في قابلية الاستعداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للاستعداد هكذا ثم قال ان بعض فضلاء
اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين رجل من اهل الكتاب وتمسك الكتابي بالاستصحاب الى ان قال وبذلك افحم الفاضل
المذكور حقلت في ابطال الاستصحاب ان موضوعه لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبي في الجملة
وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله سبحانه وتعالى شانه انت نبي الى الصيحة والنبوة الممتدة الى رسل محمد ص وبان
يقول انت نبي بدون القيد فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد واما الاطلاق وهو ايضا
معنى العقد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني لا الاول اذ الكلي لا يمكن
الاستصحاب الا بما يمكن من قبل افراده استعدادا اذا علمنا في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور والبهائم
او الديدان ثم غبنا غيبة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول الحيوانات عمرا فكذلك مطلق عسل الكتابي اذ
نقول ان الثابت لنا من نبوة نبيهم هو القدر المشترك بين احد المعاني الثلاثة مع امكان كونها الممتدة الى زمان محمد ص فكيف
يحكم باستصحابه الى الابد قال ولا تشتبه عليك امر الاستصحاب في الحكم الشرعي وجواز ذلك بل نقول ان الاحكام الواردة
في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب منها اذا ثبت كونها مطلقة ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واحتمل بيانا او بمدة
الى اخر الابد وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت لاجل الشبابية ولا علاق

بلغ

ثانية

بلغ

الى زمان محمد ص ولان
يقول انت نبي الى

بلغ

الى حد معين وان الشارع يكتفي في بيان وجوده مطلقا في استمراره فان تتبع اكثر الموارد يحصل الظن بان مراده من تلك الاطلاقات
هو الاستمرار الى ان يثبت الرافع انتهى اقول ان ما ذكره من ان الموضوع اذا كان كليا مرددا بين افراد متفاوتة من حيث صلاحية
الاستعداد فلا يستصحب الا بقدر الاقل تام ومتفرع بطلان نحو ما يستصحب نبوة عيسى مثلا فاسد جدا اما اولا فلان ما ذكره لو كان
صحيحا لزم عدم جريان الاستصحاب في اكثر الموارد التي اجمعوا على جريانه فيها اذ لا يكون في الكل المستصحب الا مما كان الثابت
كليا ذا افراد بعضها غير صالحة للاستعداد الى زمان او حال يستصحب اليه فان مراده من كون الكلي ذا افراد لا يمكن ان يكون
ذا افراد موجودة في الخارج والا لم يكن نبوة عيسى من هذا القبيل اذ لا يمكن ان يكون الافراد المذكورة منها في الخارج موجودين
بل يجب ان يكون مراده كونه كذلك في لحاظ العقل ويكون الافراد افراده المحتملة الوجود وان لم يكن الموجود في الخارج
الا واحدا ولا شك ان الموارد التي يجري فيها الاستصحاب لا بد ان يكون الحكم ذا فردين او اكثر في العقل ولم يعلم ان ايهما الموجود والا لم
يحصل الشك ولم يحتج الى الاستصحاب مثلا لو شك في ناقضية المذي للطهارة الحاصلة من التوضؤ نقول ان للطهارة في لحاظ
العقل فردين احدهما المنتقضة بالمذي والاخرى الباقية المستمرة مع خروجه ولا شك ان الاولى لا يمكن استصحابها بعد المذي وانما قلنا
ان لها فردين ووجود كل منهما محتمل اذ لولاه لما حصل الشك وهذا بديهي وكذا لو فرضت حالة شك لاجلها في بقاء وجوب
الصوم نقول ان وجوبه كلي له فردان المستمر بعد الحالة والمرتفع بها ولا يعلم المتحقق منهما والثاني لا يجري فيه الاستصحاب
ولا يصلح للاستمرار مع وجود هذه الحالة واما ثانيا فلان حكمه بجريان الاستصحاب في بعض المواضع وعدمه في بعض لا يمكن ان يكون الا لفارق
فنقول بين لنا ما شرطه به لمكان الجريان فان قلت ان شرطه مجرد احتمال الاستمرار كما اعترفت به فيما تقدم نقول لك هل ليس
ذلك الاحتمال متحققا في امر النبوة وان قلت انه علم احتمال ما لا يصح استصحابه فنقول ان فيما انت تقول بجريان الاستصحاب فيه هل
ليس يحتمل امثلتك ان يكون وجوده بمعنى بعد هذه الحالة وهذا الزمان فان لم يكن محتملا فمن اين وجد شكك وان قلت ان شرطه
امر اخر فلا بد من بيانه حتى ننظر في امره فان قلت قد يكون الحكم بحيث يعلم امكان بقائه لذاته وهذا انما يجري فيه الاستصحاب
وقد يكون بحيث يعلم عدم امكان بقائه وهذا لا يجري فيه ايضا وقد يكون بحيث لا يعلم امكانه وعدمه لعدم العلم بالحكم وهنا
ايضا لا يجري فيه وما نحن فيه ايضا من هذا القبيل اذ لا يعلم ان الحكم هو المقيد او غيره فلو كان ما يراد استصحابه هنا الماهية
بشرط ولكنه ما علم وجوده قطعا وهو الماهية لا بشرط وهي تحتمل البقاء قطعا واما ما ذكره لتوضيح المقام من التمثيل
بالحيوان المردد بين افراد متفاوتة في صلاحية استعداد العمر وقوله لا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها اطول
الحيوان عمرا فنقول ان الذي لا يمكن هو علم الحكم الواقعي وفيما لم يترتب عليه امر شرعي من شأنه لا وجه للحكم ببقاء
شيء لا نعلم انه باق ام لا واما اذا ترتب عليه امر شرعي فلما ثبت من الشرع وجوب الحكم بالبقاء اي ترتب الاثار
المترتبة على بقائه شرعا عليه فلا نسلم عدم امكان الحكم بالبقاء بهذا المعنى ولذا لو قال الشارع في مثال الحيوان لا تدخل
هذه القرية ما دام فيها ذلك الحيوان لا يجوز الدخول الا بعد مضي مدة عمر الاطول استعدادا واما ما ذكره من دفع
النقض بالاحكام الشرعية فتوضيحه انه ان كان مجال التوهم بان الاحكام يستصحب في الاحكام ايضا انما يسلم جريانه
فيما ثبت وعلم عدم استمراره كونه مطلقا واما ما لم يثبت فيه ذلك اما لعدم وصول المطلق الينا او لورود
القيد فيكون كالنبوة محتملا للاقسام الثلاثة وفيه بان التتبع يعطي ان غالب ما لم يثبت الاحكام المطلق
بالنسبة اليه فالمشتبه يحمل عليه فيحكم باطلاقه بالنسبة اليه فيكون مما ثبت اطلاقه فيجري فيه الاستصحاب وعلى هذا فيكون

الدفع على الحاق الشيء بالاغلب وهو عمدة الايتم المتمسك به بدليل واما قوله وان الشيء الخ فهو جملة لا دخل لها في دفع
الاشتباه المذكور وظاهر العبارة ارادة اثبات دلالة هذا المطلق الثابت اطلاقها بالالحاق بالاغلب على الاستمرار اعني اثبات
ارادة الشيء الاستمرار منها بالالحاق بالاغلب على هذا الفرض وعليه فكانه يريد ان الاحكام الشرعية بين ما علم عدم استمراره
وما علم استمراره فلا يكون فيها استصحاب اصلا لان هذا الدليل يدل ايضا وحينئذ لا استصحاب ان الاستصحاب انما يجري
فيما حصل فيه الاحتمال اما علم استمراره او علم عدم استمراره فليس باستصحاب انتهى فان قلت ان المعلوم بالاستقراء هو الاستمرار الى
ان يثبت الرافع لا مطلقا وما لا يجري فيه الاستصحاب هو الثاني قلنا ممنوع ان محل الاستصحاب انما كل استمرار انما هو بعد
التزاما على التحديد بثبوت الرافع يرد عليه انه ان ثبت الرافع فلا استصحاب واذا لم يثبت يكون الاستمرار معلوما بالالتزام
الاستقراء فان قيل قد يحصل الشك بل الوهم في الاستمرار فيحتاج الى الاستصحاب قلنا نعم يحصل ذلك وانكاره مكابرة ومع
حصوله فهل يبقى الظن بالاستمرار ام لا لا يحتاج بجميع النقيضين والافتراق كالنبوة فان قيل الاستصحاب هنا كالنبوة
ما علم استمراره في جزء من وقته على ما ذكرت فكلما نقول فيه يجري هنا قلنا ما نراه انما علم استمراره وشك في جزء
منه وفيه ان يكون ظاهر اللفظ الاستمرار وشك في ان المراد على هذا الدليل ام هو مجاز او تخصيص الان علم
الاستمرار مع ذلك وقع الشك لاحتمال تجويز البداء الباطل وذلك القائل صرح بان المطلق فيهن الاستقراء ان المراد
الاستمرار فيمكن ان يكون مراده من قوله وان الشيء الخ اثبات استمرار حكم المطلقات بالالحاق بالاغلب لاثبات ارادة
الاستمرار منها ومن يرجع الى ما استدل به بعضهم على حجية الاستصحاب وسياق الكلام فيه هذا واما جوابنا عن
شبهة استصحاب النبوة فسنبينه في مقام بياننا ما ثبت حجيته من اقسام الاستصحاب وما لم يثبت ومن المواضع ما ثبت
بالاجماع في زمان او حال ووقع الخلاف في غيره فقيل لا يجري فيه الاستصحاب محتجا بان كل دليل يفيده نفي الخلاف
فلا يمكن استصحابه معه وكان منشأ العقد بذلك نعم بتبعيته استصحاب الحكم للدليل وفيه ان المناط في جريان الاستصحاب
ليس هو امكان اجراء دليل الحكم في الثاني فان كثيرا من الموضوعات يثبت بدليل لا يمكن استصحابه ولا يخفى ان
الشك في الحكم الثابت بالاجماع تارة يكون لاحتمال ان يثبت حكم في زمان خاص او حالة مخصوصة بالاجماع
بحيث يكون الخصوصية ايضا داخلة في المجمع عليه وكان محل ومحل وقع الخلاف كان يثبت بالاجماع وجوب صوم الجمعة
واختلف في السبت وهذا ليس موضع النزاع فانه لا يجري فيه الاستصحاب وفاقا وثانيهما ان يثبت حكم في جميع الحالات
او الازمنة او زمان او حال خاص وشك في ثبوته في غير ذلك لمعارضة او وقوع خلاف في محل الاجماع كما هو يمكن في بعض
طرق الاجماع وهذا ايضا غير محل النزاع ويجري فيه الاستصحاب وفاقا وثانيهما ان يثبت حكم مطلق بالاجماع ووقع
الخلاف في بعض ما كان الشيء العقل بالملاقات بالاجماع ووقع الخلاف في تمامه كرا وهو موضع النزاع ويجري فيه
الاستصحاب على الحق المشهور ومن المواضع الاحكام الخمسة الشرعية فقيل بعدم جريان الاستصحاب فيها تبعية
الاحكام الوضعية وسياق الكلام فيه ومن المواضع ما علم فيه ثبوت الحكم الاول في الثاني قال والدي العلامة
في التجريد بعدم جريان الاستصحاب فيه وقال به بعض فحول الكلام وصرح صاحب ... في جامعة الاصول
بالحجية وهو الحق لما عرفت من ان المراد من الشك اعم من المحقق والمفروض وتشهد به ما شاع بينهم من عدم
الفرق بين الاستصحاب للاجماع او الاخبار فنقول اختلفوا في حجية الاستصحاب على اقوال الاول الحجية مطلقا وهو الاكثر

من يحقق

من يحقق الخاصة والعامة وذهب اليه المفيد والمحقق في اصوله والعلامة ونسب الى الشيخ وكلام الشيخ في العدة يخالف
ذلك والثاني عدمها كذلك حسب في العدة الى اكثر المتكلمين واكثر الفقهاء من اصحاب ابي حنيفة وذهب اليه
السيد المرتضى وهو الظاهر من الشيخ في العدة واختاره صاحب المعالم وعزاه الى المعتبر ايضا الثالث الحجية
في الموضوع والمتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد ينسب اليهم الحجية في الموضوع
فقط وهو مخالف لتصريح بعضهم وكلام الامين قد يستفاد من بعض كلامه ان كلا من الموضوع والمتعلق على الحكم
الرابع الحجية في الموضوع والمتعلق دون الحكم الشرعي ذهب اليه اكثر الاخباريين وقد ينسب اليهم الحجية في
الموضوع فقط وهو مخالف لتصريح بعضهم الحجية فيهما وفي نفي الحكم ايضا بالنسبة الى النسخ خاصة
وذهب اليه بعض الاخباريين الخامس الحجية في الاحكام الوضعية فقط بتبعيته يجري في الاحكام الشرعية
من الحساب صاحب الوافية ومن ذهب اختصاص حجية الاستصحاب فيها مع انه لا يقول بالحجية في جميع الاحكام
الوضعية ايضا السادس حجيته في القسم الثاني من الاقسام الثلاثة المتقدمة في المقدمة اذا كان الشك في حصول
الغاية لا مطلقا وهو مذهب صاحب الذخيرة قيل ولعله موافق للاخباريين بل قال والدي العلامة وطائفة
من مشايخنا قدس الله اسرارهم باتحادهم فيها وهو محل كلام الا ان يكون الاصطلاح جاريا على تسمية استصحاب
ما شك في حصول من يلد القطع استصحابا في الموضوع وقد نسب الحجية السابع ما ذهب اليه المحقق الخونساري
وهو الحجية في القسم الثاني ايضا اذا كان الشك في حصول الغاية او في صدقها على شيء حاصل اذا كان ذلك
في الامور الشرعية دون الخارجية وظهر من كلامه في الحاشية عند شرح قول الشهيد يجزي استعمال الماء
النجس والمشتبه به قوله بالحجية في القسم الثالث ايضا فقط مطلقا ... وقد ينسب اليه الحجية في الشك
في حصول الغاية فقط مطلقا وليس كذلك الثامن الحجية فيما اذا لم يكن الدليل الدال على الشيء في الاول
هو الاجماع وكان محل الشك هو محل الخلاف نقله بعضهم ولم اعثر على قائل به نعم قال صاحب الذخيرة
وشارح الدروس بعدم الحجية فيما كان محل الشك هو محل الخلاف نقله بعضهم ولم اعثر على قائل به نعم قال
ولكنهما لا يقولان بالحجية في جميع ما بقي التاسع الحجية في الامور الشرعية وعدمها في الخارجية نقله
شارح الدروس عن بعضهم فهذه تسعة اقوال عثرنا عليها ولا يبعد ان نعثر على تفاصيل اخر في المقام تستنبط من
كلمات الاعلام فان الكلمات في هذا المقام غير مضبوطة بل كلماتهم في تحرير الاقوال لا يخفى عن المسامحات الكثيرة
والحق عندي الحجية مطلقا للاخبار المتواترة معنى منها صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام وفيها بعد السؤال
عن وضوء رجل ينام بحيث ان يحرك شيء لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه
على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر ومنها صحيحته الاخرى وفيها بعد
سؤال السائل عن ظنه اصابة الدم والتفتيش وعدم التيقن وصليت وجوابه بعدم اعادة الصلاة قلت لم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ومنها صحيحته الاخرى
وفيها ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يختلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين

ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومنها رواية الخصال وفيها اليقين لا يدخل فيه
الشك ومنها ما روي في الخصال والارشاد للمفيد عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ورواه الشيخ الحر في كلياته وشيخنا الحلي المجلسي في بحار الانوار وان الشك
لا ينقض اليقين ورواه منه في تحف العقول ايضا ثم قال اصل هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء
واعتمد عليه الكليني ومنها موثقة ابن بكير فيها اياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت
والمتحصل من تلك الاخبار فقرات اربع احدها ان اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك وثانيها انه لا يدخل اليقين
في الشك ولا يختلط احدهما بالاخر وثالثها انه لا يعتد بالشك في حال ورابعها ان من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه اما الاولى فلا يعقل ان يكون المراد منها ما هو ظاهرها ضرورة انه اذا جاء الشك ينتقض اليقين
والتكليف بعدم نقضه تكليف بالمحال فالمراد منها كما هو المستفاد من مواردها اما عدم نقض المتيقن اي ما علم
وجوده او لا ثبوت حكمه او عدم نقض حكم اليقين اي ما كان يترتب على اليقين الاول من الحكم بعد الشك ايضا
بمعنى نقض اليقين بالشك ترك حكم اليقين ومقتضاه او ترك الامر المتيقن استنادا الى الشك اي مستمسكا به
على عدم ولا يخفى ان نقض اليقين بالشك بهذا المعنى يستلزم انه لو لم يطرء الامر الموجب للشك اي احتمال زوال الامر
المتيقن لكان اليقين السابق باقيا من دون احتياج الى دليل اخر اي مجرد الدليل الدال على الوجود السابق وهذا
اللازم هو بعينه مراد من قال ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدمه عند التعارض اي تعارض الشك
مع اليقين اي كان المورد بحيث لو لم يطرء احتمال الزوال الموجب للشك لكان اليقين السابق باقيا من غير احتياج
الى علة اخرى وعلى هذا فلا يدل على حجية الاستصحاب في القسم الثالث اعني ما علم استمراره في وقت ولم يعلم بعده او عدمه
طريان احتمال زوال الحكم منه من غير تجدد دليل اخر ممتنع وكلما فرض عدم طريان احتمال الزوال منه فلا يحصر يكون
من جهة عدم علة اخرى قيل المراد بالتعارض على ما سبق ان يكون الحكم بحيث لو لم يطرء الشك لكان اليقين بالحكم
باقيا وهذا متحقق في الثالث ايضا لوجهين احدهما عدم الواسطة بين اليقين بالبقاء واحتمال الزوال
فاذا فرض عدم احتمال الزوال والانقطاع فيكون اليقين بالبقاء محققا البتة وثانيهما ان عدم طريان احتمال
الزوال انما يكون بعد القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول
لان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله انما هو بعدمها وفيه انا نسلم عدم الواسطة بين ارتفاع
الشك اي احتمال الزوال واليقين ولكن اليقين قد يكون باقيا وهو الذي لم يفتقر في حصوله الى تجدد دليل اخر
وهو ما وجب وجوده في الاول قبل عروض الشك وقد يكون حاصلا وهو الذي يحصل بتجدد دليل اخر ويحتاج
في حصوله الى دليل غير ما دل على الاول والمراد بتعارضهما هو بقائه من غير افتقار الى دليل اخر مجرد رفع ارتفاع
الشك لا يكفي في بقاء اليقين اذ قد يكون بجهله او بتجدده وبذلك يظهر الامر في الثاني ايضا فان قوله عدم طريان
احتمال الزوال انما يكون بعد القطع بان جزءا من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ثم انه قد يكون مع القطع بارتفاع
جزء او اجزاء من علة الوجود في الاول بان يقطع بتحقق علة اخرى للوجود ثانيا غير علة الوجود في الاول وهذا

٤ ولا امر حادث اخر ايضا مضاد لليقين
السابق والا لارتفع السابق قطعا صح
٢ والا لم يكن نقضا بالشك اذ لولاه لكان اليقين
منتفيا ايضا صح
٣ نفرضه لا يكون بعد تحقق الدليل الموجب للحكم الاول لانه
الموجب للشك وعدمه يوجب هذا اليقين السابق دون
بقائه مع ان فرض انتفاء الشك عن هذا القسم ولا صدق
شيء اخر مضاد لا يعلم منه بقاء اليقين السابق اصلا الاجماع
مع اليقين بعد مر ايضا والقول بانه ليس كلا انتفاء القطع
بانتفاء الحكم السابق اذ الكلام انما هو في ثبوت السابق
والشك في زواله مع الفراغ عن انتفاء احتمال القطع بالعدم
ولم يحدث امر مضاد للحكم السابق وهذا كلام لا محصل له
اذ سبب الشك في هذا القسم هو عدم دليل على شيء من البقاء سوى ما
او العدم وفرض انتفائه لا يكون الا بوجود الدليل
على احدهما ومن اين علم ان بانتفائه يتحقق الدليل على الوجود
ومتى حصل الفراغ عن احتمال العدم وذلك بخلاف
الاولين فان دليل البقاء موجود فلو فرض عدم طرو
موجب الشك لا حادث ولا امر مضاد للسابق بقي اليقين السابق
قطعا لكونه اما مستمرا ابدا او معنى قوله الى حد ونحو
انتفائه بخلاف القسم الثالث فانه غير معلوم البقاء ولو لم
يحدث امر مضاد اصلا لكون ذاته كذلك صح صحح

٩ ولم يحدث امر مضاد للحكم السابق

بلغ

بلغ

٢٠٧

عن كان في تحقق التعارض واما الفقرة الثانية فالظاهر من مورد الحديث ان المراد هنا انه لا يدخل حكم الشك على
المتيقن ابدا ولا يختلط حكم احدهما مع حكم الاخر بان يرد على محل واحد بل كل متيقن له حكم فله ذلك الحكم الى ان
يرد عليه حكم يقيني اخر فلا يرد عليه حكم الشك اصلا واما الثالثة فمعناها انه لا يلتفت الى الشك ولا يعتد
عليه ولا يعمل بمقتضاه ومفاده من عدم العمل بمقتضى اليقين السابق اذ لولاه فاما ان يعمل بانتفاء الحكم الباقي
من جهة الشك او لا يحكم بوجوده ولا بعدمه وكل منهما اعتناء بالاعتقاد والالتفات اليه واما الرابعة
فالمراد منها على ما سبق به امضاء متعلق اليقين السابق اي ابقائه واحكامه ثم الفقرة الاولى وان
اختصت ببعض المواضع كما مر ولكن المستفاد من الثلاثة الاخر حجية الاستصحاب بجميع اقسامه في كل
مورد يجري فيه ويدل على حجية بعض الاقسام المذكورة ادلة اخرى ايضا فمنها ما يدل على حجيته
في بعض موارده ما علم ثبوته الى غاية وهو الاجماع على العمل به في الطهارة والنجاسة في الجملة وحلية الاشياء
وحرمتها وامثال ذلك ومنها ما يدل على حجيته في الاحكام الشرعية والوضعية في الجملة وهو العلم
بان اصحاب النبي وغيرهم ولو كانوا في بعض البلاد كانوا يستصحبون جميع ما جاء به النبي بتمامه الى ان يجيء نسخه
مع احتمالهم النسخ والتمكن من السؤال عن حضرة النبي عليه السلام مع اطلاعه عليه ايضا ولولا ذلك لزم ان يجب
على كل مكلف السؤال في كل وقت من اوقات حضور العمل وهو عسر وحرج وتكليف بما لا يطاق ومنها ما يدل
على حجيته في المتعلق في الجملة وهو ما مر في مباحث الالفاظ من الاجماع على استصحاب ما يعلم من الامور اللفظية
وقد يستدل على الحجية مطلقا وفي الجملة ايضا بوجوه اخر ضعيفة الاول الاستقراء للقضايا الصادرة من الشرع فانها وان
كانت واردة في موارد خاصة لكن باجتماعها يحصل الظن القوي بجريان الحكم في سائر الموارد ايضا فمنها
قول الصادق ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر ومنها قوله ع بعد سؤاله عن الثياب التي يعملها المجوس وهم اخباث
يشربون الخمر ونساؤهم على تلك الحال البسها ولا اغسلها واصلي فيها ومنها ما رواه الفضلاء في الصحيح عن ابي
جعفر ع بعد السؤال عن شراء اللحم من السوق ولا يدرون ما فعل القصابون قال ع كل اذا كان ذلك في سوق
المسلمين ولا تسأل عنه ومنها ما روي عن الصادق ع بطرق متعددة انه قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ومنها
رواية سماعة قال سألته عن اكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والغراء قال لا باس ما لم تعلم انه ميتة
والجواب عن ذلك يرد عليه اولا منع حجية ظن الاستقراء وثانيا منع حصول الظن من تلك التفاصيل
الجزئية القليلة ولاجل ذلك عدل بعضهم في تقرير هذا الدليل عن الظن الاستقرائي الى فهم العلة وهو ظاهر
البطلان لانه ان اريد فهمها من النص صريحا او ايماء فيمنع ذلك واي لفظ من الفاظ الاخبار يفهم بها
وان اريد ظنها من الخارج ظنا فهو قياس مستنبط العلة مردود باجماع الشيعة وان اريد قطعا فيرجع
الى تنقيح المناط فهو ممنوع جدا اما الذي يحدث ذلك القطع مع انه لو كان في اللفظ ايماء او تصريح
بما يفهم منه علية بقاء الحكم المخصوص كاليقين بالنجاسة مثلا للحكم ببقائه لا مطلقا بل وكان الظن الحاصل
او القطع بها من الخارج وثانيا ان للاستصحاب اقساما مختلفة وتلك القضايا مخصوصة ببعض موارده

فهما و

وامثالها ولو سلم ثبوت الحجية بما اقتضت تلك الموارد فان استقرائها افراد صنف من نوع لا يثبت الحكم الا في ذلك
الصنف كما ياتي في بحث الاستقراء ورابعا ان تلك القضايا اما قليل او كان الاعتماد فيها على اليقين السابق
ولم يعلم لك فيها اولى الرواية الاولى تحتمل اربعة معان الاول ان كل شيء علمت نظافته سابقا فهو محكوم
بنظافته سابقا والثاني ان كل شيء اشتبه انه من الاشياء المعلوم النجاسة او المعلوم الطهارة فحكم بانه
من الثانية والثالث ان كل شيء لم يعلم حكم الشرع انه نجس او طاهر فهو طاهر والرابع ان كل شيء لم يعلم نجاسته
سواء كان من الاول او الثاني او الثالث فهو طاهر ومقتضى عمومه الحمل على الرابع نعم ما لا علم فيه بالطهارة
السابقة فلا يعلم منه ان الحكم فيه للاعتماد على السابق وقد يقال ان العلم هو اليقين والحاصل في الحكم غالبا
هو الظن فالمعنى الثالث الكون من الشبهة في الحكم يشمل المجهول والرابع الحمل على الحقيقة والمجاز معا وتوجيه
ان هذا لا يختص بالمعنى الاخير لان قذارة الموضوع ايضا يثبت بشهادة العدلين واخبار ذي
اليد نحوهما وايضا ظنية الحكم لا القذارة توجب ظنية قذارة الموضوع ايضا كما لا يخفى وايضا غلبة ظنية الحكم انما
هي في امثال تلك الازمان واما في زمان صدور الخطاب فمنهم من يعلم الحال فلعلهم كل ماء طاهر واما
الرواية الثانية فهي ايضا لا يدل على ان العمل فيها بالاستصحاب وان كان حكمها موافقا للحكم واما الباقية
فلا دلالة فيها على الاستصحاب اصلا وتظهر من خلال الحال في سائر ما نقلوه في المقام فانها انما تفيد لو كان
حكم الشيء بالبقاء لاجل اليقين السابق مع ان الحكم صريحا بان يعلق الحكم كذا لا انه كان كذا او لم يعلم رفعه او غاية
نحو كان الحكم كذا فيكون ايضا كذا واما بجريان الحكم في الزمان الثاني كذا فهو ليس من الاستصحاب اصلا
وليس في شيء مما نقلوه ما يدل على ان سبب الحكم هو اليقين السابق والثاني انما يتحقق لو كان الحال
او وقت ولم يحصل العلم او الظن بطرو مزيل فهو مظنون البقاء ولولاه لما ساغ كثير من الاعمال عليه
بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرف والتجارات وبناء الدور والبساتين وارسال
المكاتب والمسافرة الى الجزائر والبلاد النائية وغير ذلك بل كان ذلك سفها ثم اذا حصل ذلك الظن
للمقيد يجب عليه العمل بحجية ظن المجتهد ثم حصول هذا الظن تارة بسبب الوجود السابق
فقال انه يحصل الظن بالوجود في اللاحق واخرى الحاق الشيء بالاغلب فيقال انا لما استقرينا الموجودات
الخارجية وجدنا انها مستمرة بحسب وجودها كلها على حسب استعدادها فنحكم فيما لم يعلم حاله او بل فيه بحكم
ملاحظة سائر غالبا الحاقا بالاغلب فالحكم الشرعي نوع من الممكنات فيلاحظ من جهة مطلق الحكم الممكني وقد يلاحظ
خاص ملاحظة سائر الاحكام الشرعية او احكام سائر الموالي ونواهيهم وسائر العباد ايضا ويحصل الظن الحاصل من
حيثية الغلبة في الاحكام الشرعية انا نرى اغلبها مستمرا بسبب دليلها الاول وبمعنى ان الشيء كما يثبت شانه
انه بل يفهم من جهة امر خارج انه يريد استمراره ذلك الحكم من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا
راينا حكما في مواضع غير عديدة انا لا نعرف حين ابتداء الحكم المستمر بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه نقول انه
مراده هنا ايضا للالحاق بالاغلب وكذا الكلام في الموضوعات من الامور الخارجية اصولا لا يخفى ما في ذلك الدليل

وتغاير المعاني الثلثة مع تغاير نوعين لا يمنع دخولها تحت
معنى لفظ واحد ومن كل شيء عمومها اي سواء كان كليا او
جزئيا وسواء كان طاهرا باليقين السابق او مشتبها او
مجهول الحكم ومن العلم مقارنة اطلاقه اي سواء كان علما
بالكلي او الجزئي لتخصيص ارادة العموم واطلاق اضافة
الطهارة والقذارة الى الاشياء ولكن اسباب العلم لا تجعل
اللفظ مستعملا في معنيين متغايرين كما مر في المناط
السابق ولا ينافي ذلك ايضا اشتراط الحكم بالطهارة في
بعض الانواع بالفحص عن دليل خارج الاثري انهم
يستدلون بحديث عدم نقض اليقين بالشك لا للحجية
في الحكم وفي الموضوع مع لزوم الفحص ثم حملا ولو كان
فلا ينافي جمعها في الطهر بعض موارده بادلة
خارجية وظهور العموم في الافراد لا يجعلها ظاهرة
في المعنيين الاولين من جهة ان الملحوظ فيهما الجزئي
دون الاخيرين لعدم تفاوت المعاني الاربعة
من حيث ان الملحوظ هو الامر الكلي الا انه في الاول المعلوم
الطهارة سابقا وفي الثاني المشتبه وفي الثالث غير
معلوم النجاسة مع ان ارادة الجزئي بملاحظة الكلي
في الاحكام شايعة بل اكثر العمومات من هذا القبيل كقوله
اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فانه عام في افراد
ايضا وان الحكم للجزئي في ملاحظة الكلي صح صح صح

من الفساد

من الفساد من وجوه منها ان حصول الظن بالبقاء فيما علم وجوده سابقا من حيث هو من غير قرينة ممنوع وما نسبوا اليه
حصول الظن من الوجود السابق او الالحاق بالاغلب لا يثبته اما الاول فلان الوجود السابق اعم والاعم لم
يكن علة او ظنية على البقاء في اللاحق فانما ثبت وجوده جاز ان يدوم وان لا يدوم واذا جاز الامران فمن
اين كيف ظن البقاء وما استدلوا اليه من انه لولاه لكان الحكم بوجود اكثر الامصار خطاء ولما اشتغلوا
بالحرف والبناء وامثال ذلك ففيه ان هذا الحكم في الاغلب ليس للوجود السابق بل لما هو الامر الذي نعم اليه فان الواقف
مثلا يحكم بوجود الامصار وعدم زوالها في انه فيه واما سائر الامور المذكورة فبسبب الجبلة الانسانية
التي جبلها الله سبحانه لعمارة العالم من غير ملاحظة ظن البقاء ولذا تراهم كثيرا مشتغلين بما يكون نفعه عائدا
في زمان لا يظن البقاء فيه بل يعلم عدمه وذلك يكون لامر اخر كملاحظة حال الاولاد ثم بقاء الذكر وتحصيل الثواب
وغير ذلك واما ارسال الهدايا والمكاتيب فهو ايضا منوط في الاكثر بالظن الحاصل من الامور العادية و
القرائن ولو فرض انعدام جميع الامور الخارجية يمنع حصول ظن البقاء ونقول بتخطئة ارسال ما يترتب
على الارسال مع علم بقاء المرسل ضررا ونعتقد بعدم التخطئة في صورة الشك ايضا وبه صرح بما ذكرنا بعض
المحققين وبالجملة دعوى حصول الظن بالوجود في اللاحق بمجرد ملاحظة الوجود في السابق مما لا وجه له
واما الثاني اي حصول الظن للالحاق بالاغلب فلمنع انه دعوى غريبة وذلك لان المراد بالاغلب اما اغلب
الممكنات فمنع ان الاغلب منها انه كلما يوجد في اللاحق يوجد في السابق ايضا فان منها الاعراض والاقوال
والحركات والازمان وامثالها فهي ما هو يسير زمانه ثم الاعيان وعوارضها التي هي تارة كثيرة مما يعرض له الزوال
والبوار ولو سلمنا ذلك نقول ان اردت ان الغالب فيها هو البقاء ابدا فهو ظاهر البطلان وان اردت
البقاء في الجملة فهو مسلم ولا كلام في ثبوته لجميع الاحكام الشرعية ولا يفيد بوجود امر في الشرع بل الكلام
في الاستمرار في الجملة وان قلت ان لكل نوع من الممكنات استعدادا بحسب العادة او بحسب طبعها في كل نوع من
انواعها الا ان الظن بان ما تم بحسب استعداده تلك بقاء الممكنات في الاغلب بقدر استعداده ثم كيف وان منها
الانسان ومقدار استعداده هو عمره الطبيعي مع ان اكثر افراده لا يبقى الى قريب منه وحتى عليه غيره سلمنا
ولكن هذا لا ينفع لو علم مقدار الاستعداد في الامور الشرعية ومن اين يعلم ذلك والاستعداد بعض الاحكام
لا يعلم الا يوما بعينه ما من غيره عليه مع الاستعداد فيها مختلفة سلمنا جميع ذلك ولكن لا شك انه اذا كان
الغالب في اكثر انواع الممكنات امرا واحدا لكن الغالب في نوع خاص خلافه يحمل المشتبه من افراد هذا النوع
على ما هو الغالب فيه مما ذكروه انما يفيد لو لم يكن الغالب في الشرعيات عدم الاستمرار وهو في حيز المنع كما
يأتي واما ان يكون المراد بالاغلب اغلب الامور الشرعية ففيه ولا انه ان اريد باغلبها الاستمرار الاستمرار في
الجملة فهو مسلم ولكنه لا يفيد كما مر وان اريد الاستمرار في جميع الحالات فهو ممنوع ثم كيف مع ان اكثرها مما حكم
عليه بالتحول فالطاهر يصير متنجسا والمتنجس طاهرا واليوم ليلا والليل يوما والوجوب يرتفع بالمسقطات
والحلال يصير حراما بالقربات والحرام حلالا بالعقد بيع الاتفاق انه يرتفع وجوب الصوم بدخول الليل
والمرض ودخول شوال والحيض والنفاس والسفر والاغماء والجنون والعطاش والهرم والاجبار الى غيره

وثانيا انا لو سلمنا الغلبة الاستمرار في بعض الامور الشرعية ففي جميعها حاصل الاعلى الاغلبية في البعض فانه لو شك في حصول
المزيل القطعي كالليل للصوم والبول للوضوء والغسل للحدث والغسل للنجاسة والموت للحيوة فهل يصح ان يقال ان الاغلب
استمرار الصوم والوضوء وهكذا وح فكيف يحصل الاستدلال الا بذلك مطلقا ومنها انه لو تم هذا الدليل فانما يختص بما لم يحصل
فيه الشك فان اريد انه لا يمكن حصول الشك في مقام وان زيد الغايب الذي يقطع بموته بعد مضي العمر الطبيعي
لا يحصل الشك في خصوصه فيها فقط بل ينتقل من الظن بها الى القطع بالموت فهو بديهي البطلان وان اريد انه يمكن حصول
الشك ومع ذلك يحصل ظن البقاء من جهة الظن فانما هي في ظن المجتهد ويعمل المقلد مع انه يستصحب طهارة بدن العامي
بعد شكه في الحدث والعلم للمجتهد بالطهارة اولا حتى يكون مظنون بالبقاء ولا يتفحص في الموضوعات اصلا الثالث
استدعاء الشغل الذمة اليقيني للبراءة اليقينية وفيه ان دليل الاستدعاء المذكور في اغلب موارده الاستصحاب
كما ياتي بل لا معنى للاحتجاج له به او الاحتياط ويأتي عدم وجوبه ثم ان بعضهم وجوبه فيما علم فيه الشغل بالاحتمال
فلا يفيد والرابع ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا لانه ليس الا احتمال تجدد ما يوجب زوال
الحكم ويعارضه احتمال عدمه فيبقى الحكم الثابت سليما عن الرافع وفيه ان مقتضى التعارض والتساقط التوقف لا ابقاء
الحكم في الزمان الثاني الخامس ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن عن
احد طرفيه لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح في اعتقاد المجتهد فالعمل به واجب
وفيه منع الاحجية واعماهي اذا ظن عدم المؤثر وهو ممنوع ولو سلمت فلا حجية فيها ثم لو بين عدم المؤثر فقاعدة
عدمها المدرك بعدم الدرك العدم كما جرى عليه الشيخ في العدة فيخرج عن الاستصحاب كما صرح الشيخ به لان عدم المؤثر
انما يفيد في بقاء الحكم فيما اذا لم يكن هناك مؤثر في الرفع فيكون الحكم مستمرا وهذا يكون اذا دل دليله على الاستمرار
فهو مع عدم تخلل موجب للحكم بالبقاء في المتيقن السابق ومن هنا يظهر ان هذا الدليل كسابقيه لو تم الدليل لدل
على حجيته في بعض المواضع والسادس ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك
موجود في موضع الخلاف وفيه مضافا الى ان المسائل المتفق عليها ليست الا قليلا من الموضوعات والمتعلقات
فلا يثبت به حجيتها ان هذا يرجع الى القياس المستنبط العلة وهو ليس بحجة ودعوى علم العلة بالقطع [illegible]
غريبة السابع ما عرفت عن الحجية مطلقا بان الحكم ببقاء زيد في الدار بعد الغيبة سفرا وليس الا عتبار كون
عمرو فيها مع فقد الرؤية وبانه لو ثبت الدلالة الترجيح المرجح فهو الحجة والا فيثبت الحكم بلا حجة وبعدم
حجية الظن مطلقا سيما في الاصول والجواب اما عن الاول فبان ما يدل منهما هو الحكم ببقائهم قطعا اما لو ثبت
احد حكما على بقاء زيد فيها لو امر بابقاء هذا الحكم مالم يعلم خروجه من الدار او حكم بحكم ما امر بابقائه مالم يعلم
انتفائه فالحكم بالبقاء لا يجعل بينهما اصلا واما عن الثاني فبان قوله لو ثبت الدلالة ان اراد به ان الدليل
الدال على الثبوت في الاول يدل عليه في الثاني فنختار الثالث قوله فيثبت الحكم بلا حجة قلنا لا يلزم من عدم
دلالة الدليل الاول على ثبوته بغير دليل لامكان دلالة دليل اخر ثابت الحجية وهو الاستصحاب الثابت حجيته
بالاخبار وان اراد ان يدل عليه دليل مطلقا فنختار الاول قوله فهو الحجة قلنا نعم ويدل على الثبوت في الثاني
الاستصحاب فيكون هو الحجة وعن الثالث فنمنع عدم حجية الظن اذا دل على حجيته دليل ثابت الحجية ثم يرد ذلك
على من تمسك في حجية الاستصحاب بالاستقراء وظن البقاء وكذا نمنع عدم حجية الظن في الاصول سيما اصول الفقه

مع ما عرفت من تشتت الاقوال ص م م

فانه لا فرق

فانه لا فرق بينه في بين الفروع احتج المفصل الاول بان الدليل على حجية الاستصحاب منحصر في الاخبار وهي واردة في
الموضوع والمتعلق قال شيخنا الحر في كتاب الفصول المهمة بعد ايراد جملة من الاخبار هذه الاحاديث لا
تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل على موضوعاته ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة
وطهارة بعد الحدث وطلوع الصبح وغروب الشمس وتجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو الظاهر
من احاديث المسئلتين وجوابه ان ورود جميع الاخبار في الموضوع او المتعلق ظاهر الفساد فان رواية الخصال
عامة شاملة لجميع موارد الاستصحاب اجمع انما ورد في خصوص الموضوع بخصوص سؤاله به والجواب عام وخصوص
السؤال لا يخصص الجواب كما هو المقرر عند الاصحاب على انه اذا كان المناط هو المورد فموارد الموضوعات خاصة
فالتعدي منها الى الجميع لا يكون جائزا واذا جاز في الموضوع فيجب الاختصاص ولم يجوز في الاحكام ثم
ان المحدث الاسترابادي قال في الفوائد المكية بعد ذكر الاخبار ما ملخصه لا يقال هذا يقتضي جواز العمل بالاستصحاب في
احكام الله تعالى لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من الفحول وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة
بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند التحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال
يجري في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد الموضوع
بنقيضه اختلف موضوع المسئلتين فالذي سموه استصحابا راجع حقيقة الى اسراء حكم الى موضوع اخر متحد
معه بالذات مغاير له بالصفات وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي انما يعمل به مالم يظهر مخرج عنه وقد ظهر لانه تواترت
الاخبار بان كلما يحتاج اليه الامة ورد فيه حكم وكثير مما ورد مخزون عند اهل الذكر فعلم انه ورد في محل
النزاع احكام لا نعلمها وتواترت الاخبار بحصر المسائل في ثلث وبوجوب التوقف في الثالث انتهى ومنه
يظهر دليلان اخران على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام واستدل بهما بعض الاخباريين واجاب عن الاول
العلامة ره في جامعة الاصول اما عن الاول فبان مدلول الاخبار انما هو صيرورة تبدل وصف الموضوع قيد
والا فلا معنى لحدوث الشك فان بعضها يدل على الطهارة اذا كانت متيقنة ثم شك في عروض حدث
لا يعبأ به ولا شك ان حالة الشك غير الحالة الاولى وكذا الناعس من الخفقة والخفقتان واما عن الثاني فبان ذلك
بعيد لانه الاخبار المتكثرة بكون نبي الذي يعن رشده من امرك قد عرفت ضعف قاعدة التثليث وقد ورد
في الاخبار ايضا ان الحكم الثابت في موضوع في حال ان كان ثبوته للموضوع مقيدا بتلك الحال فلا خلاف
في عدم جريان الاستصحاب فيه عند زوال تلك الحال وان لم يكن مقيدا بها فلم يختلف الموضوع اذ المفروض
ان نفس ذلك الموضوع بدون مدخلية تلك الحال ودليل المفصل الثاني على الحجية في الموضوع والمتعلق
ما صرح الاخبار والضرورة الدينية ولزوم تكليف ما لا يطاق لولاه اذ لا يمكن الرجوع في امثال الى المعصوم
[illegible] اهل احاديث بعد وضوئي ام لا وعلى عدم الحجية في الحكم بالنسبة الى النسخ الثاني [illegible] الصحابة كلا بلم
عنهم كانوا استصحبون ما جاء به نبيهم الى ان يجيء نبيهم [illegible] وعلى عدم الحجية في الحكم بعدم الدليل وتبدل الموضوع
وقاعدة التثليث وقد ظهر جوابه مما مر وعمدة الثالث ما تفصيله ان الاحكام الخمسة كما كانت شرعيتها موقوفا
[illegible] الشارع [illegible] ان كان موقتا يثبت الحكم في جميع اجزاء الزمان بلا اصل وبالاستصحاب ولا يمكن اجراء الاستصحاب

بالاجماع وان كان مطلقا فعلى القول بكونه ظاهرا في المرة يمتثل المأمور به بفعل المأمور به مرة واحدة ولا معنى لجريان الاستصحاب
بعده وعلى القول بكونه للتكرار كالامر والنهي كذلك فلا يتصور الاستصحاب في الاحكام الخمسة اصلا واما الاحكام الوضعية
وهي ما كانت سببا او شرطا او مانعا لاحد الخمسة فلا يخ اما ان يكون سببيته او شرطيته او مانعيته على الدوام او الى وقت
معين وعلى التقديرين اما يكون ثبت السبب ووجد الحكم اولا وعلى التقديرين ليس من الاستصحاب في الحكم الشرعي ايضا في شيء
لان ثبوت الحكم في كل وقت انما هو لاجل دلالة السبب او الشرط عليه نعم يمكن استصحاب حصول الشرط او السبب او المانع من حيث هي فلا يمكن
ان يكون الاستصحاب المختلف فيه الا في الاحكام الوضعية فاذا علم وجود احد منها في زمان وشك بعده يمكن اجراء الاستصحاب
فيه لانه ليس مما علم وجوده في الزمان الثاني كالاحكام الخمسة حتى لا يمكن استصحابه ولا مما علم عدمه فيه بل يكون مشكوكا
فيجري فيه الاستصحاب فعلى هذا هو مجرى الاستصحاب بمقتضى النظر عدم حجيته لكن الظاهر من الروايات حجيته واجيب عنه بالقلب عليه حيث
الاحكام الوضعية اقول انه انما كان صحيحا لو كان مراده من الاحكام الوضعية هو السببية والشرطية والمانعية
وليس مراده ذلك بل مراده هو نفس السبب كما يدل عليه تفسيره وتمثيله المذكور في كلامه فلا يرد القلب عليه اذ ليس
ثبوت السبب كالحيض او الايجاب والقبول موقتا او غير موقت ولا بالدليل الشرعي حتى يجري حينئذ ذلك نعم يرد
عليه ح ان هذا ليس استصحابا في الاحكام الوضعية بل في موضوعاتها ومتعلقاتها ويرد عليه ايضا انه قد يتعلق
الامر بامر موقت ثم يحصل الشك في تحقق الوقت وعدمه ودونه يحصل الشك في التكليف
بعد الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل المرض في اثناء النهار وكذا لو شك في صورة دلالة الامر
على التكرار ودليل الرابع عدم صدق نقض اليقين بالشك في غير تلك الصورة قال في الذخيرة في بحث تطهير
المخرج بعد الاستدلال بالاستصحاب وحجيته ما عبارته مع زيادة توضيح لا يقال قال ابو جعفر ع في صحيحة زرارة
ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق
ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين على اربعة اقسام الاول ما اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع لحكم لوصف كذا ثم وقع الشك
في وجود الرافع كالشك في نجس الثوب او موت الزوج مع العلم بالنجاسة وعلاقة الزوجية الثاني ما اذا ثبت
ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كالشك في كون المذي حدثا ام لا
مع العلم ببقاء الطهارة الى زمان الحدث وفي كون ماء السيل ماء بعد العلم باستمرار نجاسة الثوب الى تطهيره بالماء المطلق
ان معناه معلوم ليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء بكونه فردا له لعارض كما علم استمرار طهارة
الثوب الى زمان ملاقاته بالنجاسة مع ملاقاته احد الانائين المشتبهين الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني
هل هو مانع للحكم المذكور ام لا كالشك في كون تحريم الكلب بالملح مطهرا له ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض
بالشك وانما يعقل ذلك في الاول من تلك الاقسام الاربعة لان في غيرها لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه
رافعا لم يكن النقض بالشك بل باليقين بوجود ما شك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما شك في
استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه
نقض وانما حصل النقض بعد اليقين بوجود ما شك كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة
التامة او الجزء الاخير منها اقول في جوابه اولا ان لنا في تلك الصور شكين ويقينا اما اليقين فهو
بوجود ما شك في كونه رافعا ولا شك انه لا يوجب نقض اليقين السابق اذ لولا الشك في كونه
من بلا او من افراده لما حصل نقض واما الشكان فاحدهما الشك في كونه من بلا او من افراده لو وجد

لا يوجب

لا يوجب نقضا لانه متحقق قبل وجود ما شك في كونه من بلا ايض ومع ذلك كان اليقين باقيا وليس اليقين بالوجود ايض علة
لحصول هذا الشك لوجوده قبله وثانيهما الشك بالفعل في بقاء الحكم السابق وهذا غير الشك الاول لعدم اجتماعه مع اليقين
السابق وانما هو معلول للشك الاول واليقين بوجود ما شك في كونه من بلا ونقض اليقين بالحكم انما هو بهذا الشك
واما اليقين بوجود ما شك في كونه من بلا فهو جزء اخير لعلة حصول الشك الثاني لا لنقض اليقين وان شئت
زيادة توضيح فتأمل في انه قبل اليقين بوجود ذلك الشيء المشكوك في كونه من بلا حال اليقين بالحكم هل كان الشك
في كونه من بلا لو وجد حاصلا لك ام لا وما اظنك منكرا لحصوله ثم حين اليقين بوجود ما شك في كونه
من بلا ونقض اليقين بالحكم انما هو بهذا الشك واما اليقين بوجود ما شك في كونه من بلا ونقض اليقين
فهو جزء اخير لعلة حصول الشك الثاني لا لنقض اليقين وان شئت زيادة توضيح فتأمل في انه قبل اليقين
بوجود ذلك الشيء المشكوك في كونه من بلا حال اليقين بالحكم هل كان الشك في كونه من بلا لو وجد حاصلا لك
ام لا وما اظنك منكرا لحصوله ثم حين اليقين بوجود ما شك في كونه من بلا هل حصل لك شك اخر غير الشك الاول
بالنسبة الى الحكم ولا اظنك منكرا لحصوله فنقول بسبب حصول هذا الشك الثاني الى الشك السابق واليقين
بالوجود فهذا الشك هو الموجب لنقض اليقين ولولا الاستصحاب وبعد علم النقض به لاجل الجزء ومن اليقين
بالوجود فانما هو علة لحصول هذا الشك الثاني والحاصل ان لنا في تلك الصور الثلث شكين احدهما في كون
شيء من بلا لو وجد وثانيهما في بقاء الحكم لوجوده ولا شك في تغايرهما لتغاير محليهما واختلاف زمانيهما
والذي كان حاصلا قبل هو الاول والناقض لليقين السابق هو الثاني والنقض مستند الى الثاني لا الى الاول
ولا اليه مع حصول اليقين بوجود ما شك في كونه رافعا والباعث على اشتباه الامور ثلثة احدها وجود شك
سابق او لم يتفطن بانه غير ما ينقض اليقين وثانيهما حصول النقض مع وجود الشيء المشكوك في كونه من بلا
ولم يتفطن بانه مستند الى معلوله دون نفسه وثالثها امتناع تخلف الشك الثاني من الشك الاول واليقين
بالوجود وشدة الارتباط بينهما وجوابه ثانيا ان بعض الاخبار وقع في غير الصورة الاولى فان
قوله او يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء صريح في ان السائل كان عالما بوجوب الخفقة ولكن شك في انها
هل هي من بلا الوضوء وكذا قوله فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم فانه يدل على انه كان عالما بوجوده وقد شك في
النوم ولكنه شك في ان هذا القدر هل هو ناقض للوضوء ام لا تنبيه الخامس على الحجية في القسم الثاني اذا كان
الشك في حصول الغاية او في صدقها على الشيء الحاصل باستصحاب الشغل اليقيني الى البراءة اليقينية وبالاجماع
المتقدمة قال المحقق الخوانساري بعد حكمه بحجية الاستصحاب فيما ذكره والدليل على حجيته امران الاول ان الحكم اما
وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول ايض عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين
يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا فعند الشك بحدوث الغاية لو لم يمتثل
التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء
ذلك التكليف حال الشك ايض واما على الثاني فالامر اظهر والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض
بالشك ثم قال المنع الحجية بغير ما ذكر فان قلت هذا كما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجيته

المحقق الذي ذكرته كان الحديث دالا على حجية ما ذكره المحقق لانه اذا حصل اليقين في زمان ينبغي ان لا ينقض في زمان
اخر بالشك نظرا الى الرواية وكذا الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد
بالتعارض ان يكون الشيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله
في زمان اخر لولا عروض شك اخر فيه مضافا الى عدم تمامية الدليل الاول كما ياتي في المنهاج اللاحق وعدم
دلالته على الانفصال لو تم ان فقرة عدم النقض اليقين بالشك وان لم يكن دالة على حجية الاستصحاب في جميع الاقسام
ولكنها غير مختصة بما ذكره كما مر وان سائر الفقرات الواردة في الاحاديث دالة على الحجية في الجميع كما سبق على انه
لو تم ما ذكره لكان ما تخيله منافيا لما حكم به في مسئلة استعمال الماء المحتمل النجاسة في الحاشية من حجية الاستصحاب
والعلم الثالث ايضا وهو اماد ليل على عدم حجيته في الامور الخارجية سيأتي في دليل السادس ان ثبوت الحكم في الان
المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتاخر ايضا لما حصل خلاف واذا لم يثبت والمفروض عدم دليل
غيره على الاستصحاب فلا يثبت الحكم في الان المتاخر ورد عليه بانه لو صح لكان جاريا في غير الاجماع ايضا والحل ما ذكرنا
من انه لا يشترط في جريان الاستصحاب ولا في حجيته دلالة الدليل الدال على ثبوت الحكم في الاول على الثبوت في الثاني
ولو لم يلزم ثبوت الحكم في الان المتاخر بلا دليل قلنا الاستصحاب الثابت حجيته هو الدليل حجيته هو الدليل حجة التابع
انه لا دليل تاما على حجية الاستصحاب الا الاخبار ولا دلالتها على الحجية في الامور الخارجية ممنوعة قال المحقق الخونساري
في حاشيته عند شرح كلام الشهيد في عدم استعمال الماء النجس والمشتبه به بعد جعله دليل الاستصحاب في الخبر نعم
الظاهر ان الاظهر شموله للامور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم عدم بيان الحكم
في غير الشرعيات وان كان يمكن ان يصير منشأ لامر شرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج واجيب عنه
بانه حكم في الاخبار المذكورة بعدم جواز نقض اليقين بالنجاسة وعدم وصول المتنجس بالشك مع ان النجاسة
ليست من الاحكام الشرعية والظاهر ان المجيب فهم من الامور الخارجية غير الاحكام الشرعية والوضعية
وهو اشتباه فانه صرح المحقق الخونساري بان النجاسة والطهارة من الامور الخارجية ~~بل الاحكام~~ الشرعية
ومثل لها بهما والخارجية بمثل الرطوبة والجفاف وقد مثل صاحب الحواشي المكية للامور الشرعية بالنجاسة والملكية
والزوجية والمالكية وغيرها بل المراد من الخارجية ما سبق ذكره في المقدمة ولاشتباه ذلك المجيب في ذلك لم يقع
منه في اغلاط واحتج بان اليقين والشك في الاخبار عامان فتخصيصهما بالامور الشرعية تخصيص بلا مخصص وفيه
ان ما دعاه من العادة والحال مخصصان والاولى ان يجاب بان ذلك مختص بما اذا لم يكن للامر الخارجي جهة
شرعية واما معها فلا ثم ان الحاصل انه لا شك في عموم اليقين والشك فلا تخصيص الا انها قطع بتخصيصه
والذي علم خروجه اليقين بوجود امر غير شرعي لم يترتب عليه امر شرعي واما معه فلا بل علم دخوله في حكم
في بعض الروايات باستصحاب بقاء الليل والنهار وليس مرادنا انه يصح استصحاب كل امر غير شرعي يمكن ان يترتب
عليه امر شرعي ولو بالقوة او من جهة بعض افراده بل المراد انه يصح استصحابه اذا ترتب عليه بالفعل امر
شرعي والحجية فيه انما هي من هذه الجهة تتميم ذكروا للاستصحاب شرطا ثالثا الاول عدم تغير الموضوع
المغني عن الموضوع لا معنى للاستصحاب فيما لا اعتبار وصف فيه او صافها ثم الاستصحاب ما لم يكن الا بعد حدوث

بلغ

تتميم

[illegible]

شك

211

والشك او من ضده

بشك او من ضده لا يكون الا بعد حدوث امر او فقد شيء لان الامر اما العثور على معارض او حدوث تبدل وتغير في الموضوع
نفسه او في وصف من اوصافه او في زمانه او مكانه او فاعله وبالجملة في شيء لم يتعلق به ولا باس ان يكتفي بقولك
في ذاته او وصفه لارجاع غير الذات الى الوصف ثم التغير اما يكون في امر يعلم انه لا دخل له في حقيقة موضوع ذلك
الامر الثابت وذاته من حيث هو موضوع اعني موضوعية الموضوع وكونه مناطا للحكم او يكون في امر يعلم
انه داخل فيها او يكون فيما لا يعلم فيه شيء من الامرين فعلى الاول لا حاجة فيه الى الاستصحاب وعلى الثالث يحتاج
اليه بل اكثر صوره منه والثاني هو الذي يتاتى فيه انه بتغير الموضوع ثم الموضوع من حيث هو موضوع قد يكون
شيئا واحدا وقد يكون مركبا من الموصوف والصفة كما في وجوب اكرام زيد العالم فعلى الاول لا يحصل تغير
الموضوع الا بتغير ذات هذا الشيء الواحد وعلى الثاني يحصل تارة بتغير ذات الموصوف واخرى بتبدل الصفة وطريان
ضدها وثالثة بتبدلهما معا ثم ان كان التغير بتغير الوصف فمناط التغير ظاهر فانه يحصل بزوال الوصف وطريان
ضده وان كان بتغير الذات فقد يشكل في مناطه وتحقيقه انه ليس المراد تغير الحقيقة حقيقة لان انقلاب الحقيقة
حقيقة محال كما بين في محله ولا تغير اثاره وخواصه لانه قد يكون بتغير وصف منها وقد ثبت ان الذات فان كان الوصف
مما له مدخلية في الموضوعية فهو قسم الاول والا فيكون اما من الصورة التي لا حاجة فيها الى الاستصحاب او من
الصورة التي يستصحب قطعا بل المراد تغيره عرفا بحيث يعد الحادث في العرف حقيقة غير السابقة بحيث لو سئل عن
الحقيقة الحادثة قيل انها نوع غير الاول وحينئذ يستلزم هذا التغيير التغيير في الاسم ايضا ولكن لا عكس اذ لا يستلزم تغير الاسم
تغير الحقيقة عرفا الا اذا قيل بذلك لانه لو كان كذلك يلزم انه اذا تحول الحنطة النجسة طحينا واللبن النجس سمنا ان يكون
طاهرا وليس كذلك لان الحكم الذي هو النجاسة ليس موضوعه كونه حنطة ولبنا حتى يلزم تبدلهما من حيث الاسم
بتبدل الحكم بل هو الجسم الملاقي للنجس وهو لا يتغير بتغير الاسم لان حقيقة [illegible] طحينا وسمنا
بل [illegible] انما يتفاوت اسم افراد حقيقة واحدة [illegible] بالعوارض وصفا لها او زمانا ومع ذلك لا يسلبون اسم
هذه الحقيقة عن هذا الفرد ثم الوجه في اشتراط الاستصحاب بعدم تغير الموضوع بالمعنى الذي ذكرنا انه لا يكون
حجة بل غالبا لو لم يعلم مدخلية الحالة الاولى في ثبوت الحكم وتغير الموضوع بالمعنى المذكور يستلزم العلم بمدخليتها
فليتها ومعه لا يمكن الاستصحاب فان الثابت اولا نجاسة الكلب [illegible] فاذا صار ملحا لا يمكن [illegible]
المتيقن نجاسة الكلب لا الكلب [illegible] وايضا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم ثبوت الحكم الاول للمحل الثاني على ما ياتي
بيانه وايضا لا شك في ان ذلك الاستصحاب [illegible] لان محال الامور الشرعية ليس لها
مسمى بهذا المحل عرفا في موضوع ذلك [illegible] بكونه محل البول [illegible] فلو يستصحب الحكم فلا يخلو اما
بانتقال الحكم الثابت للمحل الاول وحدوث مثله للثاني [illegible] هو الحكم بحدوث حكم بلا دليل
بانتقاله من الاول الى الثاني وهو مستلزم لانتقال العرض وهو محال فتامل واعلم انه قد تفرع على اشتراط
عدم تغير الموضوع انه لا يستصحب الاحكام الثابتة لبعض الاعيان بعد طرو الاستحالة او الانقلاب او الانتقال فلا
يستصحب النجاسة للكلب اذا صار ملحا او للخمر اذا صار خلا او الحطب النجس اذا صار فحما او رمادا وعدم الاستثناء
اذا انتقل الى [illegible] ولا يخفى ان ما ذكروه صحيح فيما اذا [illegible] ثبوت الحكم في العين فاذا كانت

بلغ

حقيقتها او صفته فلا يصح الاستصحاب بعد تبدل الحقيقة كما في الاعيان النجسة بالذات كالكلب والخمر واما اذا طرء التغير لشيء آخر
غير ما يوجب ثبوت الحكم كما اذا لم يكن الموجب له ذاته وحقيقته او وصفه المتغير كالاعيان المتنجسة فلا وجه لعدم امكان جريان الاستصحاب
فان الحطب اذا صار فحما فليست نجاسته لاجل كونه حطبا ولا من حيث كونه حطبا لا في النجاسة بل لاجل كونه جسما لاقاها ولعل
صيرورته فحما او رمادا لم يتغير هذا الوصف فيجب الاستصحاب الشرط الثاني القطع بثبوت الحكم في الاول وعدم اشتراط ظ
ومنه يعلم عدم جواز الحكم بثبوت حكم في الثاني لو جعلا من الاعم او اللازم مقتضيا للاعم في الاول لجواز وجود الملزوم
الاخص ومثال الاول ظاهر واما الثاني فعلى اربعة اقسام الاول ان يعلم وجود اللازم الاعم المقتضي في الاول
فيمكن ثبوت المقتضي فيه وثبوت ملزوم اخر فعلم جريان الاستصحاب فيه ظ والثاني ان يعلم وجود المقتضي في الاول
وجريان الاستصحاب ووجوب العمل به فيه ظ والثالث ان يعلم وجود اللازم مع العلم بالملزوم الذي هو غير المقتضي
وعدم الجريان فيه اظهر والرابع ان يعلم وجود اللازم مع ملزوم غير المقتضي مع علم ايض انتفاء ذلك الملزوم في
الثاني ولكن لم يعلم وجود ملزوم المقتضي كما اذا وجد جلد مطروح فيحكم بنجاسته لاستصحاب عدم المذبوحية فيرد
بانه يعلم في الاول عدم المذبوحية اللازم للحيوة التي هي غير المقتضي للنجاسة وللموت حتف انفه ايض المقتضي لها ولكنه علم
تحققه مع الحيوة ويعلم في الثاني انتفائها ولا يعلم تحقق موت حتف انفه لامكان التذكية والتحقيق ان الحكم بالنجاسة
انما يمكن لو امكن استصحاب عدم التذكية وهو غير ممكن لان لم تذكيته امرين احدهما معلول للحيوة والاخر للموت وعدم التذكية
الثابت في الاول هو المعلول للحيوة وقد ارتفعت علته فارتفع المعلول ايض فيكون انتفاء عدم التذكية الثابت
في الاول معلوما فلا يمكن استصحابه والذي هو معلول للموت لكونه غير موجود في الاول يحتاج في الحكم بوجوده
الى الدليل ونظيره انه لو حكم الشارع بوجوب الصوم ما دام زيد في البصرة وبوجوبه ايض لو خرج منه الى بغداد
وبعدم وجوبه لو خرج منها الى غيره فعلم خروجه من البصرة ولم يعلم انه دخل بغداد او غيره فلا يمكن استصحاب
وجوب الصوم ومنه يعلم عدم امكان استصحاب طهارة الجلد المذكور ايض ولا يخفى ان عدم جريان الاستصحاب
ح موقوف على ان يكون ثبوت الحكم في الوقتين مستندا الى علتين وبين مختلفين من حيث هو ملزوم
لهما وعلى هذا فيمكن المناقشة في عدم جريان استصحاب عدم المذبوحية ولكن يعارضه استصحاب الطهارة ثم لا يخفى
ان هذا الشرط والشرط الثاني شرطان لجريان الاستصحاب لا لحجيته والشرط اللاحق شرط للحجية الثالث
انتفاء دليل شرعي دال على خلاف مقتضى الاستصحاب وتحقيق الكلام فيه ان ما يدل على خلافه اما دليل شرعي غير
الاستصحاب اخر او الاصل وقد يكون احدهما فان كان الاول فيترك الاستصحاب ويعمل بمقتضى الدليل والوجه فيه
ان الاستصحاب انما هو حجة لاستلزام ترك العمل به نقض اليقين بالشك وههنا ليس كذلك بل بالدليل الشرعي
الذي هو قائم مقام اليقين ومن هذا يظهر ان الاستصحاب لا يعارض شيئا من الكتاب والسنة نصهما او ظاهرهما
عمومهما او خصوصهما ولا الاجماع محققه او منقوله على القول بكونه حجة اذ مع شيء منها لا يكون نقض اليقين
بالشك نعم قد يوجد في مثل هذا دليل اخر موافق للاستصحاب معارض للدليل الاول الدال على خلافه فيرجع الى الترجيح ولو رجح
الموافق فيعمل به عملا بالاستصحاب نعم لو كان الدليلان متساويين فيمكن ترجيح الموافق بالاستصحاب ح بل العمل
بالاستصحاب لتحقق الشك باعتبار تعارض الدليلين واما ما قيل بعد نقل اشتراط المصنف هو العمل بالاستصحاب

اللازم الاعم مع العلم بوجوده

بلغ

في الاختصاص ٢
على انتفاء الدليل الدال على خلافه فيعني الاصحاب من انه ان اريد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه لهذا الشرط بالاستصحاب
وان اريد به ما يقابل الاصل فصل لا ان الاجماع على ذلك لم يتم لان الشيخ ادعى جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود في حكم
ماله حتى يعلم موته استصحابا مع انه ورد في الاخبار المعتبرة الحكم بالفحص اربع سنين عنه ثم التقسيم عمل عليها جماعة وكيف
يدعى الاجماع على ذلك وان اريد ان الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل القطعي من حيث هو فله وجه وذلك
لا ينافي تقدمه من حيث الاعتضاد الخارجي حينئذ انا نختار الثاني ونمنع الاجماع فاسد كما هو ظ للمتتبع ما ذكره
من مال المفقود فعمل جمهور المتأخرين بالاستصحاب ليس به نفسه بل بموافقة اخبار اخر ايض فعملهم عليها
ههنا والحق رجحهم ولعله الاخبار المخالفة له مع انه يمنع الاجماع عندنا اي ان لا يخص دليل اشتراط بالاجماع كما
ذكرنا ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان تقديم الدليل على الاستصحاب ليس باعتبار التعارض وترجيح الدليل لاجل
انه مع الدليل لا يكون نقض يقين بشك فلا يصح الاستصحاب وعلى هذا فلا حاجة الى ملاحظة حال الدليل من كونه
عاما او خاصا بالنسبة الى ادلة الاستصحاب او اقوى منها او اضعف فمن العجب ممن فعل ذلك حيث لو كان العمل بالاستصحاب
لظن البقاء يكون المبنى على التعارض والترجيح وقد تشتبه الامر ههنا وظن انه كذلك مع كون الاعتماد في الاستصحاب
على اخبار عدم نقض اليقين بالشك والحق لا يبطل كلام من لا يقيد التمسك بالاستصحاب في موضعه فان قيل من جملة الاستصحاب
الى ما وجه من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهذا عام للخاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم
الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق
الاستصحاب وليس نفسه والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لم يوجد في الادلة
الشرعية دليل خاص اذ كل دليل الحجية وليس بعموم لا تنقض اليقين بالقياس الى افراد الاستصحاب الا كعموم ان جاءكم
فاسق بالقياس الى احاد الاخبار فكما ان ذلك لا ينافي كون الخبر خاصا اذا اختص مورده فكذا هذا ولذا
ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة عمومات طهارة الاشياء وحليتها وكذا استصحاب شغل
الذمة في مقابلة ما دل على البراءة اقول ان اهل الاستصحاب ليس الا عدم نقض اليقين بالشك ولا شك في انه عام لكان
استصحاب كل حكم ليس الا عدم نقض اليقين بالشك في ظرف الاول والثاني فما ذكره غلط وقياسه على دليل حجية الخبر
في غاية السقوط كيف ولا يفيد دليل حجية الخبر في اثبات حكم فرعي بدون وجود خبر يدل على عدم نقض اليقين بالشك
فانه كاف في ابقاء الحكم الفرعي الثابت في كل موضع من غير احتياج الى شيء اخر فنفي النجاسة المتيقنة سابقا بهذا المحل
باستصحابها بقوله لا تنقض اليقين من غير حاجة الى امر اخر ولا يمكن التطابق الا ظاهر لقوله ان جاءكم فاسق
الا بجعل علته بعيدة وذكر القرينة ايض مع ان الاستصحاب نفسه ايض امر عام كعدم نقض اليقين واستصحاب كل حكم
من جزئياته وجعل ابقاء كل حكم من جزئيات [illegible] الا فاسد جدا ولو كان كذلك لكان الاستصحاب اخص من كل دليل شرعي
فلا يجوز الخروج عنه ابدا واما علة تمسك باستصحاب الفقهاء للنجاسة والحرمة مع عمومات الطهارة والحلية فان [illegible]
بالعمومات ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وحلال حتى تعرف الحرام فهي لا تدل على الطهارة والحلية المطلقتين حتى
يتمسك بها الاستصحاب بل الطهارة والحلية ما لم يكن دليل على خلافهما وفي محل الاستصحاب يتحقق الدليل مع انه يمكن
ان يقال معنى حلال حتى تعلم اي في وقت ما وقت علمها وانا [illegible] بالعموم

علي ٢

من قال بعد التمسك

ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيتهم

شرعيا او عقليا

فلذا كان الثاني اي كلما تعارض الاستصحاب استصحابا امر شرعي ... اما ان يكون الاستصحابان المتعارضان في موضوع واحد
او في موضعين مختلفين مستلزم الاستصحاب في احدهما خلاف حكم الاخر في الآخر فاما ان يكونا في حكم واحد بان يكون احد الاستصحابين
استصحاب وجود هذا الحكم والاخر استصحاب عدمه او يكونان في حكمين احدهما او كلاهما يستلزم خلاف الاخر فالاول لا يكون الا في
تعارض استصحاب حال العقل والشرع وسياتي امثلته ومثال الثاني الجلد المطروح لو صح استصحاب عدم التذكية والطهارة فيما
ملاقي ثوب فيه رطوبة وشك في بقائها ولاقى نجاسة فان استصحاب بقاء الرطوبة يلزم النجاسة المنجس ينقض الطهارة
ومثال الثالث كما اذا وقع صيد مجروح حلال اللحم بجنسه ... في ماء قليل فات ... نعلم استناد موته الى الجرح او الى الماء فان
استصحاب عدم تذكية الصيد المستلزم لنجاسة يعارض استصحاب طهارة الماء المستلزم لطهارة الصيد كما اذا طارت اليه
ذبابة من نجاسة رطبة الى جسم طاهر فيعارض استصحاب بقاء الرطوبة في الذبابة المستلزم لنجاسة ما طارت اليه استصحاب طهارة
ما طارت اليه الى غير ذلك وقد حكم بعضهم في الاول اي اذا كانا في موضع واحد بتعارض الاستصحابين وتساقطهما ان لم يكن
لاحدهما مرجح وفي الثاني بالعمل بالاستصحابين معا فيقال بنجاسة الصيد وعدم جواز ادخاله المسجد وطهارة الماء وجواز
استعماله في رفع الحدث والخبث وهذا الاخير ... من التحقيق ... وان تفطن به بعضهم في بعض شرائط العمل
بالاصل كما مر والتحقيق ان تعارض الاستصحابين ان كان في موضوع وحكم واحد فلا علينا العمل بشيء منهما وينبغي الرجوع الى
الاصل البراءة ... وذلك كما اذا قال الشارع ليلة الجمعة ... الصوم وقلنا بان الامر للفور وكنا ... الاداة
المرة او التكرار فنقطع بوجوب صوم يوم الجمعة ونشك في السبت وفيه يتعارض الاستصحابان لانا كنا يوم الخميس متيقنين
بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة والسبت وبعد ورود الامر قطعنا بتكليف صوم الجمعة وشككنا في
السبت فهذا الشك مستمر من حين ورود الامر الى يوم السبت فلا ينقض اليقين بالشك فيستصحب عدم تكليف يوم
السبت بالصوم وكذا نقطع في يوم الجمعة بالتكليف بالصوم ونشك في السبت فيستصحب التكليف اي وجوب الصوم ...
فان قلت عدم التكليف المعلوم قبل الامر انما يستصحب لولا الدليل على التكليف واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة دليل
شرعي ... عدم التكليف ... ينقض اليقين باليقين قلنا ... في الطرف الاخر ... وجوب صوم الجمعة
انما يستصحب لولا الدليل على عدمه واستصحاب عدم المتيقن قبل ورود الامر دليل شرعي ... الوجوب لانا ...
بالعموم فلا نقطع ... فكيف يستصحب لانا نقول انه لم يحصل ... كنا قاطعين بعدم ... صوم السبت
يوم الخميس ... شككنا فيه بعد الامر ولم نقطع بوجوب صومه اصلا فيجب استصحابه وان كان تعارضهما في حكمين
من موضوع او موضوعين واستلزم احدهما خلاف الاخر فهو على قسمين احدهما ان يكون الحكم الثابت باحد الاستصحابين
... للحكم المستصحب بالاخر وبالعكس وثانيهما ان يكون احدهما كذلك دون الاخر واما ما لم يكن شيء منهما
كذلك بل ... خارج عن ... والمراد بكونه ... مما جعله الشارع في الشرعيات او الوضع في
اللغويات او العادة او الحس او العقل سببا او علة ... بلا واسطة او بالواسطة بان يكون سببا للحكم الاخر ...
فمثال الاول كما اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فان اصالة عدم القرينة في الخاص سبب الحكم بارادة الحقيقة
وهو سبب ... العام واصالة عدم تخصيص العام سبب الحكم بارادة العموم وهو سبب ... في الخاص ...
بكون العام ... القرينة المجاز ومثال الثاني ... فان عدم التذكية جعل ... بالاستصحاب علة لنجاسة الصيد

تخصيص

في الماء

في الماء وهي من ثبت له طهارة ... بخلاف طهارة الماء فانه لم يرد دليل شرعي ولا غيره على ان طهارة
الماء الذي وقع فيه الصيد علة لعدم التذكية فان كان من القسم الاول فيتعارض الاستصحابان
ويتساقطان الا ان يكون لاحدهما مرجح كما في مثال العام والخاص على القول بالتعارض حيث
ان فهم الاجماع وفهم العرف وسائر ما مر في بحثه مرجح بقاء الخاص على حقيقته وان كان من القسم
الثاني فيجب العمل باستصحاب الحكم المزيل دون الاخر وذلك لانه اذا كان حكم علم له رافع ومزيل
شرعي فانما يستصحب ذلك الحكم ما لم يعلم وجود ذلك الرافع واما اذا علم وجوده بدليل صحيح فلا معنى
لاستصحابه بل الاجماع منعقد على استصحاب حكم المزيل خاصة كما هو ظاهر في الطهارة عن الماء الذي يستصحب
طهارته وانتقال الارث الى الحي يستصحب حياته وغير ذلك من المواضع بل لولا ذلك لبطل كثير من
الاستصحاب وعلى هذا فعدم التذكية في مسالة الصيد ... كونه رافعا لطهارة الصيد او للنجاسة وعلم
كون نجاسته مزيلة ورافعة لطهارة ما وقع فيه من الماء القليل وعلم بالدليل الشرعي الذي هو الاستصحاب
بنجاسة الصيد ... وقوعه في الماء القليل فكيف يمكن استصحاب طهارته وذلك بخلاف طهارة الماء فانها
ليست مزيلة لعدم التذكية حتى لا يمكن استصحابه وان قيل الطهارة وان لم يكن مزيلة لعدم التذكية
ولكنها كاشفة عن تحقق مزيله الذي هو التذكية لان استصحاب الطهارة دليل شرعي وهو في
الموضع لانه مساو للتذكية اذ لولاها لم يتحقق الطهارة ووجود اللازم المساوي يدل على وجود
ملزومه قلنا لا نسلم ان الطهارة لازم مساو للتذكية لتحققها مع الجهل بها ايضا فهي كاشفة اما عن وجود
التذكية او عن الجهل بها او الشك فيها وصرح الشارع باستصحاب عدم التذكية مع الجهل بها فكما يستصحابه يرفع
الطهارة والحاصل ان بعد القطع بنجاسة يد مثلا والشك في زوالها اذا لاقت ثوبا طاهرا ...
ان اليد ... كانت مقطوعة النجاسة وشك في زوالها فيبقى نجاستها اذ من كان على يقين فشك فليمض
على يقينه وهي مستلزمة لنجاسة الثوب رافعة لطهارته ... يقينا ولا يمكن ان يقال
الثوب كان مقطوع الطهارة وشك في زوالها فطهارته باقية وهي لازم مساو لطهارة المحل الذي ... منجسا لها
... فقطعا لان طهارة الثوب لازم لطهارة اليد والشك في نجاستها فان اليد اما طاهرة او مشكوكة
الطهارة وما كان كذلك فهو مشكوك الطهارة فيجب استصحاب نجاستها المزيلة لطهارة الثوب فان قيل
طهارة الثوب لازم مساو لعدم كون اليد منجسة له قلنا بل هي لازم مساو لعدم كونها منجسة او
الشك في كونها منجسة فيستصحب منجسيتها ايضا هذا مع ان استصحاب طهارة الثوب انما يمكن لو كان
موضعا للشك ولا شك ابدا لانه قبل ملاقاته مع اليد كان مقطوع الطهارة وبمجرد ملاقاته معها صار
مقطوع النجاسة فان فرض الشك في نجاسته حتى يستصحب بخلاف اليد فانها مشكوكة النجاسة فيجري
فيها الاستصحاب والحاصل ان الشك في نجاسة اليد لا يتوقف على ملاقاة الثوب من حيث هي ملاقاته
فهي مشكوكة النجاسة في نفسها فيستصحب نجاستها بخلاف الثوب فان الشك في طهارتها لو كان لكان
لاجل الملاقاة وملاقاة النجس لو بالاستصحاب نجس قطعا فالملاقاة يوجب القطع بنجاسة الثوب فلا شك

فيه اصلا فكيف يستصحب فح الحقيقة ليس في امثال ذلك القسم استصحابان متعارضان فان كان ذلك ظاهرا وموضح
اخر في بيان ذلك نقول ان جعل حكم الشرع بعدم نقض اليقين فان قيل سلمنا ذلك ولكنه يتم لو قلنا ان عدم
التذكية الاستصحابي يوجب النجاسة او النجاسة الاستصحابية يوجبا التنجيس قلنا اولا ان كلامنا ليس في ان
عدم التذكية الاستصحابي او النجاسة الاستصحابية هل يوجب النجاسة والتنجيس ام لا بل الكلام على فرض
الايجاب اذ لولاه لخرج عن المتنازع فيه اذ لا يتحقق ح تعارض الاستصحابين وثانيا ان المستصحب ليس
الا حكم اليقين السابق كما عرفت ولا يمكن ان يكون المراد بعض احكامه لاجمال الاغواء والترجيح
بلا مرجح بل يوجب نقض اليقين بالشك في هذا البعض الذي لا يستصحب فيكون المراد جميع احكامه
فيجب الحكم بجميع الاحكام الثابتة للمستصحب مضافا الى ان المتنجس كانت مقطوعة للمين مثلا قبل الشك
في زوال نجاسته وشك فيها بعد الشك في النجاسة فيجب استصحاب المتنجسة ايض وهكذا في جميع
الاحكام مع انه لو ابق لك للمعنى الاستصحاب بالمرة لجريان القول بمثل ذلك في جميع الموارد ومما ذكرنا
ظهر ان تعارض الاستصحابين مختص بالقسم الاول واما في الثاني فلا تعارض فلا يصح فيه اهل الاستصحابين
واما القول بالعمل بالاستصحابين معا في القسمين فلعمري انه من غرائب الاقوال اذ المفروض ان
كلا منهما او احدهما يستلزم عدم الاخر فان منعت الاستلزام خرج عن التعارض وان سلمته فكيف
نقول باللزوم دون [illegible] والحاصل انه لا يخلو اما لا يوجب الاستصحاب شيء من الحكمين رفع الاخر فلا
كلام فيه ولا تعارض او يستلزم احدهما رفع الحكم الاخر دون الاخر فح لا معنى لاستصحاب الحكم الاخر
لوجود الرافع له او يستلزم كل منهما رفع الاخر فلا يمكن جمع الاستصحابين لاستحالة النقيضين او
انفكاك اللازم عن الملزوم ومن جميع ذلك وضح فساد ما قاله بعض من قال بالعمل بالاستصحابين
في الثوب المتنجس الذي شك في تطهيره ولاقى جسما طاهرا حيث قال لا نعرف ان الثوب ح محكوم
بنجاسته شرعا للاستصحاب وكذا ما لاقاه بجسامه الرطوبة يتعجب انا نقول المحل ايض بعد الملاقاة محكوم
بطهارته شرعا للاستصحاب ووجه الفساد ان المحل محكوم بطهارته بالاستصحاب ما لم يعلم الرافع لانه
جزء معنى الاستصحاب وقد علم الرافع لانه من معنى الاستصحاب وقد علم الرافع وهو لا يمكن ان يقال بمثل ذلك في
بنجاسة الثوب اذ لم يعلم لها رافع وايض هذا الثوب قبل الوقوع على ذلك الجسم الطاهر نجس
بالاستصحاب والجسم طاهر يقينا وبعد الوقوع ونفي المحل الملاقي شرعا على الطاهر اليقيني واقعا فهو
رافع لهذه الطهارة قطعا فما الذي يستصحب والعجب ان هذا القائل قال عين ما قلنا في رجوعه الى شرط
في العمل بالاصل عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي ولبعض مشايخ والدي رحمهما الله كلام في مسئلة
الصيد المذكورة يوضح ما حققناه لا باس بايراده ملخصا هاهنا قال بعد نقل كلام القوم فيها والذي
يظهر لي ان كلام الجميع في هذا المجال لا يخرج عن الاجمال بل الاختلال لان ثبوت النجاسة للماء وعدمها
انما نشاء من الصيد والحكم بنجاسته او طهارته فالواجب اولا بيان الحكم فيه بالطهارة او النجاسة ولا
ريب ان مقتضى اصالة عدم التذكية عندهم كما تكون موجبة للتحريم كك للنجاسة وح فكما تكون العلم بعدم التذكية

موجبا

٢١٤

موجبا للتحريم والنجاسة كذلك حال عدم العلم بالتذكية ولا ريب ان الصيد في الصورة المفروضة مما اشتبه فيه
الحال بالتذكية وعدمها والتمسك باصالة عدمها يوجب الحكم بنجاسته فوقوعه في الماء القليل موجب للتنجيس
والنجاسة لا يختص بالموت حتف الانف بل بعدم التذكية خاصة الذي هو الموت حتف الانف حتى يتم لهم ان
النجاسة هنا مشكوك فيها لاحتمال التذكية بل كما يترتب على ذلك يترتب على الشك في التذكية
ايض فانه لما كان كل من حل الصيد وطهارته مترتبا على العلم بالتذكية كان انتفاؤهما بانتفاء ذلك
تحقيقا للسببية وبالجملة نجاسة الماء وطهارته دائرة مدار طهارة الصيد ونجاسته وح فهو
المستند ان الشك في استناد الموت الى الجرح او الماء يقتضي الشك في حصول النجاسة ثم لو كانت
النجاسة مترتبة على الموت حتف الانف خاصة وح فالظ هو القول بالنجاسة واصالة الطهارة التي
استند اليها لم لوجود النجاسة يقينا وبما ذكرنا يخرج هذه الصورة عن عرض المسئلة انه من موضوعها
وقوع شيء مشكوك في نجاسته في الماء القليل والصيد محكوم بنجاسته قطعا انتهى ولا يخفى ان
حكم جمع من الاصحاب في هذه المسئلة بطهارة الماء ليس لاجل العمل بالاستصحابين كما قد يتوهم بل لاجل انهم
يقولون ان نجاسة الصيد انما يكون فيما اذا علم عدم التذكية واما اذا لم يعلم وان استصحب عدم التذكية
ولكنه لا يوجب نجاسة الصيد بل يوجب تحريمه فقط كما لا يخفى على المتتبع في كلماتهم هذا تمام الكلام وان اردنا
الكلام في مسئلتي الثوب والصيد الثاني الماء فهو يتمكن من اجرائه في جميع ما كان من ذلك القبيل ومنها
مسئلة الذبابة التي طارت من نجاسة طرية الى ثوب يحكم بنجاسة الثوب لاستصحاب رطوبة الذبابة الواقعة
لطهارة الثوب واما استصحاب طهارة الثوب فهو لا يوجب جفاف الذبابة ولو طارت الى ماء قليل فيحكم
بنجاسة الماء لذلك ولا يتوهم ان استصحاب طهارة الماء يزيل النجاسة الذبابية فيكون مما يكون الرفع من النجاستين
اذ لم يعهد ان الماء القليل الطاهر رافع للنجاسة المتنجس ومنها ما اذا شك
في طهارة ماء ثم غسل به ثوب نجس او استعمل في رفع حدث فحينئذ الحكم بطهارة الثوب ورفع الحدث والقائل
بالاستصحابين يلزمه الحكم بطهارة الماء ونجاسة الثوب وبقاء الحدث ولا اظنه يقول به وقد يتوهم ان من
هذا الباب ما لو وجد المني في ثوب مشترك بين شخصين فان استصحاب طهارة احدهما يستلزم جنابة الاخر
فاستصحاب طهارته يستلزم عدم جنابته وليس كك لان الاصل الذي يستصحب انما يثبت له بعد الاستصحاب
الاحكام واللوازم الشرعية له واما اللوازم العقلية والاثار الحسية فلا فان استصحاب حيات
زيد لا يحكم بانه اكل اليوم او شرب وكذا لو كان احد ان يصوم ما دام لم الفارس في بلدته جعل وجود
فانما يحكم بوجوب الصوم عند الشك في وجوده فيه لا باقتران الاشياء الموجودة في البيت لانه
ان استلزم طهارة احدهما الجنابة الاخرى ليس لما شرعيا بل هو حكم للعلم خروج الثوب من بينهما وان
كان الثالث اي كان الاستصحاب معارضا لاصل البراءة فهو ايض اما يكون في موضوع واحد وهو في
الشرع مع الاستصحاب او في موضعين كما اذا شك في بقاء الحيض الاثر لاجله شك في وجوب مظنة
والترجيح في الصورتين للاستصحاب والوجه ظ فان العمل باصل البراءة انما يكون اذا لم يعلم الشغل بدليل شرعي

والاستصحاب دليل شرعي والحاصل ان قوله لا تنقض اليقين بالشك بيان لحكم الشك بعد اليقين فلا يكون مورده محتاجا بعلم
حكم حتى يجري فيه ادلة الاصل ومن هذا يظهر الفرق بين استصحاب حال العقل وبين اصل البراءة فان الاول
يعارض استصحاب حال الشرع دون الثاني فان دليل استصحاب حال العقل هو بعينه دليل استصحاب حال الشرع فلا ترجيح
لاحدهما على الاخر فولد الاول بحكم ان بعدما عرفت حال تعارض الاستصحابين وانهما يتساقطان ولا
حجية لاحدهما على الاخر اذا ورد على حكم واحد او حكمين مع ثبوت التنافي من الجانبين وان الحكم الحاصل
مع ثبوت الرفع من احدهما يظهر لك حال الاستصحاب في الاقسام الثلاثة المذكورة في المقدمة الاولى ويعلم
انه لا حجية للاستصحاب في القسم الثالث مطلقا وهو الذي علم ثبوت الحكم في الجملة او في حال وشك في بعده
وذلك لان بعدما علم حكم في وقت او حال وشك فيما بعده وان كان مقتضى اليقين السابق واستصحاب
ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني او الحالة الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل عدم ذلك
ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني او الحالة الثانية ولكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه لان
هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوما كان العدم مطلقا علم ارتفاعه في الزمان الاول فيبقى الباقي مثلا
اذا علم ان الشارع امر بالجلوس في يوم الجمعة وعلم انه واجب الى الزوال ولم يعلم انه يجب بعده ايضا
كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه الى الزوال وبعده معلوما قبل ورود امر الشارع علم بقاء
ذلك العدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع
الشك فلنا شك ويقينان وليس ابقاء حكم احد اليقينين بالاولى المذكورة اولى من ابقاء حكم الاخر
جمعا فان قلت نحكم ببقاء حكم اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك في تكليف ما بعد
الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة امر الشارع فشك في يوم الخميس مثلا في حال ورود الامر في
ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك
الى وقت الزوال كما مر في مثال الامر بالصوم ايضا وبالجملة بملاحظة اليقين بالعدم الحاصل قبل الشرع
او التكليف او البلوغ والعقل واستصحابه يحصل التعارض في جميع موارد القسم الثالث ولا يصح لاحدهما
فلا يكون شيء منهما حجة ويجب ترك الاستصحابين والعمل بما يقتضيه الدليل عند سقوطهما ومن هذا يظهر
الجواب عن شبهة النبوة المتقدمة فانها من هذا القسم واما القسمان الاولان فيظهر مما ذكرنا ايضا
عدم حجية استصحاب حال الشرع فيهما فيهما ايضا اذ بما المستصحب في الامور الشرعية مطلقا لا جل تعارضه
مع استصحاب حال العقل وذلك لانه اذا شك في اثناء اليوم في وجوب الصوم لاجل عروض حالة مثلا
فنقول قبل ورود الشرع كان عدم التكليف بالصوم يقينا وبعد وروده علم التكليف به مع عدم الحمى
وشك معه ان لولا الشك معه فلما كان شك فيستصحب عدم التكليف معه ويعارضه استصحاب التكليف
قبل عروض الحمى فيتساقطان وكذا اذا شك في ان الليل هل هو استتار القرص او زوال الحمرة فلا يمكن
استصحاب وجوب الصوم بعد الاستتار قبل الزوال للعلم بعدم التكليف به قبل الشرع فيستصحب واذا
شك في دخول الليل لوجود غيم فيقال ان قبل الشرع كان عدم التكليف بالصوم في مطلق اليوم وفي زمان

شك في بقائه لغيم ونحوه قطعا علم التكليف قبل الغيم فيستصحب عدم الحمل واذا شك في بقاء الطهارة
الشرعية الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذي يقال ان قبل الشرع كان يعلم عدم جعل الشارع العمل المسمى بالوضوء
سببا للطهارة مطلقا وعلم بعده انه جعله سببا للطهارة ما لم يخرج المذي ولا نعلم انه هل جعله سببا للطهارة
الباقية بعده ايضا ام لا والاصل عدم الجعل واذا شك في تطهير الثوب المتلاقي للبول بغسله مرة
فنقول قبل ورود الشرع كنا قاطعين بعدم جعل الشارع ملاقاة البول سببا للنجاسة مطلقا وبعده علمنا
انه جعله سببا للنجاسة ما لم يغسل اصلا واما كونه سببا للنجاسة بعد الغسل مرة فلا وكذا في الملكية
والزوجية وامثالها واثبات التكليف والجعل بالاستصحاب ليس باولى من اثبات عدمهما به على ما مر
ولا يتوهم انه يلزم على هذا انتفاء الحكم الثابت في القسمين بمجرد الشك فانه ليس كذلك بل يحكم
ببقاء الحكم ولكن لا لاجل استصحاب حال الشرع اي استصحاب ذلك الحكم بل لاجل استصحاب اخر من حال العقل
بيان ذلك انه قد عرفت في المقدمة الاولى ان سبب الشك في هذين القسمين اما الشك في تحقق
المزيل القطعي بعد العلم بعدمه او الشك في جعل الشارع شيئا او الشيء الفلاني مزيلا للحكم ولا شك
ان الاصل عدم تحقق المزيل وعدم جعل الشارع شيئا او هذا الشيء مزيلا فيلزم من هذا الاستصحاب وجود الحكم
فلا يعارضه استصحاب عدم التكليف لان الاستصحاب الاول سبب للحكم ببقاء استمرار الحكم وهو مزيل لعدم
التكليف وليس استصحاب عدم التكليف سببا لوجود الشيء المعين الذي جعله الشارع مزيلا او لجعل الشارع هذا
الشيء مزيلا فنقول في المثال الاول علم بقول الشارع صم شهر رمضان وجوب صوم سوى عروض الحمى
ام لا ويشك في انه هل جعله الحمى مزيلا له ام لا والاصل عدم جعله وهو موجب لبقاء اطلاق وجوب
الصوم المزيل لعدم التكليف وفي المثال الثاني علم وجوب الصوم في اليوم الى الليل ولم يعلم ان
باستتار القرص هل دخل الليل ام لا والاصل عدم دخوله وكذا في المثال الثالث ويقال في الرابع
انه علم بالوضوء حصول الطهارة وعلم انها لا يرفعها الا ناقض ولم يعلم ان المذي ناقض لها والاصل
عدم جعل الشارع اياه رافعا ولو فرض عدم العلم بان الطهارة مما لا يرفعها الا الرافع فيكون من القسم الثالث
ولا حجية فيه للاستصحاب ويقال في الخامس انه علم نجاسة الثوب وانها مما لا يرفعها الا مزيل وشك
في ان الشارع هل جعل الغسل مرة مزيلها ام لا والاصل عدمه وكذا اذا شك في كون شيء مزيلا للملكية
او الزوجية ونحوهما مما يعلم استمراره بعد حدوثه الى تحقق الرافع وقد تحقق من ذلك ان الاحكام
الثابتة تبعا يحكم ببقائها بالاستصحاب اذا شك في المزيل لا لاجل ان الحجة فيه الاستصحاب كما هو في
القسم الاول بمعنى فيما الشك و لكن لا من استصحاب حال الشرع بل من استصحاب حال العقل ومن هذا يظهر الفرق
بين ما قلنا وبين قول من ظن حجية الاستصحاب عند امكان الشك في المزيل فان الظن انه من باب استصحاب
حال الشارع ولو اراد ما قلنا كما هو المحتمل فنعم الوفاق هذا في الامور الشرعية واما الخارجية
كاليوم والليل والرطوبة والجفاف وامثالها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب حال الشرع
فيها اي استصحاب وجودها حجة بلا معارض لعدم تحقق استصحاب حال العقل معارض لوجودها في مقام الشك

والصوم
ما لم يحج د

اصلا فان قلت فعلى هذا يكون الحجة من مطلق الاستصحاب هناك استصحاب حال العقل ومن استصحاب حال
الشرع استصحاب الامور الخارجية فصلت او لكسا بين المفصلين ولم قلت بحجية الاستصحاب مطلقا ثم
نفيت العمل بكثير منها لاجل المعارض قلت هذا بناء على ما تعارف من ان المراد من الحجة ما يجب العمل به
لولا المعارض لا ما يجب العمل به بالفعل ولذا ترى انهم يثبتون حجية الاحاد او الصحيح منها اولا
مطلقا ثم يذكرون ان من شرط العمل به عدم المعارض ولا مشاحة في الاصطلاح الثامنة استصحاب
الحكم اليقيني بعد عروض الشك انما هو اذا حصل الشك في الزمان الثاني فقط اما لو كان باعتبار
عروض الشك في ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا يصح الاستصحاب كما ذكرناه في بحث العام والخاص
يعني انه لو شك في الزمان الثاني في ثبوت الحكم في الزمان الاول بعد تيقنه اولا فلا تستصحب كما اذا
شك في عدالة شخص محكوم بالعدالة بشهادة شاهدين باعتبار العلم بكون الشاهدين فاسقين او
او شك في كون رطوبة الثوب بولا بعد القطع بنجاسته للقطع ببوليته وكما اذا قطع بموت زيد في اول الشهر
ثم شك فيه و وجه عدم حجية الاستصحاب حينئذ ان هذا الشك يوجب استصحاب اليقين السابق على
اليقين اللاحق الذي حصل فيه الشك وبناء [illegible] هذا اليقين فانت اليوم تستصحب
حياته بعد اول الشهر الى هذا الزمان و بعد ونقض اليقين السابق باليقين اللاحق انما هو لزوم
اليقين باقيا اما بعده فلا وذلك بخلاف ما اذا شك لا باعتبار الشك في اليقين اللاحق بل
شك في الرفع فانه لا يمكن استصحاب اليقين السابق على اليقين اللاحق التاسعة الواجب الغير
لم اجزاء اذا سقط وجوب بعض اجزائه فسقط فهل يتم استصحاب وجوب الباقي ام لا الظاهر الثاني
لان الكلام فيما لم يعلم بانه الجزئية وليس واجبا بنفسه وعلى هذا فالقدر المتيقن من وجوبه اولا هو
الوجوب بشرط كونه جزءا وهو غير ممكن التحقق في الزمان الثاني فلا تستصحب الرابعة اعلم ان جميع الاحكام
اعلم ان جميع الاحكام الشرعية والوضعية امور حادثة لا بد لها من خارج عن الليسية الى الايسية
بجعل الشارع وكذا جميع موضوعاتهما ومتعلقاتهما وبعد ما عرفت حجية استصحاب العدم الاصلي في
كل ما يرد عليك من الاحكام وموضوعاتها ومتعلقاتها حتى يرد عليك دليل الوجود بل حقيقة
الاجتهاد ان تحصل الادلة وجود الامور الشرعية من الشرع والعرفية من الوضع والمحاورات
والحسية من الحسيات وتضم معها العقل والحدس وتجعلها بين يديك ثم تجعل استصحاب العدم في الكل
نصب عينيك فان وجدت في الادلة ما يرفع الاستصحاب تخرج عنه والا فكان لك اصلا ثم ان حصل لك
من دليل امر كلي جعلته اصلا ثانيا ولا تخرج عنه الا بدليل وهكذا ومنها كا من الادلة العقلية
اصل الاشتغال وهو يكون في غير الاباحة من الاحكام الشرعية اما في الواجب والحرام فظاهر واما في
المندوب والمكروه فلان المراد العلم باستحباب فعل او ترك فما لم يحصل يحكم ببقاء الاستحباب حتى يعلم ان تفاعل
ومعنى هذا الاصل انه اذا علم شغل الذمة بشيء يحكم ببقائه حتى يعلم البراءة وذلك بعينه معنى شغل
الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية ويلزمه ثبوت التكليف مع عدم العلم بالبراءة وكثيرا ما يلزم

ثبوت

٢١٦

ثبوت الحكم الوضعي او الموضوع ايضا ولا بد في اجرائه من امرين احدهما العلم باشتغال الذمة بشيء اولا
واما بعده فالحكم للبراءة الاصلية والحجية متحققة عنها اليقين بالشغل وثانيهما حصول الشك في البراءة واما مع
علمه فوجوب تحصيل مطلق البراءة بديهي اذ هو لازم الاشتغال ثم ما علم الشغل به اما يكون مما علم تمامه
ابدا او يكون بعض اجزائه او علم اجمالا الشغل به في الجملة ولا يعلم ما هو والشك في رفع الاشتغال تارة
يكون باحد اسباب الشك المتقدمة في الاقسام الثلثة واخرى باعتبار الشك في الاتيان فان كان من الاول
فحكم اسكان الحكم ببقاء الاشتغال وعدمه بعد الشك حكم استصحاب الحكم الوجودي الثابت في كل قسم اذ لا دليل
على ابقاء الاشتغال سوى الاستصحاب حال الشرع وحكم استصحاب الحكم من الجريان وعدمه ووجود المعارض
وعدمه فقس عليه والمقصود هنا بيان الثاني وهو تارة يكون بان يكون محل الحكم معينا ولكن شك في انه هل
اتى به ام لا مع عدم علمه باتيان شيء او علم انه ما اتى به هل هو من افراد ذلك المعين ام لا وتحصيل العلم
بالبراءة يكون بالاتيان به ثانيا واخرى بان يكون محله مرددا بين شيئين او اكثر وعلى الحد بان الامور
المرددة في وجوبها او استحبابها او اجتنب عن واحد من المرددة في حرمتها او كراهتها وشك لاجل في البراءة
وحصول البراءة اليقينية يكون بالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون محكوما به فان كان الاول فلا شك في اصالة
الاشتغال للاجماع القطعي واستصحاب عدم الامتثال وعدم الاتيان بالمامور به اللذان هما المزيلان لاشتغال الذمة
ولما استصحاب نفس الاشتغال فهو وان كان صحيحا ايضا الا انه يعارض استصحاب عدم الاشتغال في زمان الشك المعلوم
اولا فيما مر بيانه وان كان الثاني فالترديد اما يكون باعتبار شرط المحكوم به او جزئه او سببيته او تمام ماهيته والمراد بالترديد
في الشرط والجزء الترديد في اصل الاشتراط والجزئية واما الترديد في فرد شرط او جزء او تعيينهما او تمام تعيينهما
بعد ثبوت الاشتراط او الجزئية فهو ترديد في المحكوم به باحد الاعتبارات الثلث حيث انه على ثبوته يكون الشرط
والجزء المحكوم به والمراد بالترديد في تمام الماهية ان لا يعلم ان المحكوم به اصلا او بتعاهد او نحو ذلك ثم الترديد
اما يكون بسبب تعارض الادلة او لاجل شيء من الاحكام اللفظية كاشتراك او تعدد مجاز او نحو ذلك او لا
[illegible] حصول اليقين به وصول التكليف باحد الاشياء معينا باجماع ونحوه او بسبب [illegible] من الاشتباه كنسيانا
[illegible] منه الترديد في جهة القبلة لاجل غيم ونحوه فان كان الترديد باعتبار الشرط او الجزء واتى بالفعل
[illegible] الشرط والجزء وشك في البراءة فلا شك في عدم حجية اصل الاشتغال لاصالة عدم الجزئية والاشتراط
[illegible] المعلوم او لا هو بالماهية فقط دون الماهية مع الشرط او الجزء والمفروض انه اتى بها واما
اشتغال الذمة بشيء اخر فهو غير معلوم واستصحاب اشتغال الذمة المطلق اعني قطع النظر عما اشتغلت الذمة به [illegible] وكذا ان كان الترديد باعتبار تعارض الادلة واتى بواحد
[illegible] او لا الانتقاض الشرع التخيير او التساقط يبقى محل الكلام فيما كان الترديد باحد الاعتبارات [illegible] او لا ان امكان ترجيح لاحد الادلة
[illegible] ولم يمكن [illegible] او دليل اخر على الحكم فان كان فهو المتبع [illegible] فافهم [illegible]
[illegible] التعارض علم [illegible] والعرف [illegible] وتحصيل اليقين
بالبراءة [illegible] في عدم وجوبه ثم [illegible]
[illegible] مسئلة اشتغال [illegible] المشتبه بالنجس لحصول اليقين بالتكليف [illegible]

بين امور فلا يحيط العقل بوجوب تلك الامور جميعا لتحصيل اليقين بالبراءة وكذا الوقال الاموان الامس القلاحي مشروط
بكل او لم نعلم او نظن المراد بكلها معنى هذا اللفظ ايضا وجب الاتيان بكل ما علم ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او نظن تحقق
انتهى وما قيل في مسئلة ذي الجهات وسوى منها بين ما اذا تحقق قدر مشترك بين تلك الامور او تباينها بالكلية وقيل بعدم
الصحة تمسكا بعدم تيقن الاشتغال لحيث عدم العلم بالموجوب به بل جعل الاظهر عدم الاشتغال وهو خروج عن المتنازع
فيه اذ الكلام مع فرض العلم بالاشتغال ولذا شهد المحقق الخونساري في المسئلة الاولى حصول اليقين بالتكليف
وفي الثانية العلم بعدم اشتراط التكليف بالعلم بذلك الشيء والحق صحته للاستصحاب لان الاستصحاب نفي اشتغال الذمة
لمعارضته مع استصحاب عدمه حال الشك على ما مر بل الاستصحاب عدم تحقق المنزل به وذلك لان بعد تحقق التكليف
لشيء يتحقق اشتغال الذمة بحكم العقل وهو مسلم بحكمه وحكم الاجماع بالضرورة الحاكم بتحقق من يليه ورافعه
وهو احد الامرين اما الاتيان بالمحكوم به الذي هو المنزل بحكم العقل ايضا وتحقق ما جعله الشرع رافعا له
والشك في الارتفاع انما يكون مع الشك في الاتيان به او في تحقق المنزل الشرعي والاصل عدمهما وهو سبب
لبقاء الاشتغال الذي هو [illegible] نعم لا استصحاب عدم الاشتغال وقد يستدل عليه بالاحتياط ايضا وفيه نظر اذ لا دليل
على وجوبه كما يأتي ووجوب الاتيان بالجميع هنا ليس الا لاصل الاشتغال بقي الكلام على ان جعل حصول التردد
في ماهية المحكوم به لاحد الوجوه الثلثة الاخيرة هل يحكم بالاشتغال اولا اولا وعلى تقديره فما الذي يحكم
بالاشتغال به مقتضى وجوب اطاعة الله ولزوم امتثال احكامه كما هو مدلول العقل والنقل والاصل الذي يحكم بتحقيقه
عند عدم اتباع احكام الله والاتيان بما يعد والتعبد باوامره ونواهيه اذا شمل احدا الا اذا دل دليل على عدم الحكم
عليه ولان مراده اذا ثبت حكم لشيء علما او ظنا ثابت الحجية يجب الاخذ به والاتيان بمراده منه ما لم يدل دليل
على عدم وجوبه [illegible] هذا فاذا سمعنا من الله انه قال انظر الى الصعيد مثلا او ورد خبر ثابت الحجية بهذا
اللفظ ولكن لم نعلم ان المراد من الصعيد هل الاحجار والنابتة او [illegible] وجب الصوم مثلا وعلم من الخارج
انه اراد ليس المطلق بل اما صوم اول رجب او ثانيه ولم نعلم التعيين وثبت بالاجماع انه اوجب صوم يوم بان
قال بعضهم انه صوم اول الرجب وآخرون انه صوم ثانيه فمقتضى وجوب اطاعته اتباع ذلك وامتثاله على الحكم
بوجوب ما اوجب وحرمة ما نهى عنه على ان الترديد ان كان بالوجه الاخير كان لاجل النسيان او لخروجه
لامر خارجي او ضياع قرينته وامثالها فلا شك في ان التكليف كان ثابتا قبل عروض سبب التشكيك [illegible]
محتاج الى دليل وليس هنا امر يحتمل ان يرفع الاشتغال او رفع التكليف المعلوم الا عدم العلم بالتعيين
او عدم العلم ولم يرد دليل على ان ذلك ولم يوجد ما يصلح للتخصيص [illegible] التعيين [illegible]
المكلف به غير خارج عن شيئين او ثلثة او اكثر اذا كان الجميع معلوما عنه مستلزم فعله الحرج او محتمل
او ارتكاب حرام معلوم [illegible] اذ ليس هناك ما يتوهم كونه موجبا لذلك الا عدم جواز تأخير
البيان عن وقت الحاجة وحكم العقل بقبح التكليف بما لا يعلم واشتراط التكليف بالفهم والظن [illegible]
على انه لا تكليف الا بما اوتي به او الا بعد البيان او ما حجب علمه فهو موضوع او في سعة ما لم يعلموا
وامثالها ونحن [illegible] انها لا تصلح للتخصيص اما الاول فلان دليل عدم جواز التأخير لا يتم الا في العبادات والتكليف بما لا

ومنه

وشيء منها لا يجري هنا اذ المفروض ان المحكوم به مردد بين امور متعددة متفقة معلومة [illegible] لا يلزم من الاتيان بالجميع
عسر ولا حرج والتكليف بالمعين المردد بينها لا يوجب عسرا او حرجا ولا افضاء لانه انما يكون لو لم يمكن المحكوم به
معلوما بوجه او لم يعين شيء واحد غيره وعدم امكان تحصيل العلم بخصوص المعين غير ضار بعد امكان تحصيل العلم باتيانه في
ضمن الجميع وعدم امر بالاتيان بالجميع لا يوجب عسرا ولا تكليفا بما لا يطاق كما انه امر بذي المقدمة فلم يامر بها
بمقدمته والثاني فلان التكليف بما لا يعلم انما هو قبيح لو كان المكلف به غير معلوم اصلا واما مع كونه معلوما بوجه
لوجه فلا قبح فيه اصلا ومنه ظهر ما في الثالث ايضا واما الرابع فلمنع شمول الظواهر لما نحن فيه اما اولا فلان الظاهر
منها عدم التكليف بما لم يعلم التكليف وبعدم بيانه وانما انه لا بيان المكلف به بخصوصه ليس شيء منها دالا
على انتفاء التكليف اذ لم يعلم المكلف به واما ثانيا فلمنع عدم تحقق البيان والاتيان والعلم وامثالها في هذا المقام اذ
ليس المراد البيان والعلم من جميع وجوه المكلف به ولو ادعى ان الاخبار متعيناتها بل المراد على نحو عدم الامتثال اذ لم
يثبت ازيد من ذلك وهو فيما نحن فيه محقق بلا تأمل فلان غير المبين هنا وغير المعلوم هو تعيين المكلف به بخصوص
انه مكلف به وهذا غير مكلف بمن مكلف به وهو واحد معين في الواقع من هذه الامور ليس بغير مبين [illegible]
ان [illegible] والعلم وجميع [illegible] واما الذي هو تعيين المكلف به بواحد التكليف باحد الامور فالمفروض انه [illegible]
او [illegible] معلوم والحاصل ان هنا امرين احدهما التكليف بواحد معين من عند الله من تلك الامور والآخر التكليف
الاصلي بكل واحد معين عند المكلف والاول مما علم فيجب الحكم به واما الثاني فلم نعلم الحكم به وتكليف
بوجه التكليف واشتغال الذمة ثم الحكم به وعلى التكليف لا [illegible] ان يكون واحدا معينا عندنا بخصوصه لانه
ليس [illegible] بل يحتمل ان يكون [illegible] الواقع من تلك الامور الا ان [illegible] مخصوص عندنا يعني ان الحاكم
ان ذلك الاتيان بواحد معين منها وان يكون واحدا بعينه اي كان حكم التخيير وان يكون الكل بان يكون التكليف
بالكل تكليفا اصليا لا شك ان محقق الالفاظ والثابت بالاجماع او المعلوم او ما قيل عروض الموجب للاشتباه
لم يكن التخيير ولا وجوب الكل والاصل عدمهما بل ليس [illegible] فالمراد [illegible] وما ثبت الا الواحد معينا ولم يعرض ما
اوجب عدم كونه حكما لنا الا الابهام بين امور وهو غير موجب لرفع كونه حكما لانا اوجبنا [illegible] الاتيان
به او العلم بامتثاله وهو ممكن بان تؤتى بالجميع فيكون المحكوم به هو واحد معينا في الواقع من هذه الامور [illegible]
فان كان الحكم هو الوجوب او الاستحباب يسري الى الكل من باب المقدمة لا مقدمة فعل المحكوم به اذ فعل الجميع ليس
شرط الفعل ولا سببا اذ لا يلزم من عدمه العدم لجواز ان يكون الماتي به واحدا هو ذلك المعين بل في المعين وجود
الموجود انه سبب الوجود لكان المحكوم به ضرورة وليس فعل الجميع [illegible] في فعل البعض بل مقدمة العلم بالامتثال
والاتيان بالمحكوم به الذي هو ايضا واجب او مستحب كوجوب غسل جزء من الرأس لتحصيل العلم باتيانه من
الغسل وتوهم انه كيف يجب الكل او يستحب مع ارادة الواحد بعد ما ذكرنا فاسد كيف وجميع من الامر بالشيء امور
لتحقق القطع فيه يعني ويحصل الان كثير من باب المقدمة فاي شيء في وجوب ذلك [illegible] ان
استحباب الكل مطلقا لاجل ادلة الاحتياط ثابت وهو [illegible] ايضا بل [illegible] المولى عبد الله الذي
في بلدة اخرى بان سال [illegible] معين لمريض ولم [illegible] لهلاك المريض واشتبه على العبد انه الصبر مثلا او [illegible]

الفصل ولم يمكنه الاستعلام وامكنه ارسالها من غير عسر ولم يكن ارسال واحد منهما مراما لحكم المولى باستحباب
ارسالها مطابق كل عاقل بان ارسالها معا ينبغى على من ترك ولو لم يرسلها او ارسل واحدا منها لا لا خرج فى البا
فى لا ينقد عرفت ان الاتيان بالكل لكونه مقدمة لتحصيل العلم بالاتيان بالواجب او المستحب وهذا لتحصل عن الاكل
فى الحرام والمكروه بل اللازم فيها عدم العلم بان تكابها بعد الفحص الممكن عن تغيير فانه اذا قال الشارع صل يجب عليه العلم
بالاتيان بالصلوة واذا قال لا تصل لا يجب عليه الا عدم العلم بايقاع الصلوة وهذا العلم يحصل فى المردد بترك واحد من
هذه الامور كما مر فى شبهة المحصور فهو اللازم ثم ان كان الحكم الوجوب او الندب ولم يمكن الاتيان بالجميع للعسر او الحرج
او كان واحد غير معين منها حراما ايضا او مكروها ولم نعلم بعينه فهل يرى الحكم الى غير ما يلزم منه العسر وغير الواحد منها
مع العلم بالحرمة او الكراهة او نسقط التكليف عن الجميع الظاهر هو الثانى اذ كان وجوب الكل مثلا لكونه مقدمة العلم با
تيان ذلك المعين وهو هنا غير ممكن والمحصل من الاتيان بالبعض ذلك العلم وليس دليل اخر على وجوبه ولا على وجوب
وجوبه فرد ايضا هذا لكن اذا لم يكن قدر مشترك بين الجميع والا فيختص الحكم به لعدم لزوم ترجيح بلا مرجح واما لعدم تعلق حكم
بالزايد منهاج ومن الاصول المناسب بيانها فى ذلك المقام الاحتياط وهو الاتيان بما يخرج المكلف عن العهدة على جميع
الاحتمالات ولا يرد صيام اليوم الثانى اذا شك فى ان الواجب هل هو صوم يوم او يومين او ثلثة بل انه احتياط بالنسبة الى
الاحتمالين الاولين لا الثالث ايضا وقيل هو الاخذ بما هو اوفق للنفس عن الهلاك فى صورة الاحتمال وهو غير خال عن الا
متقارب ثم الكلام فيه اما فى موضعه او حكمه او كيفيته اما الاول فقد ظهر من تعريفه انه يشترط فى جريانه امران احدهما
للوجوب معروض احتمال اشتغال الذمة فلا يكون احتياط عند القطع بالشغل او البراءة ثانيهما ان يمكن الاتيان بما يخرج به المكلف
عن العهدة قطعا فلا يجرى بما لم يمكن فيه ذلك كما اذا دار بين الواجب والحرام وثانيهما كون المورد معروض احتمال اشتغال
الذمة فلا يكون احتياط عند القطع بالشغل او الاتيان بالمقطوع ولا عند القطع بعدمه والمراد بعدم جريان الاحتياط
عند القطع انه لا يجرى لو كان متعلقه مقطوعا به مع قطع النظر عن الاحتياط وحكمه فلا ينافى جريانه مع القطع به
لا جل الاحتياط فلا يرد صلوة الاحتياط ولا امر الشارع بفعله احتياطا بعد السؤال عن الشك فى الجميع موارده
مع القطع باستحباب الاحتياط او وجوبه ثم احتمال اشتغال الذمة والشك فيه اما يكون فيما لا نص فيه او فيما تعارض فيه
النصان او فى غيرهما والثالث على اقسام لانه اما ان يكون فيما ثبت فيه اشتغال الذمة بشئ وشك فى ان تفاعد من الحسين
الاولين المذكورين فى الاستصحاب والاقسام الثلثة الاخيرة المذكورة فى اصل الاشتغال ويحصل الشك والاحتمال لاجل
المتقدمة فيها او فيما لم يثبت فيه الاشتغال وكل منهما على قسمين لانه اما لا يكون هناك ما يوجب حصول الظن المعتبر الى
محتمل على عدم الاشتغال وذلك انما يكون فى شبهة الموضوع كشك الخنثى فى جواز لبسها الحرير وعدمه باعتبار الشك
امرأة او رجلا او يكون من هذا القسم القسم من اقسام الاستصحاب على القول بعدم حجية الاستصحاب فيه وهو من جزئيات احد
الاقسام السبعة الاخيرة وهو ايضا امر داخل فيما وهو شبهة الموضوع وهو من جزئيات احد الاقسام الاربعة الاخيرة ومن
ذلك ظهر ان موارد الاحتياط ما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان وما ثبت فيه الاشتغال وشك فى انه تفاعد وليس ظن على عدم
الشغل وما لم يثبت فيه الشغل كذلك وما لم يثبت فيه الشغل وشك فيه مع ظن عدم الشغل وما لم يثبت فيه كذلك واما الثانى
الحكم الاحتياط ففى الموردين الاولين ثلثة اقوال الوجوب وهو مذهب جميع الاخباريين فى ما احتمل الحرمة على ما سبق فى محله

والاستحباب

وكذلك المريض يستحق انواع العوادث
وان كان الحكم الحرمة او الكراهة
يجب او يستحب ترك واحد
منهما

وكذلك فى الاول

والاستحباب وهو مذهب اكثر المجتهدين والحرمة نسبه بعض متاخرى المجتهدين وفى الاول قول اخر يأتى ذكره وكذا فى الثانى فى
الثالث قولان الاول الوجوب وهو المشهور بين المجتهدين بل الاخباريين ايضا وفى كلام كثير منهم دعوى الاجماع عليه وقال
والدى ره فى جامع الاصول والظاهر عدم الخلاف بينهم فى ذلك والمستفاد من كلام بعضهم ان انهم يوجبون تحصيل البراءة
اليقينية دون الاحتياط بل هو مستحب عندهم وفساده لانه هو بعينه الاحتياط والثانى عدم الوجوب نقله المحقق فى المعارج
واختاره وفى الرابع ايضا قولان الوجوب وهو هنا ظاهر الاخبارى القول بوجوب الاحتياط فى هذا المورد كثيرا ما يحصل الاشتباه لبعض
الفقهاء فيحكم بالوجوب فى بعض الموارد مع عدم اشتراطه عن ذلك وكذلك فى جمع فيه الناظر الى اللفظ وهو صريح بعضهم فى بعض كان
من هذا الباب والاستحباب احتاره جماعة منهم والدى المحقق ره فى الانيس حتى انه حكى عنهم والسادس قولان الاستحباب وعدمه
ظاهر والحق وجوب الاحتياط فى المورد الثالث مطلقا الا اذا كان الشك والاحتمال لاجل التردد فى ما هو حرام او مكروه وكلف
المكلف به مردد بين امرين يتحقق القدر المشترك بينهما كما مر فى المنهاج السابق والاستحباب فى سائر الموارد اما الاول فقد ظهر
وجهه مما مر فى الاستصحاب واصل الاشتغال وكون وجوب الفعل مقتضى احد هذين الاصلين غير ضار بكما قد يتوهم
وقد يستدل عليه باخبار مسالمة لهذا المورد بعمومها ولكن دلالتها على الوجوب غير ظاهرة كما يأتى وهنا اخبار اخر فيه دلالة
بظاهرها على وجوب الاحتياط فى خصوص هذا المورد كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين احرما اصابا
صيدا وهما محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال لا بل عليهما ان يجزى كل واحد منهما عن الصيد قلت ان بعض اصحابنا
سألنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال عليه السلام اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط واختصاصها بهذا المورد
على ان يكون المراد بالمثل فيها مثل الحكم المذكور فى الدوران اشتغال ذمة كل من الرجلين بسبب اصابة الصيد والعلم بالبراءة
لا يحصل الا بالجزاء التام من كل منها وهو واجب بمقتضى تلك الصحيحة اقول بدلالة الصحيحة على ذلك الى ما يرد المكلف فيه بين
امرين فهما مشترك وقد مر عدم وجوب الاحتياط فيه من جهة الاصل او اصل الاشتغال الا من جهة هذه الصحيحة
الصحيحة فكان الوجوب حسنا لو كانت دلالتها تامة والشأن فيه لان الحكم بهذا احتمالين اخرين احدهما ان يكون المراد
مطلق ما جهل فالمراد بالمثل فالمجهول وثانيهما ان يكون المشار اليه بقوله هذا السؤال عن شئ لم يعلم حكمه فالمراد السائل قال ان بعض
اصحابنا سألنى عن ذلك فلم ادر ما عليه فيحتمل ان يكون مراده ع بقوله اذا اصبتم بمثل هذا اى اذا سئلتم عن شئ لم تدروا حكمه فعليكم
بالاحتياط فى الجواب وعلى الاول وان شمل ما لا نص فيه بالعموم ولكن على الثانى لا يكون دالا على وجوب الاحتياط فى شئ من موارده
فيه فى شئ من موارده وقيل ايضا ان تلك الصحيحة لا تنافى العمل بالاصل اذ هو مشروط باليأس عن الدليل عنه ظنه وحصول
موقوف على التتبع فكما انا لا يمكننا الحكم بالاصل حتى نتفحص وكذلك اصحاب الائمة اذ هم اكثر ما ظهر لهم ان للشئ حكما لم
تعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال والتحصيل فيما ورد من احكامهم فى نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد اقول
مراده ما ذكره بعضهم ونقله والدى المحقق طاب ثراه فى الجامع بقوله ورد عليها اى على اخبار الاحتياط ايضا بامكان
حملها على صورة امكان الوصول الى المعصوم ع لا يجوز التمسك بالاصل لان التمسك به معه فى هذا الزمان قبل الفحص عن
الادلة التى هى غير جائز ثم انتهى وفيه ان اصحاب الائمة عند احتياجهم الى حكم الواقعة اما متمكنون من السؤال والعمل بقول
المعصوم ع فيجب عليهم ولا معنى لوجوب الاحتياط او لا فيجوز لهم العمل بالاصل وان تمكنوا بعد ذلك كالمجتهد
فى زمان الغيبة فلا ذلك لهذا الحمل والتخصيص وكانه لوجوب الامر بالتأمل وفى رواية ابن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح

والثانى عدم الوجوب نقله المحقق فى المعارج
واختاره وفى الرابع ايضا قولان الوجوب وهو
ههنا هنا صحيح

٢١٦

بمحاذي العرض ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وليس علينا الشمس ويرتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي وافطر
ان كنت صائما او انتظر حتى يذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي اري لك ان تنتظر حتى يذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك
وفيه مضافا الى عدم امتثال الرواية على ما يدل على الوجوب وظهور امري في الاستحباب ان المراد بالحمرة اما الباقية على رؤوس
الجبال المحاذية لكونها من ضوء الشمس بعد استتارها عن الابصار وبقائها فوق الافق ومن شعاع الحمرة المغربية او الحمرة المشرقية
فعلى الاول يكون السائل شاكا في الغروب ويكون من بعض افراد هذا المورد فلا يصلح دليلا للكلية وعلى الثاني فعلى
القول بان غاية النهار زوال الحمرة فلا ريب في ان مع بقائها لا يجوز الصلوة والافطار فهذا ليس احتياطا حقيقة بل على القول
الاخر يكون هذا الاحتياط مستحبا قطعا وكرواية شعيب الحداد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل من مواليك يقرئك السلام
وقد اراد ان يتزوج امرأة قد وافقته واعجبه بعض شانها وقد كان لها زوج فطلقها ثلثا على غير السنة وقد كره
ان يقدم على تزويجها حتى يستأمرك فتكون انت تأمره فقال ع هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد ونحن نحتاط فلا
يتزوجها فانه يثبت شغل الذمة بوجوب الاجتناب عن المراة التي لها زوج حتى يتحقق الطلاق ولم يعلم كون ما وقع طلاقا فامره بالاحتياط
فيكون واجبا في مثله وفيه مضافا الى عدم شمول الرواية لجميع افراد ذلك المورد ان ظاهرها كون المطلق مخالفا ولا خلاف
في ان الزامهم بما الزموا به انفسهم من وقوع الطلاق وجملة من الاخبار استفاضت به فلا محيص من الحمل على الاستحباب ايضا لو تحقق الا
حتياط المنازع فيه في مورد الرواية لكان لاجل الشك في جواز تزويج هذه المراة وعدمه وهو حكم شرعي لا يجهله المعصوم فلا
بد من حمل قوله نحتاط على التحرز عنها على غير المتنازع فيه وكان يريد انا نجتنب في امر الفروج عن المكروهات ايضا فلا نتزوجها
لاجل الكراهة لا بمعنى ان يكون ترك الاحتياط المتنازع فيه مكروها ويكون النهي عن التزويج لاستحباب الاحتياط
بل بمعنى ان الحكم في مثل هذه الواقعة الكراهة واما الثاني فللروايات الدالة على الترغيب في ترك الشبهات المتقدمة بعضها
منها قوله ع من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وقوله ع من
اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع في روايات متعددة الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
وقوله ع اذا اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا الى غير ذلك ولا شك ان مع الشك والاحتمال الذي هو محل
الاحتياط يتحقق الشبهة وما رواه في الامالي عن مولانا الرضا ع قال امير المؤمنين ع لكميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت
وما رواه الشهيد عن الصادق ع انه قال خذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وما روي من قولهم ع لست
بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط وصحيحة ابن الحجاج المتقدمة على ان يكون المراد بمثل هذا مطلق ما جهل وما يدل على حسن
الاحتياط الاعتبار العقلي والاجماع القطعي في بعض الموارد فان الكل قائلون بالرجحان في الجملة وان اختلفوا في المنع من النقيض
وعدمه وقد استدل الشهيد في الذكرى في خاتمة مباحث الاوقات بظواهر اخر كقوله تع فاتقوا الله ما استطعتم وقوله تع اتقوا الله
حق تقاته وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وانما الاعمال
بالنيات وفي الكل نظر وقد يستدل ايضا بما رواه الفريقان عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك واورد عليه بوجوه
احسنها انه في شرح التجريد الا انه يرد عليه انه قد صرح اهل اللغة بان الريب بمعنى التهمة ايضا فيحتمل ان يكون معنى قوله دع
ما يريبك دع ما يوقعك في التهمة فيكون مفاده قوله اتقوا مواضع التهم وانما استدللنا بهذه الظواهر على الندب مع ان ظاهر
كثير منها الوجوب لقصورها عن اثبات الوجوب للمعارض كاخبار الشبهات كما مر في بحث اصالة البراءة وخصوص المسئلة كالخبر

٢١٩

منها الصحيح في رواية الامالي والاحتفين لها او قصور الدلالة على ما يثبت الوجوب كما في اكثر الاخبار السابقة وفي قولهم لست بناكب
عن الصراط انه مفهومه ان من لم يسلك طريق الاحتياط يحتمل ان ينكب عن الصراط لا انه ينكب قطعا وفي صحيحة ابن الحجاج
وقوله دع ما يريبك ما عرفت مضافا الى ما في الاخير بعد ضعف السند من شموله بعمومه لما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع
الاباحة فلا بد اما من ارتكاب التخصيص في الموصول او النهي في الامر وهذا ترجيح على الاقوى هذا وان قلت قد مر في بيان موقع
الاحتياط انه انما يكون مع عدم القطع بالحكم بمعنى وجود الاحتمال ومع حصول الظن الاجتهادي به يتحقق القطع
ويزول الشك والاحتمال لان الظن الاجتهادي ما يثبت حجيته قطعا لان اثبات الظن بالظن غير جائز والظن المنتهي
الى القطع قطعي ولذا اجمع الكل على القطع بعدم التكليف زائدا على المظنون اجتهادا [illegible] بعد كون المظنون الا
مقطوع الحجية يكون الاتيان به مبرئا للذمة قطعا كالاحتياط فما الفرق بين الاتيان به وبين الاحتياط وكيف صار الا
ستحباب دونه وكيف يمكن استحباب الاحتياط مع حصول القطع بالبراءة قلنا ما سبق هو انه لا يجري الاحتياط فيما لم يكن
فيه احتمال اصلا ومع الظن الاجتهادي وان حصل القطع بالحكم الظاهري وزال احتمال ان يكون هو غير المظنون
ولكن قبل استقرار الظن بذلك يحتمل ان يكون الحكم غير ذلك وهذا الاحتمال كاف قطعا لجريان الاحتياط اي الاتيان
بما يحصل القطع [illegible] قبل استقرار الظن كون المكلف به هو الحكم الظاهري لا ينافي استحباب ذلك له ثم
ينافي وجوبه ومن هذا يظهر الجواب عن الثاني فان الفرق بين ما يحصل به الاحتياط وبين المظنون الاجتهادي دلالة عموم الا
على استحبابه دونه ولا تنافي بين القطع بالبراءة لشيء واستحباب شيء اخر كما اذا صرح بوجوب امر واستحباب اخر وتوضيح المقام ان
الشبهة انما هي لو كان وجود دليل الاحتياط وامارة الظن على المسئلة على التعاقب اي يجب ان يكون كذلك وليس كذلك لان امارات
وادلة الاحتياط في عرض [illegible] من معارضتها ولا يجوز العمل بامارة الا بعد التفحص عن معارضها وللمجتهد اذا اراد استنباط حكم مسئلة
ما من هذا لا بد له من التفحص وملاحظة المعارضات فيطلع قبل استقرار ظنه على امارة الظن وادلة الاحتياط فيهما يرجحان على المسئلة معا
ولو فرض عدم اطلاع مجتهد على ادلة الاحتياط اولا فبعد اطلاعه وملاحظة تعارضهما مع امارة الظن في مسئلة يخرج ظنه فيها عن
معقولية [illegible] قبل العلاج فيصير المسئلة كالاظن له فيها وعلى هذا فلعدم حصول الظن الاجتهادي بعد في المسئلة يتحقق فيها الاحتمال
[illegible] ترجح دليل الاحتياط على امارة الظن ويحكم بوجوب الاحتياط ومن يعكس يعكس ومن يجمع بينهما المجتهد بين حمل ادلة الاحتياط على
الاستحباب وبعد حمله يحصل العلاج ويستقر الظن في المسئلة فيحصل الظن الاجتهادي في كل مسئلة عند من يقول باستحباب
الاحتياط بعد استقرار استحبابه او مقارنا له فالحكم باستحبابه ليس بعد حصول الظن وصيرورة المسئلة مقطوعا بها لو بعد صيرورة
بها كذلك كان استحبابه ثابتا فالاتيان بما يوافق الاحتياط بعد استقرار الظن ليس لاجل دفع الاحتمالات الثابتة بعد استقرار
الظن بل لمخرجه عن العهدة على الاحتمالات الثابتة قبل استقراره والاتيان به لاجل اقتضاء الدليل استحبابه ولا استبعاد بان
[illegible] ذلك لا يجري بعينه فيما لو فرض من الاجتهاد حصول القطع بالحكم الواقعي مع انه لا يستحب الاحتياط حينئذ اجماعا مع
ان القاطع كاشف عن بطلان الاحتمالات الثابتة قبل حصول القطع ولا يجري فيه الاحتياط مع انه لو سلم فالاجماع
على عدم وجوب الاحتياط هو الفارق ثم انه قد عرفت ان المخالف لنا بين قائل بعدم وجوب الاحتياط في المورد
مطلقا [illegible] ان دليل الاصل لعدم قوله بالاستصحاب واصل الاشتغال او نحوه وجود المعارض له ويحتمل قريبا
انه يكون مراده نفي وجوب الاحتياط من حيث هو احتياط وان وجب من جهة اخرى وقائل بوجوب بعض الموارد

الاولين ودليله للاول مع جوابه مر في بحث الاصل وللثاني يأتي في بحث التعارض والترجيح وبوجوبه في الرابع ...
بعض العمومات السالفة وظهر جوابها وقد يذكر هنا في مقام بيان وجوب الاحتياط صحيحة ابن الحجاج عن ابي ابرهيم
قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما
تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان
يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم
عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها فهو معذور
بان يتزوجها وصحيحة البزنطي عن موسى الرضا في المتمتع بها حيث قال اجعلوهن من الاربع فقال صفوان بن يحيى
على الاحتياط قال نعم ولا يخفى انه لا دلالة للاولى على الوجوب اصلا بل صرح في عدة حيث صرح بعذر
الجاهل فيما يعذر فيه على الاحتياط وبكون الجهل فيه اهم هنهنا وبعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك
وكذا الثانية لوجوب حملها اما على الاستحباب او حمل الاحتياط على الحذر من العامة والتقية منهم ثم انه قد ذكرنا
ان فيما لا نص فيه وما تعارض فيه النصان قولا اخر ايضا وهو ... والمدني ره في الجامع عن بعض انه فرق فيه
بين العبادات والمدنيات والمواريث فحمل اخبار التخيير على الاول والاحتياط على الثاني وقال ره انه حسن ...
فيه ما حاصله ان تعارض النصين اما يكون في العبادات او غيرها والاول على قسمين احدهما ان يرد النصان في
وجوب عبادة او استحبابها الثاني التي يكون احدهما بمحل الفرد الذي يشتبها الاخر كالقصر والاتمام فيما لم يبلغ غايته
فراسخ وتجاوز الاربع ولا شك في امكان التخيير فيه وثانيهما ان يرد في عبادة واحدة وكيفية يدل احدهما على وجوبها
مثلا والاخر على استحبابها او حرمتها ونحو ذلك ويرد فيه انه كيف يكون التخيير بين واجب وحرام او مستحب كيف يكون فعل
واحد مصلحة ومفسدة وكيف يتصور كون المكلف مثابا في ترك شئ وفعله في امثال ذلك ينبغي الاحتياط
والثاني ايضا على قسمين احدهما ان يكون في حقوق الناس مثل ان يدل نص على ان رجلا مستحق للمال من الاخر
شيئا والاخر على عدم استحقاقه او احدهما على ان المال من ذلك الرجل والاخر على انه لهذا وكذا الميراث والتخيير
مشكل في امثاله بل لا معنى له فانه ان كان بالنسبة الى القاضي فلا يتم لدفع النزاع وان كان بالنسبة الى احد المتخاصمين
فهو ترجيح بلا مرجح وان كان بالنسبة اليهما فلا يمكن دفع النزاع فان امكن الاحتياط فيها بالمصالحة والحسنة ونحوها
يجب والا يجب التوقف والثاني مثل ان يدل نص على حلية امرأة لرجل والاخر على حرمتها عليه او على حليتها لاخر
ولا ينبغي فيه ايضا الاحتياط والتخيير مشكل انتهى اقول لو فرضنا عدم امكان التخيير فيها لا يستلزم وجوب الاحتياط
الا مع عدم جواز احتمال اخر والتساقط والرجوع الى الاصل محتمل وكذا القرعة والتوضيح ان الكلي اخبار التخيير
شامل لمثل تلك المواضع فلا تخصيص الا لمخصص وعدم الامكان لو سلم لوجب هدم الامر بالتخيير للتعيين الا احتمالا
بل ولا ... هو ضعف متمسك الاحتياط فيما تعارض فيه النصان بخصوصه ... واما عمومات الا
حتياط فمع عدم نهوضها كما مر معارضة بعمومات ادلة الاصل والقرعة فيحمل الاحتياط على الاستحباب واما
الثالث اي كيفية الاحتياط فقد عرفت انه الاتيان بما يخرج من العهدة على جميع الاحتمالات فهو القدر
المشترك بين جميع اقسامه واما التفصيلي فهو يحصل بالنسبة الى ما اذا كان الامر دائرا بين الحرمة وغيرها سوى

الوجوب

٢٢٠

الوجوب او علم جميع افراد مهية وحصل الشك في اندراج بعض الافراد فيه وبالفعل الواحد كما اذا دار بين ...
سوى الحرمة او بالفعل المتعدد كان يفعل ويترك واحدا لا بعينه او واحدة من الفعل والترك وباحد التركين
او يترك وافعال ويفعل او افعال وهكذا وحصر بعضهم بالفعل حيث جعل الاحتياط عبارة من الاتيان
الامر المحتمل للوجوب وغير الحرمة وجعل الترك توقفا ولا وجه له هذا ثم انه لا اشكال في انه اذا حصل
الشك بين كل من الوجوب والحرمة وغير صاحبه فالاحتياط بالفعل في الاول والترك في الثاني وانما
الاشكال فيما اذا كان بينهما فذهب والدي المحقق ره وبعض اخر الى ان الاحتياط فيه بالترك لمرفوعة
ابن حنظلة فاذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان ارجاء الفعل هو تأخيره وتركه وموثقة سماعة
قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره والاخر
ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه قال والدي ره ...
في جامع الاصول ولا يخفى ان هذين الخبرين واردان فيما تعارض فيه النصان والظاهر ان الاستدلال
بهما على تغليب الحرمة فيما لا نص فيه مبني على عدم القول بالفصل انتهى وقد استدل عليه ايضا
بموثقة ... في اناس حجوا بامرأة فقدموا الى الوقت وهي لا تصلي وجهلوا ان مثلها ينبغي ان
يحرم فمضوا بها كما هي حتى قدموا مكة وهي طامث حلال فسألوا الناس فقالوا تخرج الى بعض المواقيت
فتحرم منه وكانت اذا فعلت لم تدرك الحج فسألوا ابا جعفر ع فقال تحرم من مكانها قد علم الله نيتها
حيث ان المرأة تركت واجبا لاحتمال الحرمة عندها والامام قررها على ذلك ولم ينكر عليها بل ...
ذلك من فعلها وفي الكل نظر اما الاول فلانه لم يصرح فيه بالتأخير فلعله تأخير العمل باحدهما كما صرح به
في رواية الطبرسي عن سماعة قال سألت ابا عبد الله ع قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا
الاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك بل لا يعلق الفعل كما هو
ظاهر من الرواية وكذا الثاني بل فيه تصريح بعدم تحريم الاتيان بالامر لكان قوله فهو في سعة مع انه
الاول ... حمله على ترك الفعل فان التوحيد فيه في دين او ميراث لا يعلم انه لهذا او لذاك الا
بين الوجوب والحرمة مع انه مع التسليم يعارض تلك الاخبار مع رواية الطبرسي والعمومات
الكثيرة الدالة على التوسعة والتخيير فيما تعارض فيه النصان على ان ترك الفعل انما كان لجهله
ولا يدل على ان وجوبه كان محتملا عندهم وكان الترك ... بينه وبين الحرمة منهاج
ومن الاصول اصالة تأخر الحادث وهو قسم من استصحاب حال العقل فدليله دليله
وقد يشترط فيها عدم اثباتها لحكم شرعي من جهة اخرى فاذا استعمل احد ماء ثم ظهر له
انه كان قبل ذلك نجسا ثم طهر ولم يعلم ان الطهر كان قبل الاستعمال ام بعده لا يصح ان ...
الاصل تأخر التطهير وضعفه ظاهر ثم ان الحادث الذي شك في تقدمه وتأخره اما واحد
ويحكم واضح او متعدد وهو على قسمين لانه اما يعلم ... زمان حدوث احدهما ويشك في
تقدم الاخر وتأخره او لا يعلم زمان حدوث شيء منهما ويشك في تقدم كل منهما وتأخره

فلا فعل منهما ... او ما ... زرارة ... العقل انما كان جهلا ولا يدل على ان وجوبه كان محتملا ... تركه للدوران بين الوجوب والحرمة ...

فالاول كما اذا استعملنا ماء ثم وجدنا فيه نجاسة وعلمنا زمان الاستعمال وشككنا في تقدم
وقوع النجاسة ونحكم بتاخر وقوع النجاسة والوجه ظ ومنه ما لو مات الاب في وقت معين
عندنا ومات احد ولده في بلدة اخرى ولم نعلم ان موت الولد هل هو قبل موت الوالد حتى
تتعلق ابنه بسائر اولاده او بعده حتى يتعلق نصيب الولد بامه فيحكم بان الاصل تاخر موت
الولد والثاني على قسمين احدهما ان يكون زمان القطع بحدوث احدهما مقدما على زمان القطع
بحدوث الاخر وان شك في اصل زمان الحدوث كان يقطع في المثال المتقدم بان الاب كان
في اول الشهر ميتا والابن في ثانيه واحتمل ان يكون زمان موت الاب اخر الشهر المتقدم وموت
الابن قبله وفي هذا ايضا يحكم بتاخر حدوث ما كان زمان القطع بحدوثه متاخرا وثانيهما ان لا
يكون زمان القطع بحدوث احدهما متقدما على زمان القطع بحدوث الاخر وهو الصحيح
لانه لا يمكن حدوثهما معا في ان واحد او لا فعلى الاول يجب الحكم بالمقارنة اذ يجب الحكم بتاخر
كل منهما الى زمان القطع بالحدوث والمفروض مقارنة زمان القطع بحدوث كل منهما وعلى الثاني
فان كان لاحدهما مرجح والا يجب المصير الى ما هو الحكم عند تعارض الدليل ومنها اصالة
بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر وهو شعبة من اصل البراءة ولذا عده المحقق في المعتبر منها
وان جعل الشهيد اليها ويمكن جعلها من استصحاب العدم والمستمسك فيها هو نفي الزيادة
دون اثبات الاقل وعدوا منها اصالة عدم الكرية وتوضيحه ان الشك في كون ماء كرا يتصور على
احدهما ان وجد ماء في حوض ابتداء وشك انه كر ام لا وثانيهما ان يكون قليلا يقينا
ثم يدخل فيه الماء تدريجا حتى يشك في بلوغه كرا ففيهما يحكم باصالة عدم الكرية ولكن قالوا
انها في الاول من باب الاخذ بالاقل واستصحاب حال العقل وفي الثانية من باب استصحاب
حال الشرع لان القلة كانت يقينية فيستصحب اقول اذا علم اولا قلة الماء فحينئذ في الشك في
كريته تارة يكون سبب الشك في زيادة ما عليه واخرى في كون ما ازداد يتمم
ما كان الى الكر واستصحاب القلة انما يصح في الاولى دون الثانية لتغير الموضوع
انما الشك في كريته هو الاول مع ما زاد عليه نعم على استصحاب عدم استيلاء الحوض
على الكر من الماء او استصحاب عدم وصول الزيادة بقدر تمام الكر ولكنهما من استصحاب
العدم فالحق انها في الصورتين منه فيقال في الاولى ان الكر من الماء لم يكن موجودا
هنا في الازل والاصل عدمه او يقال حصل القطع بوجود الاقل ويشك في الزيادة
فالاصل عدمها لكن قد يقال ان صحة اصالة عدم الكرية منحصرة بالثانية دون
الاولى لان هذا الماء الموجود يمكن ان يكون قليلا وان يكون كثيرا ولم يعلم قلته في
زمان فنسبة القصر اليهما متساوية وفيه انها اليهم راجعة الى ان تحقيقه الى ايجاد
واحتمال ايجاد الله سبحانه الماء فيه دفعة الا يلتفت اليه العقول نعم هنا صورة

اخرى

اخرى لا يجري فيها الاصالة وان استدل بها بعضهم وهي اذا ما شك في مقدار الكر فانه
لا يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاقل كرا فلا يخفى ان هذا الاصل انما يكون اذا كان الاقل
داخلا تحت الاكثر والا فلا يجري لعدم ثبوت الاقل كما اشرنا اليه في مباحث الالفاظ
ومن جعل بعضهم ما كان فيه خلاف الاصل اقل على ما كان فيه اكثر من غير ان يرجع الاول
تحت الاخر بمجرد الاقلية اثبات الاقل بلا دليل يعتبر منهاج ومن الاصول التي
قد يستدل بها على عدم الحكم عدم المدرك فيقال ان عدم المدرك مدرك العدم وقد
قبله اكثر العامة واستند اليه بعض اصحابنا ايضا منهم من نفى لف ومنهم من فصل فقبله
فيما تعم به البلوى دون غيره ونفاه الاكثرون منا مطلقا وقال الشهيد في الذكرى جعله
المحقق البراءة الاصلية لا انه ما يلزم منه اسقاط التكليف لانه نفى الحكم الواقعي اقول
هذا ينافي نفي الاكثر له والتفصيل فيه بل هو خلاف ظاهر ادلتهم والتحقيق ان يقال ان
المراد منه اما ان عدم المدرك واقعا مدرك عدم الحكم كذلك او ان عدم ظاهر المدرك
مدرك عدمه واقعا او ان عدم ظاهر المدرك عدم ظاهر فان كان المراد الاول لا يكون اصلا
تاما لانه اذا انتفى الدليل الشرعي على حكم واقعا بمعنى انه لم يحكم به الشارع ولم ينصب
عليه دليلا يكون الحكم منتفيا في الواقع اذ لو كان هناك حكم لوجب على الشارع بيانه
وان لم يصل البيان الى الكل لتقصير من بعضهم والقول بانه لو كان كذلك لزم اجتماع النقيضين
لانه يكون حينئذ عدم دليل العدم ايضا دليلا على عدم العدم مردود بان العدم لكونه موافقا
للاصل لا يحتاج الى دليل وتصريح وانما المحتاج اليه الوجود الطارئ قال في لف في
الاستدلال على عدم نقض الوضوء بالمذي انا لا نشترط نقل الاحكام العدمية بل ولا
النص عليها لانها باقية على الاصل وانما المفتقر الى النقل ثبوت الرافع لحكم الا
صل ومن ذلك يظهر انه يمكن نسبة القول بالعدم الى من لم يصرح بثبوت الحكم
في مقام نقل الاقوال اذا كانت المسألة مما علم الالتفات اليها كما صرح به صاحب
المدارك ايضا وقد يرد كون عدم المدرك واقعا مدرك العدم بثبوت الحكم للكل
واقعة وان لم يصل الينا وفيه انه مع كونه ممنوعا كما ذكرنا سابقا ومنافيا لما حكم به
من اصحابنا من قبوله فيما تعم به البلوى انما يدل على عدم تحقق عدم المدرك لا على
عدم كونه لو تحقق مدرك العدم وان كان المراد الثاني او الثالث فلا يصح
اما الاول فلان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود واما الثاني فلانه مناف
لاصل البراءة لانه مثبت للاباحة والحلية الظاهرية وبين ومن هذا يظهر
بطلان ما قاله الشهيد من رجوعه الى اصل البراءة لانه يدعي التكليف الظاهري
اي الوجوب والحرمة لا الحكم الظاهري ولذا يستدل به بالاتيان الدلالة
لزام

على السعة والاطلاق منهاج ومما استدل به بعضهم الاستقراء وهو الحكم على
الكلي بما وجد في جزئياته كلا او بعضا الحكم به في سايرها كقولنا لا يجب صلوة نوكد
على الراحلة لاستقرائنا الواجبات من الصلوة فلم نجد الوتر وهو على قسمين تام وناقص
والاول وهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات وهو الذي يسمونها بالقياس المقسم
فيفيد اليقين ولا ريب في حجيته ولكنه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية والثاني
وهو ما وجد الحكم في بعض الجزئيات على قسمين لانه اما يوجد في اكثرها او لا وقد
يخص الناقص بالاول وقد وقع الخلاف فيه في موضعين احدهما في افادته
الظن او القطع والثاني في حجيته اما الاول ففيه اقوال احدها انه يفيد القطع
بمعنى انه يمكن ان يحصل منه وثانيها انه لا يفيد الظن مطلقا والثالث وهو
الذي اختاره والدي العلامة ره في الانيس ان ما كان وجد الحكم فيه في الاكثر يفيد
الظن وما لم يكن منه لا يفيده واما الثاني فهو متفرع على الاول اذ لا ريب في حجية
القطع كما لا ريب في عدم حجيته ان لم يفد الظن وفي الظن خلاف والحق اما في الخلاف
الاول فهو انه لا يفيد القطع بنفسه مطلقا اذ لا دليل قطعي على ثبوت حكم
شيء لاخر وان كان فردين لكلي ولكنه قد يفيد القطع بسبب انضمام القرائن به
اليه لكنها حال او انضمام خبر او غيرهما ومن هذا الباب كثير من مواضع الاستقراء
فقد يكون القراين خفية او ظاهرة غير ملتفت اليها والكاشف عنها حصول العلم
واما الظن فقد يفيد من غير تفرقة بين وجدان الحكم في الاكثر او الاقل بل غالب
موارد الاستقراء انه لم يشاهد جميع الافراد ووجد حصول الظن ان اشتراك
افراد كثيرة في امر يحصل الظن بان سبب الاشتراك هو الجامع بينها وقد لا يفيد
وهو انما يكون اذا لم يوجد الا اقل قليل من الافراد او علم او ظن ان ما يوجد فيه انما هو
لامر عارض غير الجهة الجامعة ولا شبهة انه قد يحصل الظن بوجود الحكم في واحد من
الجزئيات ايضا كما اذا سمعنا حيوانا يسمى بالفيل ورأينا واحدا منه كبير الخرطوم فيظن
الجميع كذلك فان هذا الظن انما هو من اجل استقراء اكثر انواع الحيوانات ومشاهدة
ان ما نكون فرده على هيئة يكون الجميع كذلك واما في الخلاف الثاني فهو انه ليس
بحجة اصلا لعدم دليل على حجية هذا الظن منهاج مما يستدل به بعض العامة الاستحسان
والمصالح اما الاول فهو يطلق تارة ويراد به الدليل الذي يعمل به المستحسن
وبنقل الاعتبار معلوم من الادلة واخرى على الحكم الحاصل بالاستحسان ومنه
قول الشافعي من استحسن فقد شرع فتعريفه على الاول انه ما يعد المجتهد حسنا
حسنا من غير استناد الى امارة شرعية وبالقول الذي يقرب لهم دليل ينقدح في نفس المجتهد

منهاج
والقصر

والوجه في التعبير التاويل والحد لذلك وعلم انواعها
على ظاهرها لان الاعمال على الظاهر وصيرورة النزاع
لفظيا لان الدليل ما يوجب الوصول الى المطلوب
فانه كان الدليل المنقدح ثابت الحقق عند المجتهد
صحح عليه العمل اتفاقا ولا اثر لعجزه عن التعبير
فانه بالنسبة الى الصحيح واما بالنسبة الى الغير فلا
الى التحرير الاصول

٢٢٧

منهاج ومن الاصول التي لا بأس بالاشارة اليها اجمالا اصالة نفي الضرر واصالة نفي العسر والحرج واما الاول
حمل فعل المسلم على الصحة وتفاصيلها تطلب من كتابنا عوايد الايام اما الاول فهو ثابت بالاخبار المتكثرة المصرحة
بنفي الضرر والضرار والاضرار والضرر في الاسلام خلاف النفع وهو في الاموال تلف شيء من مال شخص عينا
كان او منفعة بلا عوض فكلما كان ضررا وانه قد يجلب نفع او عوض حاصل ديني او دنيوي في الاخرة او الدنيا
لم يكن ضررا ثم المراد من قولهم عم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام يمكن ان يكون انشاء نهي بهما فيكون النفي
بمعنى النهي او يكون المراد الاخبار بانتفائهما في الشريعة وعدم كونهما من احكام دين الاسلام فما اوجب احدهما
فليس منها ومقتضى اصالة الحقيقة والموافق لاستدلال الفقهاء هو الثاني بل التقييد في بعض الاخبار
بقوله في الاسلام لا يلايم الاول وما قيل من ان تحقق الضرر في احكام الاسلام قرينة على ارادة الاول فهو
غير صحيح لمنع تحققه فيها كما يأتي وعلى هذا فمفاده ان كل حكم يتضمن ضررا او ضرارا ماليا او بدنيا او عرضيا او غير
ذلك من المضار فهو ليس من احكام الشرع واما ان الحكم في مورده ما هو فيحتاج الى دليل اخر منه يظهره
فاذا اثبته بعضهم من الحكم بفقدان المضار بحديث نفي الضرار فهذه القاعدة من الاصول والادلة
الشرعية التي يستدل بها في موارده كما في الادلة الكلية فان لم يكن له معارض فالامر واضح
وان كان فيعمل بمقتضى التعارض والترجيح ومرادنا من كونها اصلا انها من الادلة الشرعية
لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب حتى لا يعارض دليلا ثم انه كما ذكرنا يختص صدق
الضرر عرفا بما اذا كان النقصان مما لم يثبت بازائه عوض مقصود للعقلاء واما معه فلا يصدق
اصلا سيما اذا كان ما بازائه اضعافا كثيرة وحينئذ وبذلك يندفع ما استشكل من ان نفي الضرر
كيف يجامع ما يشاهد من التكاليف الشاقة ومن انا نرى انه يعرض لنا الشارع في بعض التكاليف
بادنى ضرر ونرى عدم سقوطه في كثير باكثر من ذلك ووجه الدفع انه لا شك ان كل ما كان من التكاليف
الموجبة لضرر مما ثبت بازائها اضعاف كثيرة في الاخرة ومن يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه
بل في كثير منها وعد العوض في الدنيا وكيف يكون مثل ذلك ضررا لا عند من لا يؤمن بالله ولو قال
رجل يظن صدقه ووعد ان من اعطى عبده شيئا اعوضه ضعفه فاعطى رجل عبده لا يقال انه اضر بنفسه
فكيف في حق من لا خلف في وعده نعم انما يصح الاستشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي او ديني ولم يكن
لجبر نقص اخر كالقصاص والجنايات لو وجد مثله في الشريعة فان وجد فلا اشكال ايضا فانه يكون
من باب التخصيص كساير العمومات المخصصة وهذا وان كان جاريا في جميع التكاليف لو جعلنا تكويضها
ضررا ولكن هذا التخصيص لا يلايم هذا التاكيد في نفي الضرر بعيد جدا فان قيل كيف يمكن درك ان
الضرر الذي يتضمنه الحكم الفلاني لا عوض له في الاخرة حتى يكون ضررا او له عوض حتى لا يكون قلنا
الضرر هو الذي لا يكون بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض
ينفى بالاصل فان قيل هذا ينفع لو لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا في عموم الاثبات العوض سيما اذا كان العموم من
باب الاوامر وامثاله ويلزمه عدم تناقض نفي الضرر مع عموم فاذا قال اذا استطعتم فحجوا ايدل على

اضر بنفسه

الامر بالحج وقت الاستطاعة وان تضمن ضررا كليا في الامر بل على العوض قلنا الامر تعلق بالحج ولازمه
تحقق الاجر المقابل لمرتبة المحقق في حال علم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر فلا دليل
عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به ايضا لحكم بعدم كونه ضررا وقد ذكر بعضهم في دفع هذا الاشكال بما
يوجب صيرورة هذه القاعدة من باب اصل البرائة وهو منا في لما ذكره القوم وتحقيقه تطلب من العوائد
واما الثاني فهو انه ثابت بالعقل والشرع من الكتاب والاجماع والسنة ونواترت
الاخبار على انتفاء التكليف بما فوق الطاقة والاستطاعة والعسر وانتفاء الضيق والاصر والحرج والعسر
في التكاليف الاصر هو الثقيل والحرج والضيق بمعنى واحد وقد يظهر من بعضهم الاختلاف منه ثم ان مراتب
التكاليف المتصورة عقلا اربعة ما دون العسر ويطلق عليه السهل واليسر والعسر الغير البالغ حد الضيق الغير البالغ حد
ما لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق وقد يطلق الحرج على ما يعم ذلك ايضا والثالثة اعم مطلقا من الضيق عرفا ومباينة للرابعة والضيق اعم
لكن من الرابعة ولا كلام في المرتبتين الاولى والاخيرة اذ لا ريب في جواز الاولى وعدم جواز الثانية عندنا وانما الكلام في الوسطائين
وقد يستفاد من بعضهم ان جميع التكاليف فيه العسر بل الحرج وليس كذلك لان المرجع في مصاديق تلك الالفاظ هو العرف والعسر ما يعد
في العرف شاقا صعبا ويتعسر تحمله ولا شك انه اذا كان لمولى عبد وهيأ له معاشه واحسن اليه اذا امره باشتراء اللحم والخبز
لعيال المولى كل يوم من السوق لا يقال انه صعب عليه وحمله اصعبا عسر الحال وكذا الوضوء معه كنس بيته وسقى دابته وعلفها
بل ولو ضم مع الجميع فراشه وغلق بابه ونحو ذلك بل الاولى في تحقق العسر من كون الخدمة مما يصعب عليه تحمله وامثال ذلك
في التكاليف الشرعية خارجة عن حد الاحصاء فان رد التكليف مع عدم كونه صعبا بل وكذا الوضوء وركعتان من الصلوة
وكذا الصوم في الايام القصيرة الباردة ويصرح بذلك قوله سبحانه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله
بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن تحقق كل من اليسر والعسر في الاحكام ومقتضى الايات والاخبار النافية للعسر والحرج في الدين انتفائهما
لما ولو لا غير تلك الظواهر لم يكن هناك كلام ولكن هناك امران اوجبا الاشكال في المقام احدهما ان نفيهما بعنوان
العموم كيف يجتمع مع ما نشاهده من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة وثانيهما انا نرى ان الشارع لم يرض
لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة ونفي الائمة بعض المشاق الجزئية مستدلين بنفي العسر والحرج ونرى مع ذلك عدم
سقوط التكليف في كثير منها باشد من ذلك وقد تعرض لذلك طائفة من المتاخرين فمنهم من قال بان نفي الحرج مجمل لا يمكن
الجزم به والا لزم رفع جميع التكاليف وقد عرفت ضعفه ومنهم من قال بان شيئا من احكام الشرع فلو يخلو الحج والجهاد
والصيام في الايام الحارة ليس بعسر ولا حرج وهذا من طرف التفريط من الاول ولا شك في ضعفه فان رفع الاخلاق المذمومة
المجاهدة مع النفس والاعداء وامثال ذلك مما لا شك في عسره وصعوبته ومن لاحظ الاخبار يرى انهم يقولون امور التي الحرج
فهل يسهل بكثير من كثير من التكاليف الثابتة ومنهم من قال بان المراد ان الله سبحانه لا يريد لعباده العسر والحرج الا من جهة التكاليف
الثابتة بحسب احوال متعارف الاوساط فالباقية منفي ولا يخفى ان ذلك يجعل تلك القاعدة من باب اصل البرائة وهو مناف
لطريقة الفقهاء ومنهم من قال بان في التكاليف ما كان صعبا وعسرا باعتبار نفس الفعل ولكن التعب قد يسهل بما
عشاه وامر خارج عن الامور الموجبة لسهولة كل عسر مقابلته بالعوض الكثير ولا شك ان كل ما كلف الله به في مقابله ما لا
يحصى من الاجر فلا يكون تكليف عسرا وما لم يرض الله فيهم بادنى مشقة يكون مما لا يقابله اجر وهذا ايضا كسابقه يوجب عدم

معارضة قاعدة نفي العسر والحرج بشيء من الادلة بل علم ترتب فائدة على التكليف بما مع ان انتفاء العسر عقابا بل الاجر ثم
فان التقابل الاعواض هو الحيوة ومن فقد فقدت حياته على قطع عضو منه بعد عسرا او صعبا والتحقيق ان الامور
الصعبة اما يترتب صعوبته على القلب خاصة كالتفرق المالي وهذا يرتفع صعوبته بمقابلة الاجر والى البدن كحمل
الشيء الثقيل وقطع العضو وهذا لا يرتفع صعوبته بالاجر نعم لما كان للقلب ايضا صعوبة في تحمل الصعاب
البدنية فاذا قابله الاجر يرتفع تلك الصعوبة والتحقيق انه لا حاجة الى ارتكاب تلك التوجيهات بل الامر في تلك
القاعدة كما في سائر العمومات المخصصة فادلة نفي العسر والحرج يدل على انتفائهما كلية وقد ورد في الشرع التكاليف
ببعض الامور الشاقة ولا يلزم منه اشكال كما لا يرد بعد قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اشكال في تحريم كثير مما
وراءه ولعل الله الكلم سيعرض الاكثر لا كثر اشكال في ذلك ولا يلزم تخصيص الاكثر لان الامور الصعبة غير منضبطة
التكاليف محصورة فاكثرها ليس فيه صعوبة واما عدم رضاه سبحانه بادنى مشقة في بعض الامور ورضاه بما هو اصعب
منه في بعض فلا يعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه عسرا بل لعله لامر اخر ولو علم انه لذلك فلا منافاة بين عدم رضاه بشيء
ورضاه باخرى لمصلحة خفية واما احتجاج الائمة لنفي التكليف في بعض الامور بانتفاء العسر والحرج فهو كاحتجاجهم
لحلية بعض الاشياء بقوله سبحانه قل لا احل لكم خاف ان عرض ليس انه منفي لكونه حرجا ولا يمكن تحقق الحرج في الحكم بل المراد انه حرج
فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج فلا تحكم بخلافه الا مع المخصص وكل مخصص وقد
ظهر مما ذكرنا انه اذا تحققت المشقة والعسر في فعل يرفع ما يلزم الحكم بعدم لحيث عمومات نفيهما سواء كان من ادنى
مراتبها او اعلاها او المتوسط فلا يرد ما قد يستشكل من عدم انضباط قدر الحرج المنفي وان شئت ازيد تفصيل في المقام فارجع الى
عوائد الايام واما الثالث فلا شك في وجوب حمل فعل المسلم وقوله في الجملة على الصحة والصدق بمعنى ان
الامر في بعض الموارد الكلية كذلك كما في قبول قول ذي اليد ومحل واية الثقة في الاحكام وايمان ذي العدل وقبول
الشهادة في موادها والاقرار وتصديق الثقة في نفسها بناء ما يوجد في سوق المسلمين من الجلود واللحوم على
المذكى وما في ايديهم على الطهارة ونحو ذلك ولا كلام لنا هاهنا لانها امور جزئية لها موضع من الفقه ولا
يجب ان يكون مبناها قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة والمقصود النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة كلية حتى
يكون اصلا ومرجعا في تلك الجزئيات وغيرها ام الاحتجاج في كل مورد الى دليل فلا يصح التمسك في اثبات هذه القاعدة
باخبار تلك الموارد بل لا بد من دليل عام ثم ان المتمسكين بتلك القاعدة يستندون الى الاخبار الكثيرة التي
يتحصل منها اما وجوب وضع امر اخيك على احسنه او ان المؤمن وحده حجة او وجوب عدم اتهام المسلم والمؤمن
او عدم ظن السوء على الاخ اي عدم العمل بمقتضاه او عدم ظن السوء بكلمة تكلم بها او عدم تكذيب المؤمن
والاخبار لا يفيدان لانها اعمان من ظن الخير والتصديق فيبقى الاربعة الاولى ومع الاغماض عن
ضعف جميع اخبارها انها وان دلت على لزوم حمل فعل الاخ او المسلم او المؤمن وقوله على الصحة والصدق
ولكن معارضة بان انها اخبار اخر معينة لها بغير الظالم والكاذب في حديثه والمتخلف لوعده وكون تفقه
العيوب والتعاهد للصلوات وحضور جماعة المسلمين كتصحيح ابي يعفور وبغير المتحقق التهمة الذي يشمل
الفاسق مطلقا بصريح الاخبار لا سيما التي منعوا لها على حال الرواية الثمالي ومقتضى الجمع حمل الاولى على

على المومن العدل النقة لا ابقائها على اطلاقها مع انها معارضة باخبار اخر منافية لها كرواية عبد الله
بن سنان لا تثقن باخيك كل الثقة ومقتضاها النهي عن تمام الوثوق فيخصص بها ما تقدم ولاجمال بعض
الوثوق يخرج ما تقدم عن الحجية رواية محمد بن هارون قال سمعت ابا الحسن عليه السلام يقول اذا كان الجور اغلب من الحق
لا يحل لاحد ان يظن باحد خيرا حتى يعرف ذلك منه ولا شك ان بعد انقضاء زمان الرسول او زمان حضور
الامام صار الجور واهله اغلب من الحق فلا يكون ظن الخير حجة الا وقد يتمسك في اثبات تلك القاعدة الى الاجماع
وقوله سبحانه واجتنبوا كثيرا من الظن والاستقراء والكل ضعيف اما الاول فلانه وان امكن ادعائه في موارد جزئية
ولكنه على سبيل الكلية غير ثابت كما صرح به بعضهم كيف وانا لم نقف من غير نادر التصريح بالكلية وتكمله في علام
ثبوته ما ترى من الاكثر في الموارد الخاصة كباب الشهادات والروايات والاقوال عن دعوى الايدي في
الاعمال في الطهارات والنجاسات والمنازعات وغيرها انهم يختلفون يحتاطون في الموارد الجزئية ادلة
خاصة وان لم يجدوا يرجعون الى الاصل نعم قد يوجد في كلام بعض من تاخر ما يستفاد منه كون هذه
القاعدة مسلمة والاكتفاء بمجرد ذلك محض التقليد واما الثاني فلان المنهي عنه هو الظن وهو غير معلوم
لما نحن بصدده واما الثالث فلانه تام لم يتحقق وناقصه لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم يعارضه
خلافه في موارد خاصة اخرى لا يزيد ما يوافقه وعلى ان المناط فما تحقق هو الحمل على الصحة والصدق لا يخرج
والامران منتفيان فان الاخبار الواردة في هذا المقام يختلف فالحكم في بعضها موافق لتلك القاعدة
وفي بعضها مخالف لكليتها وفي بعضها لا يوافقها اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات والشهادات
والمنازعات ونحوها وقد ذكرت نبذة منها في العوائد ثم في الموارد الموافقة لم يعلم انه لتلك القاعدة بل العلم
لخصوص المورد او علة اخرى كما هو الظاهر من التخصيص بجنس في بعض الروايات ولذا ترى انهم لا يقتصرون في بعض الموارد
على موضوع القاعدة الذي هو المسلم كما في نوع اليد وذي العمل بل يتعدون بينهم وبين الكفار وبالجملة لا
دليل على تلك القاعدة كلية هذا تم على القول بتنزيل افعال المسلمين على الصحة بين ان على الصحة عند الفاعل
لا مطلقا وعلى هذا فلا يتنزيلها في كثير من الموارد وكذا الكلام في الموارد الخاصة كما بيناه مفصلا مع
سائر ما يتعلق بتلك القاعدة في الكتاب المذكور

العامة الاستحسان والمصالح اما الاول فهو يطلق تارة ويراد به الدليل الذي يعدل به المتحقق
وبعض الاعتبار خلوه من الادلة والخوض على الحكم لاجل
الاستحسان ومنه قول الشافعي من استحسن فقد شرع
متعرضه على الاول بانه عمل المجتهد بما
يحكم استحسانا من غير استناد الى امارة شرعية وياول
الثبه قولهم دليل ينقدح في نفس المجتهد

وبعض

وبفصر عند عبارته وعلى الثاني انه ضد و حكم من المجتهد بمجرد كونه مستحسنا عنده وهو ليس بحجة عندنا لانا
واجماعهم منعقد عليه ووافقهم الشافعية لعدم دليل على حجيته واخبارنا مستفيضة في رده والابتناء
ذلك اذ ذهب اليه كثير من العامة من التطابق بين حكمي العقل والشرع لان مرادهم فرار من الحسن
الواقعي النفس الامري وهنا الحسن عند مجتهد او المراد في الاول حسن الفعل المحكوم عليه وفي
الثاني حسن الحكم به في نظر المجتهد وقالت الحنفية والحنابلة بحجيته للامر باتباع الاحسن وقوله عليه السلام
ما راه المسلمون حسنا فهو حسن واجيب عن الاول بان المراد الارجح الاظهر عند التعارض للاجماع
على انه لا يختص وجوب الاتباع عند عدم التعارض بالاحسن وعن الثاني بانه على فرض ثبوته
يدل على حسن جميع ما راه المسلمون حسنا لا كل واحد واما الثاني فهو جمع المصلحة وهي ما يوافق
الانسان لدنياه او لاخرته وهي اما ضرورية او حاجية او كمالية قطعية او ظنية كلية او جزئية
دينية او دنيوية بجلب نفع او دفع ضرر وكذا المفسدة الا في التقسيم الاول وللمصلحة اقسام
اخر كانها تنقسم باعتبار المحل الى الضروري والحاجي والتكميلي للضروري او الحاجي والتحسيني
وهو على قسمين ما عدم فيه ظهور اعتبار الحاجة ان اعتباره سلوك النهج الاحسن
وما الحاجة اليه لقيام غيره مقامه وكما تنقسم باعتبار الافضاء الى المقصود الى المقطوع
والمظنون والمشكوك والمرجوح وما لا يحصل فيه المقصود ثم المتصف بالمصلحة او المفسدة او
بهما اما الفعل او الترك او احدهما فتخرج اقسام كثيرة والمصلحة اما معتبرة او ملغاة او مرسلة وحكم الا
ولتين ظاهر والاخيرة مردودة الا عند مالك لنا بعد الاجماع عدم الدليل قيل الحكم باعتبار
نوع من المصالح قلنا اذا قطع بخلوها عن المفاسد قيل اعتبار جنسها فوجب اعتبارها قلنا
ممنوع وان اوجب فنقيضه يقتضيه **الفصل الخامس** في القياس وهو في اللغة التقدير و
المساواة وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل الى الفرع بجامع هو العلة او تعدية الحكم من الا
صل الى الفرع لعلة متحدة فيهما او اثبات حكم الاصل للفرع بامر جامع بينهما وبعض عكسها
لقياس العكس والدلالة ويمكن الدفع بانه في غاية الوهن وان كان لا بد ان يعم حكم الاصل والعلة و
الفصل والفرع وله اقسام كثيرة باعتبارات شتى ذكرها القايسون لا فائدة في ذكرها والمثل
عبارة القسمة تارة الى قياس جلي وخفي فالجلي ما قطع فيه بنفي الفارق بين الاصل والفرع
والثاني يعني ان يلاحظ الفارق بينهما ثم ينفي كونه مؤثرا في الحكم والخفي ما ظن بدونه
الى قياس قطعي وهو ما قطع بوجود العلة في الفرع بشرط القطع بكون الحكم في الاصل معللا بالجامع
وظني وهو ما ظن فيه بوجود العلة او بكون الحكم معللا بها والى قياس اولوي وهو
ما اقتضاء الجامع للحكم في الفرع اولى من اقتضائه له في الاصل ومقابل له وهو ما يكون
وقياس مساواة وهو ما يكون الاقتضاء المذكور مساويا وادون بالنظر الى منصوص العلة وهو
ما علم بالاستنباط ثم الفرق بين القطعي والجلي على كون المراد بالقطعي ما كانت العلة

حكم الاصل في الفرع بنقيض علته كقولهم لما وجب الصوم في الاعتكاف بالنذر وجب بغير نذر كالصلوة فالاصل هو الصلوة
في الاعتكاف والفرع هو الصوم فيه وحكم الاصل عدم الوجوب بغير النذر والعلة عدم وجوبه بالنذر والمطلوب في
الفرع وجوبه بغير النذر والعلة وجوبه بالنذر وكل من الوجوب بغير النذر والوجوب بالنذر نقيض عدم
الوجوب بغير النذر وعدم الوجوب بالنذر ووجه النقض ظاهر فان في هذا القياس ليس يوجد الاصل
وقياس الدلالة ما لا يذكر فيه علة وعلامة ذكرها فيه لانه في قياس العلة مسلم في المكره بانه
بالقتل فيجب عليه القصاص كالمكره فان الاثم بالقتل ليس علة لوجوب القصاص شرح مختصر الاصول

المقطوع بوجودها فی الفرع معتبر علی سبیل القطع عند الفقیه بالعموم المطلق ای یکون
الجلی اعم اذ یمکن ان یقطع بنفی الفارق ولم یکن خصوص العلة معلوما کما اذا قیل لا فارق بین
الهندی والاعرابی الا الهندیة والاعرابیة وهو غیر صالح للفرق ولکن لا نعلم علة ثبوت الحکم
فیستفاد انا نعلم انها لیست الاعرابیة وکل شیء اخر یتحقق فی الهندی ایضا وان کان المراد بالقطعی
القطعی ما علم وجدانها هو العلة فی الفرع سواء کانت معتبرة عند الفقیه اما یکون الجلی
والقطعی متساویین ویکون کل جلی قطعیا وبالعکس ولکن الظاهر المتداول هو الاول وما
الفرق بین الجلی والقیاس بالطریق الاولی فبالعموم من وجه فان قیاس الاولویة ما کان اقتضاء
الجامع فیه للحکم فی الفرع اقوی وهذا قد یعلم فیه نفی الفارق وهو اذا کان الاقتضاء فی الاصل
قطعیا وقد لا یعلم وهو اذا کان ظنا وح یکون فی الفرع ایضا ظنا وان کان الاقتضاء
لو کان هذا هو المقتضی فی الفرع اقوی وما یعلم فیه نفی الفارق ایضا قد یکون اقتضاء الجامع
فیه للحکم فی الفرع اقوی منه فی الاصل وقد لا یکون فمادة الاجتماع ان کل قیاس بالطریق الاولی فهو جلی
باطل وحصول الجزم بعدم مدخلیة المادة مع اکثریة الوصف المناسب فی الفرع وکون المفروض
فی القیاس بطریق الاولی بنفی تاثیر الفارق بجمیع الوجوه غیرها لا وجه له لمنع حصول
الجزم اولا وکون المفروض ذلک ثانیا وههنا قسم اخر من القیاس یسمی بتنقیح المناط وقد
اختلفوا فیه فالظاهر من کلام جماعة انه الجمع بین الاصل والفرع بنفی الفارق بینهما من غیر
بیان العلة لا ضرورة کما ذکرنا وهو القیاس فی معنی الاصل وقد یطلق علی ما یحصل علته
اصلا ای مقابل منصوص العلة وهو قیل هو الجمع بین الاصل والفرع بنفی الفارق ومع کون
العلة فی الاصل مستخرجة بالایماء والظاهر کما صرح به جماعة انه مطلق الجمع بینهما بنفی الفارق
سواء وجد معه علة ایماء او استنباطیة او لا والذی یرجع الیه من انه کما جاز ان یحذف
علیه بعض الاوصاف ویعلل بالباقی یسمی بتنقیح المناط ثم ان قطع بالغاء الفارق فهو
تنقیح المناط القطعی وهو القیاس الجلی کالجمع بین الدابة وغیرها لمن سهل علیه بالتنافی
والا فظنی کالجمع بین القتل بالمثقل وبالمحدد واذا کان تنقیح المناط مع العلة فان ثبت
الی الفرع لاجل العلة یکون التعدی بالقیاس المنصوص العلة وان تعدی بنفی الفارق یکون
بتنقیح المناط فهو باعتبار الاول منصوص العلة وبالثانی بتنقیح المناط واما الخاص
المستلین فقال والدی العلامة ره فی التجرید انه لم یثبت حجیته عند ناس من اصحابنا
والظاهر من بعضهم اختصاص اطلاقه بما کان التعدی للتعلیل لا لنفی الفارق وقد یقولون
انه لیس بقیاس وهو مبنی علی اخراج ما یقولون بحجیته او خصوص منصوص العلة عن
القیاس کما یاتی والمراد من اتحاد الطریق وحدة الدلیل یعنی ان دلیل المستلین واحد من جهة
ان دلیل الاصل لا شتماله علی العلة ایضا او بنفسها کانه یشمل حکم الفرع ایضا وا ذهبت اقسام

القیاس فاعلم ان اصحابنا بعد اتفاقهم علی عدم حجیة ما عدا القطعی والجلی والقیاس بالطریق الاولی ومنصوص
العلة اختلفوا فی بعضها وها انا اذکرها مع بیان عدم حجیة ما سواها فی مناهج منها ح حجیة القیاس
القطعی قطعیة فانا اذا قطعنا ان الثوب النجس لا یجوز الصلوة فیه للنجاسة فاذا علم حکمه الی البدن
اذا قطع بنجاسته مقطوع بها الم یکن النجاسة علة فی الثوب وهذا یعم ما اذا کان اقتضاء الجامع للحکم
فی الفرع اولی او ادنی او مساویا وسواء کان القیاس قیاس علة او دلالة ولکن فی قیاس الدلالة لا بد
من القطع باللزوم بین العلة وبین اللازمین وبوجود احد اللازمین فی الفرع ولکن یختص بقیاس
الطرد لان العلم بوجود نقیض العلة فی الفرع لا یقتضی العلم بوجود نقیض حکمه فیه ایضا واما
القیاس الجلی فحجیته جلی اذ قد عرفت ان المراد بنفی الفارق نفی الفارق المؤثر فی الحکم واذا قطع
بنفی ذلک یقطع بثبوت الحکم فی الفرع من غیر احتیاج الی توسط نظر کما فی القطعی واما منافات
تواتر الاخبار بمنع العمل بالقیاس لحجیتها مستعرفه ویظهر من حجیة القیاس الجلی حجیة تنقیح المناط
القطعی ایضا لاتحادهما کما مر منهاج قد وقع الخلاف بین الامامیة فی حجیة القیاس بالطریق الاولی
فمنهم من قال بالحجیة مطلقا وعدمها کذلک والتفصیل بالحجیة اذا کان قیاسا قطعیا ولا فلا ثم من قال بالحجیة بین
من یقول بانه قیاس ومن یقول بانه لیس بقیاس والقائل بانه قیاس بین قائل بانه قیاس جلی فقال
بانه لا یلزم ان یکون جلیا والقائل بالظهور لیس بقیاس بین قائل بانه مفهوم موافقة وقائل بانه
منطوق ویظهر من بعض ان من یقول انه حجة ولیس بقیاس فانما هو فیما اذا کانت العلة فی
الاصل مقطوعة واما فی غیره فلا یقول بکونه حجة ویظهر من بعض اخر ایضا ان القائل بالحجیة مطلقا
من الامامیة من یرجعه الی الجلی واذا فلا یقول بحجیته والحق التفصیل ولکن فی الحقیقة قولی بعدم
حجیته قیاس الاولویة بل بحجیة القیاس القطعی ثم الوجه فی الحجیة مع القطع بالتعلیل ما مر فی عدمها
مع عدمه ان غایة ما یحصل هو الظن بالعلة والاصل عدم جواز العمل بالظن والقول بان الظن بثبوت
الحکم فی الفرع اقوی من الظن بثبوته فی الاصل لان اقتضاء الجامع للحکم فی الاصل وان کان ظنیا الا
ان الظن بما کان بحسب ما صار سببا لاستنباط الحکم الی الجامع وحصل الظن اقوی منه باقتضائه
للحکم فی الفرع یظن بثبوت الحکم فیه اقوی مما ظن فی الاصل مع عدم کونه مفیدا الا علی ثبوت حجیته
قیاس الاولویة مطلقا باطل لان فی الاصل ظنین الظن بثبوت الحکم واستناده الی علة معینة
وکونها مقتضیة لذلک الحکم والظن الاقوی الحاصل فی الفرع هو اقوی من الثانی فقط دون
الاول فانه مستند الی دلیل شرعی مخصوص بالاصل وبالجملة اشدیة اقتضاء الجامع للحکم فی
الفرع بدون القطع بکونه مقتضیا فی الاصل لا جدوی لها نعم لو کانت العلة فی الاصل
مقطوعا عرفا النعة وظاهر ولکن ح یکون التعدی لاجل القطعیة لا الاولویة فیتعدی
ولو لم یکن اولی فلا یکون القیاس بالطریق الاولی من حیث هو حجة والحاصل ان حجیته
انما یکون من جهة محض کون العلة فی الفرع اقوی واکد وان کان استنباط العلة من محل

الدوران والسبر فلا دليل على حجيته اصلا والا من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او من
جهة النص او من دلالة التنبيه والايماء وغير ذلك مما يفيد القطع او يثبت حجيته فلا حاجة الى الكلام
كونه في الفرع ومما ذكر ظهر حجة القائل بالحجية مطلقا واحتج من قال بعدم الحجية مطلقا بانه
لو جيب التعدي لما صح التصريح بعدمه مع انه يصح ان يقول الملك المستولى على عبده اقتله
لانه اسود والسخف به فانه مر بالعمل المستلزم لجواز الاستخفاف بطريق اولى مع نهيه عنه وفيه انه
لم يعلم ان العلة في القبل محض امر يكون في الاستخفاف اولى بل يمكن ان يكون بمجرد دفعه وهو يحصل
بدون الاستخفاف ايضا وبالاخبار الواردة في المنع عن العمل بالقياس مطلقا وفي خصوص
ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل
قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت
قطع ثلثا قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه
ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن في العراق فنبرأ ممن قاله
ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا يا ابان ان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى
ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة
اذا قيست محق الدين وقد روي ايضا قوله عليه السلام لابي حنيفة الكوفي لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب
على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم ويمكن ان يجاب اما عن الروايات الخاصة
فبمنع كون موردها قياسا قطعيا اذ ليست علة الحكم بالثلثين في ثلاثة اصابع معلوما بها
وكذا في الصلوة والصوم وقطع الراوي بعلية شيء من جهة عقله غير مفيد بل لا بد من
القطع بتعليل الشارع من نص او اجماع او استقراء مفيد للقطع او تنبيه مفيد له فان
قيل من يقطع بالعلية من جهة عقله يقطع بان الشارع علله بها قلنا هذا انما يتم في بادي
النظر واما بعد ملاحظة ان بناء الشرع على الجمع والتفريق وعدم احاطة العقول بجميع الحكم
والمفاسد يزول القطع واما ما نرى من حصول القطع لنا احيانا مع التفطن بذلك فانه
فلاجل اجماع او استقراء او قرائن من غير التفات اليها ولو لم يكن كذلك فانما هو في بدو النظر
من غير التفات الى ما في احكام الشرعية من جمع المتفرقات وتفريق المجتمعات وتخلف
انه علته وعدم التفطن بذلك اما لكون النظر بادئا او لكون الناظر غير محيط بقواعد احكام
الشرع اما لكونه مبتديا في فحصها او لكونه في زمان لم ينتشر الاحكام المشتملة على الجمع والتفريق
بعد كما في اوايل زمان الصادقين عليهما السلام فان شيوع القياس في عامة الناس فيها وعدم انتشار
الاحكام الحقة فيه انما كان موجبا لعدم التفطن بخلاف ما نحن فيه واما عن الروايات
العامة فبمنع كون القياس القطعي قياسا منهيا عنه وان كان قياسا مصطلحا اذ المعلوم
ثبوت الحقيقة الشرعية في القياس بهذا المعنى ولاجل ان مثل ذلك يتحقق في الفهم العرفي

كما

كما اني فعدم حجيته لاجل كونه قياسا لا يوجب عدمها للفهم العرفي ثم انك قد عرفت الخلاف في كونه
قياسا ام لا فاحتج من قال بكونه قياسا بان التعدية مستندة الى الجامع لانه لو قطع النظر
عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم لا حكم بوجه اصلا فمعنى للقياس الا ذلك و
يصدق حده عليه وفيه ان الاول ممنوع الاستناد الى الجامع بل هي مستندة اما الى الفحوى حتى
يكون دلالة الاصل على حكم الفرع بالالتزام ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ومفهوم
الموافقة او الى النقل بمعنى ان مثل قوله سبحانه ولا تقل لهما اف نقل عرفا الى منع مطلق الايذاء
حتى يكون الدلالة بالمنطوق ومنه ايضا قوله تعالى من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم
من ان تأمنه بدينار ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره اقول لا يخفى ان هذا هو الذي يقولون انه تنبيه
بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي ما لنا فيه على الضرب او بالقنطار على
الدينار لو شئت فاقتصر على الاول بان يجعل الادنى عبارة عن الاقل مناسبة لترتب الحكم
عليه والاعلى عن الاكثر مناسبة فان التأفيف اقل مناسبة من الضرب بالتحريم والمؤاخذة
بالجزاء بما فوقها والقنطار اقل مناسبة بالتأدية مما دونه والدينار اقل مناسبة بعدمها مما
فوقها ولذلك كان الحكم في المسكوت اولى ولاجل مدخلية المناسبة والافهام العرفي وقع
الخلاف في ان الدلالة على الاعلى هل هي من باب القياس او المفهوم او المنطوق فمن جعلها
من القياس نظر الى استناد الحكم الى الجامع وانه لو قطع النظر عنه لما حكم بالحكم في الفرع
ومن لم يجعلها منه بل من المفهوم منع استناده اليه وقال ان عدم الحكم مع قطع النظر عنه لاجل
ان دلالة اللفظ على المفهوم مشروطة به بمعنى انه سبب استلزام المنطوق للمفهوم
وانتقال الذهن من حكم الاصل الى الفرع بتوسط ملاحظة المعنى المناسب وهذا ليس قياسا
بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط تحرك ذهني سريع من الاصل الى الفرع وملاحظة
للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر معنى من اللفظ يلزمه حكم الفرع ومن جعلها
من المنطوق نظر الى التبادر اقول لا اشك ان من يقول بانه قياس يقول ايضا ان حكم
الفرع لازم للجامع فانه يكون علته والعلة تستلزم المعلول فالفريقان قائلان بلزوم ملاحظة
الجامع وبكونه ملزوما لحكم الفرع وموجبا لاثبات حكمه ويكون النزاع في التسمية فيكون النزاع
لفظيا كما نقل عن التفتازاني ايضا الا ان يقال ان المجوز ذلك غير كاف في كونه قياسا
بل يشترط فيه ملاحظة كل من الاصل والفرع من حيث انه اصل وفرع وملاحظة
الجامع من حيث انه علة وموجب وملاحظة العلية ممن يقول بانه قياس يقول بانه
بالملاحظة هذه الامور ومن ينكره ينكرها فالحاصل ان انتقال الذهن من اللفظ الى
المعنى الذي اتى ليس مشروطا بشيء الا فهم المعنى الملزوم مع العلم باللزوم وان
لم يلتفت الى عليتها بخلاف القياس فانه مشروط بامور اخر من كون الامر الفلاني سببا

فيتصور د

لثبوت الحكم فی الاصل وهو محقق فی الفرع فیقول اصلا وفرعا وعلة وکونها علة وتحققها فی الفرع وعلی
هذا فیمکن جعل النزاع معنویا ویظهر فی کل من القول بانه قیاس او مفهوم واما من جعله من
المنطوق فنظر الی التبادر والترجیح للقول بمفهوم الموافقة لثبوت التزام وکون النقل واستنادا
الحکم الی الجامع وملاحظته من حیث انه جامع خلاف الاصل واما التبادر فکونه من مجرد اللفظ
الذی هو علامة الحقیقة ممنوع بل هو من قبیل تبادر سایر المفاهیم وقد یظهر جواب صدق
حد القیاس علیه انه لتوقفه علی ملاحظة الجامع وهی ممنوعة واما من یجعله قیاسا فبناء
علی تقدیر کونه قیاسا فقد ظهر فی اول المبحث منهاج اختلفوا فی حجیة القیاس المنصوص
العلة والنزاع فیه یحتمل ثلثة وجوه الاول انه اذا علمت العلة التامة والداعی المستقل للحکم الشرعی
هل یحکم بثبوت الحکم فی کل موضع ثبت فیه العلة او لا والثانی انه اذا نص الشارع علی علة
حکم ونص علی علیته شیء من غیر ضم شیء اخر معه مثل الاسکار علة لحرمة الخمر فهل یحکم
بکونها مستقلة ام لا وحاصله ان علل الشرع هل هی مستقلة ام لا وهذا هو الذی یظهر
من کلام السید والثالث ان مثل قوله حرمت الخمر لاسکاره او لانه مسکر هل یدل علی ان العلة
هی الاسکار او یحتمل ان یکون للخمر مدخلیة فی الحرمة وحاصله یرجع الی ان الظاهر من هذا
اللفظ هل هو استقلال الاسکار ام لا وهذا هو الذی صرح العلامة بکونه محلا للنزاع
اما علی الوجه الاول فالحق حجیة منصوص العلة مطلقا لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
لان العلة التامة هی التی لا یحتاج فی اقتضائها للمعلول الی امر اخر فاینما تحققت یتحقق
قطعا والظاهر انه لا خلاف فیه ایضا واما الوجه الثانی فاما یکون المراد منه انه هل یمکن ان
یکون العلل الواردة فی الشرع مستقلة ام لا بل کل علة شرعیة غیر مستقلة او انها
هل یحمل علی الاستقلال اذا لم یکن معها ما یدل علی عدم استقلالها ام لا فان کان
الاول فامکان الاستقلال ظاهر لعدم المانع وان کان الثانی وحاصله انه اذا ثبت
من الشرع ان الامر الفلانی علة فهل یحکم بکونها علة مستقلة حتی یثبت الحکم المترتب
علیه فی کل مورد ثبت هذه العلة ام لا ویرجع النزاع الی النزاع فی اللفظ اذ
یرجع الی ان لفظ العلة او ما یدل علیها اذا ورد علی شیء فهل معناه العلة المستقلة
ام لا والحق انها محمولة علی المستقلة اذ جزء العلة الحقیقیة بل علة الحقیقیة هی
المستقلة فاذا ثبت من الشرع کون شیء علة یجب حمله علی حقیقته وایضا لا شک
فی ان المتبادر من قولنا شرب السقمونیا علة للاسهال انه لا یحتاج الی امر اخر
وکذا من قولنا وقع الاسهال لشرب السقمونیا وامثال ذلک ولذلک لو ضرب
المولی عبده وقال علة ضربی ایاک ضربک زیدا او ضربتک لضربک اياه لفهم منه عدم
جواز الضرب مرة اخری ولو ضربه ثانیا یخاف الضرب ولولم یحصل هذا النزاع بما لیس العلة

ليست علة حقيقية

ظاهرة فی الاستقلال بل قیل هل یحمل العلل الثابتة من الشرع علی الاستقلال ام لا فنقول انها
علی اقسام ثلثة لانها اما یکون ظاهرها الاستقلال او عدمه او لا یعلم شیء منها کما اذا ثبت
بالاجماع ان علة وجوب غسل البدن من البول عند الصلوة نجاسته ولکن وقع الخلاف
فی ان العلة هل هی نجاسته بدنه او النجاسة وحینئذ یحمل علی عدم الاستقلال لا
صالة عدم ثبوت الحکم ما لم یعلم ثبوت علته وهو غیر معلوم علی المفروض واما الوجه
الثالث ای النزاع فی ان مثل حرم الخمر لاسکاره او لانه مسکر هل یدل علی ان علة حرمة
الخمر هل هو مطلق الاسکار او اسکار الخاص وبعبارة اخری هل یدل علی عدم مدخلیة
خصوصیة المحل ام لا اختار العلامة دلالته علی عدم مدخلیة المحل وقال والدی العلامة
بعدم دلالته علیه واحتمال مدخلیة المحل الرامع فرهذا خارجیو هو الذی اختاره المحقق
ایضا ودلیل العلامة التبادر یعنی ان المتبادر من مثل قوله لانه مسکر او لاسکاره ان العلة
هی نفس الاسکار فقط من غیر مدخلیة لخصوصیة المحل قیل ان قول الشارع حرم الخمر لانه
مسکر معناه المتبادر ان ذلک لاجل انه من افراد المسکر ومن مصادیقه لا لانه هذا الفرد
الخاص من المسکر وکذلک قوله حرم الخمر لاسکاره المتبادر منه انه لاجل الاسکار الحاصل
فی الخمر لا غیر الاسکار لا لاجل الاسکار المختص بالخمر وتوضیح ذلک ان القصر قد یکون
للصفة وقد یکون للموصوف فاذا لاحظنا کون الخمر من افراد کلیات متعددة کالمایع
والمسکر والمتخذ من العنب فاذا خصصنا احد الکلیات الیها فقد یرید به مقصوده حکم علیها
من جهة کونها من افراد ذلک الکلی دون غیره من الکلیات فیقال حرم الخمر لاجل ا
اسکاره لا لمیعانه ولا لکونه ماء العنب وقد یرید المقصود من ذلک جهة تحقق
ذلک الکلی فی ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر فیقال حرم الخمر لاجل الاسکار
المختص بها لا لاجل مطلق الاسکار فلا بد ان یلاحظ ان المتبادر ای المعنیین ولا
نضاف انه هو الاول والثانی فی غایة البعد بل هو محض لا یلتفت الیه انتهی اقول
نعم الانصاف ما ذکره والمتبادر علیة مطلق الاسکار ولو شئت قلت المتبادر
من قوله حرم الخمر لاسکاره او لانه مسکر حرمة کل مسکر وکذا من قوله حرم للاسکار
او العلة للحرمة هی الاسکار او قوله لیسکر فهو حرام او غیر ذلک مما یدل علی العلیة
ویکفی فی اثبات التبادر دالعرف قول من یقول اکرم زیدا لانه ابن عمرو اذا کان
لابن اخر مستحق للاهانة فان قلت وان کان المتبادر ذلک ولکن الثابت منه لیس
الا علیة الاسکار مطلق ذلک لا یدل علی ثبوت الحرمة لغیر الخمر لجواز ان یکون فیه
المانع من ثبوت الحرمة قلنا رفع المانع ایضا جزء العلة فاذا دل هذا علی کون الا
سکار علة تامة مستقلة یکون لا مانع والا لکانت العلة الاسکار ورفع المانع

فان قلت سلمنا الجميع لكن ادلة حجية العمل بالقياس تمنع عن اثبات الحكم في غير المحل الخاص قلنا هذا
اذا قلنا ان ذلك قياس وهو ممنوع بل هو من لوازم كلام الشارع اما بالمطابقة او الالتزام فانا نقول ان المتبادر من
امثال ذلك ثبوت الحكم لجميع ما فيه العلة او المتبادر العلية وهي مستلزمة لثبوت الحكم لجميع ما يكون
العلة فيه متحققة فهو في الحقيقة قضية مستفادة من الشرع يندرج تحته ما هو من افراده ولو سلمنا
كونه قياسا عرفا فالادلة لا تثبت حجيته لانه فرع ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم
او لشموله له ولم تثبت ذلك ولم نعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط
سيما من المعلوم ان ردعهم انما كان على العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة
عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام الخفية لا بما يتمسك من عنده
بدلالة فهمها فيه الامر جهة الاعتماد على كلام الشارع وكان منصوص العلة ليس من القياس كذا
القياس الجلي ايضا لان القطع بالغاء الفارق لا بد وان يكون مستندا الى دليل شرعي ومجرد
حكم عقولنا بعدم تاثيره غير كاف فانها لا تبلغ الى مصالح الاحكام ثم لا انه ح نفي تاثير الفارق
ثبوت الحكم للفرع ايضا اذ بعد نفي تاثيره يبقى الحكم للقدر المشترك فالدال على ثبوت الحكم في الفرع
هو الدليل الدال على نفي تاثير الفارق ودلالته عليه بالالتزام ومن هذا يظهر ان تنقيح المناط
القطعي ايضا كمنصوص العلة او القياس الجلي ليس من القياس وكذا القياس القطعي بالطريق الاولى او غيره لان القطع بالعلة لا يحصل الا من جانب الشارع وعلى هذا فلو
اخرجت هذه الاقسام من تحت القياس وادخلت في باب المفاهيم وسمي منصوص العلة
والقطعي بمفهوم العلة حيث ان المفهوم من التعليل ثبوت الحكم للفرع والجلي وتنقيح المناط
بمفهوم نفي الفارق لكان اولى والنسب مراعاة طريقة المذهب وابعد عن مشاركة العامة
وتوهم مخالفة النواهي عن العمل بالقياس ولعل هذا هو السر في عدول بعضهم الى التسمية
باتحاد طريق المسالتين وقد ظهر ايضا مما ذكرنا من ان الاولوية واقتضاء العلة لا تدلان
بنفسهما في التعدي ومن ان القطع بالعلة لا يحصل من غير جهة الشارع انه لا حاجة
الى تكثير الاقسام بل يكون الحجة من اقسام القياس هو الجلي ومنصوص العلة وان شئت
سميت الاول بتنقيح المناط والثاني بتخريج المناط فائدة قد عرفت ان معرفة العلة
اما يكون بالاستفادة من الشارع او بغيرها اما الاول وهو المعتبر عندنا فالاعتبار اما يكون
بالاجماع او بالكتاب والسنة فالمستفاد من الاجماع كما ان التعدي من قوله عليه السلام في
ثوب اصابه من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن وان الدهن والمسجد وغيرهما للاجماع استفادة
الا علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة من الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط
فيه الطهارة واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلية بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع كقوله
لعلة كذا او لاجل كذا او لسبب كذا او لانه كذا او لكي يكون كذا او اذن يكون كذا ونحو ذلك في

اللام

اللام والباء وان كانت ظاهرة ايضا او يستفاد بالايماء والتنبيه وهو ما يلزم من لوازم اللفظ فكل لفظ
كان التعليل لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء والمراد بلزومه اعم من ان يكون
لازما لمدلوله الافرادي او التركيبي مثل ضم وصف لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا او منهم من خص
الايماء بالثاني ومرجعه الى ان اقتران الوصف يكون دالا على التعليل وهذا مراد من جعل ضابط
الايماء والتنبيه ان كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان ثم ان للايماء مراتب منها الاقتران
بوصف لو لم يؤت هو او نظيره لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد فقال لكونه نفسه للتعليل
قضية الاعرابي الذي قال للنبي صلى الله عليه وآله هلكت واهلكت فقال ما صنعت فقال واقعت اهلي في نهار
رمضان فقال اعتق رقبة فانه يدل على ان الوقاع علة للكفارة والا لزم اخلاء السؤال عن الجواب
وتاخير البيان فكانه قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دالا على التعليل ولكن التقدير
ان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال بعدم قصد الجواب كما اذا قال العبد طلعت الشمس
فقال المولى اسقني ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه والعرف قاطع بان
الوقاع لكن قد يقطع ما يستقل له بالاثر وقد لا يقطع ومثال النظير قضية الخثعمية حيث قالت
للنبي صلى الله عليه وآله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه اينفعه ذلك فقال صلى الله عليه وآله ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته كان ينفعه ذلك قالت نعم فقال صلى الله عليه وآله فدين الله احق بان يقضى فنبهها بذكر
نظيرها مسالة السائلة وهو حق الناس على التعليل بدائ كونه علة للنفع والا لكان ذكره مستبعدا و
يحصل منه التنبيه على ان نظيره وهو دين الله المسؤول عنه كذلك ومنها ذكر وصف لو لم يؤثر
في الحكم ولم يحمل على التعليل كان عبثا سواء كان ذكر الوصف ابتداء او من تقدم السؤال كقوله عليه السلام
وقد نقضت بحضرته نبذت فيه تمرات تمرة طيبة وماء طهور فلو لم يقدر كون بقاء اسم الماء عليه
او طهارته متعلقا لجواز الوضوء كان ذكره لغوا او كان عبثا سؤال كما روي انه صلى الله عليه وآله امتنع من الدخول
على قوم عندهم كلب فقيل له صلى الله عليه وآله انك تدخل بيت فلان وعندهم هرة فقال انها ليست بنجسة انها
من الطوافات وكون التعليل هنا مفهوما من لفظ ان غير ضائر اذ لو قدر انتفاؤه بقي فهم
التعليل ايضا ومنها الحكم بعد العلم بثبوت وصف كقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص اذا جف قيل نعم قال فلا اذن وحصول الفهم من اذن لا ينافي كما مر ومنها الفرق
بين الشيئين بصيغة صفة مع ذكرهما مثل للراجل سهم وللفارس سهمان او ذكر
احدهما مثل لا يرث القاتل او بغاية مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن او بالاستثناء
نحو قوله عز شانه لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او بالشرط
نحو اذا اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم او بالاستدراك نحو قوله جل شانه لا يؤاخذكم الله
باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنها اقتران الحكم بوصف يناسبه بنفسه
مثل اكرم العلماء واهن الجهال او بلازمه مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان فان الغضب يلازمه

تنويش الفكر المناسب لعلية النهي عن القضاء ولا اجعل الجوع والالم المفرطان مثله دون الغضب
اليسير واذا قال المستحص لا تقض وانت غضبان يحكم بعدم قضاء غير الضحال الغضب
والمراد بالوصف المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون
مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة ولا شك في اعتبار المناسبة الواضحة
للوصف حتى يصلح للعلية وظهورها عندنا في هذا القسم ولا يمكن منعه اما مطلقا فظهورها
غير لازم اذ نفس ترتيب الحكم على الوصف يفيد فهم العلية وان لم يكن مناسبتها للحكم ظاهرة
فلا يقبح اهن العالم واكرم الجاهل ومنهم من جعل ضابط الايماء كما هو الاول وجعل
جميع هذه الاقسام مختصرة في رجوع جميعها اليه خفاء ثم ان فهم التعليل من جميع ما ذكر
انما هو لاجل فهم العرف والمتبادر وقد يجعل من اقسام الايماء ما دخل فيه الفاء اما
في الحكم فيكون العلة متقدمة او في الوصف فيكون الحكم متقدما اما في لفظ الشارع او
الراوي مثل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانهم يحشرون يوم القيمة
واوداجهم تشخب دما فيسحي فقيل ان فهم العلية من التعقيب المستلزم لها
المستفاد من لفظة الفاء [illegible] ان مجرد وقوع حكم عقيب وصف لا يستلزم العلية اصلا
فاذا قيل اكل فذهب لا يدل على علية المتقدم للمتأخر فلذا لا يستفاد العلية من لفظ الفاء
فانه لو قال السارق والسارقة اقطعوا ايديهما او زملوهم بكلومهم فانهم يحشرون لافهم
العلية ايضا فهذه الامثلة من القسم الاول واما الثاني وهو ما كانت العلية مستفادة من
غير الشارع بل بالاستنباط وهو الذي اجمعت الشيعة على بطلانه فهو عند القايسين
على اربعة وجوه الاول المناسبة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء مناسبة من
ذاته من دون نص او ايماء على العلة كالعمد والعدوان في القتل لشرع القصاص ويسمى اخالة
قيل ويسمى تخريج المناط ايضا واثبات العلة في الفرع تحقيق المناط والتحقيق ان تعيين
العلة في الاصل مطلق الاستنباط سواء كان بالمناسبة او غيرها واثبات الحكم باحليها
يسمى تخريج المناط واثباتها في الفرع تحقيق المناط الثاني الشبه وحقيقته اجلاء ان لو
لم يكن مناسبا فيظن بذلك كونه علة فلذلك قد يكون شبيها بالمناسب فيفيد ظنا
بالعلية واختلفوا في تفسير الوصف الشبهي حتى قيل لا يمكن في الشبه عبارة مسمّرة
في صناعة الحد ودونا تذكروا الحد ثم انهم حصروه بمجرد كقولهم ما توهم المناسبة
وليس بمناسب وسبب ايهام المناسبة التفات الشرع اليه في بعض محاله او ما ناسب الحكم
بالتبع او ما ظن استلزامه لمناسب الحكم غير ذلك ويقابله الوصف الطردي فهو ما لا
يوهم المناسبة او ما لم يناسب الحكم لا اصالة ولا تبعا او ما لم يظن استلزامه لمناسب
فالشبه بين المناسبة والطرد والثالث السبر والتقسيم وحصر الاوصاف [illegible]

للعلية

للعلية في الاصل وابطال علية غير المدعى والحصر راجع الى التقسيم والسلب الى السبر لانه
في الاصل اعتبار عمق الجراحة والمسبار حديدة يعرف بها ذلك والمراد به هنا اعتبار
كل وصف من الاوصاف المعدودة وابطال عليتها حتى ينتهي الى المدعى فان قطع بحصر
الاوصاف وابطال علية غير المدعى ولا يمكن ذلك الا بمعونة الشرع فقطعي مقبول
راجع الى بعض الاقسام المقبولة والا فظني مردود الرابع الدوران ويسمى بالطرد
والعكس وهو التلازم في الوجود والعدم في محل واحد كما في الاسكار والتحريم او
في محلين بان يكون التلازم الوجودي في محل والعدمي في اخر كما في الكيل وتحريم
التفاضل ثم تلك الوجوه الاربعة مشتركة في عدم افادتها القطع بالعلية بانفسها
ولكنها تفيد الظن ولكن لا حجية فيها لعدم حجية الظن الا ما دل عليه دليل مع ان
الدليل قائم على بطلان تلك الظنون منها [illegible] ما ذكرنا حجيته من اقسام القياس
وان شئت قلت قياس مستنبط العلة باقسامه عندنا معاشر الشيعة باطل و
اثبات احكام الشرع به غير جائز ولم يخالف فيه منا احد الا ابن الجنيد في بدو
امره ونسبه السيد في بعض رسائله الى الفضل بن شاذان ايضا بل مطلق
القياس كذلك واما ما يعمل به اصحابنا فقد عرفت انه ليس بقياس وخالف فيه اكثر العامة ونقل عن
القاساني والنهرواني منهم انكار حجية غير المنصوص العلة والقياس بالطريق الاولى ودليلنا على
وجوه منها اجماع العترة الطاهرة حتى قال بعض العامة قد اشتهر عن اهل البيت انكار القياس
كما اشتهر عن ابي حنيفة والشافعي العمل به ومنها الاخبار العامية فانه نقل البيضاوي وغيره
عن النبي صلعم انه قال يعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا
فعلوا ذلك فقد ضلوا وروى صاحب المحصول عنه صلعم انه قال ستفترق امتي على بضع و
سبعين فرقة اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام
ومنها الاخبار المتواترة الواردة عن اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم وهي الحجة لنا
ولاشتهارها لا حاجة الى نقلها بل اشتهرت هي وثبت الاجماع القطعي بحيث لا يحتاج
الى التطويل في ابطاله بل هو من ضروريات مذهبنا يعلمه كل مخالف ومؤالف ومنها الذم على
اتباع الظن او غير العلم في الايات والاخبار المنكرة خرج ما خرج بالدليل فبقي الباقي والقول
بانها واردة في اصول الدين ممنوع ولو سلم فيختص ببعض الايات واما ما قيل من ان الاصل
في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا لحرمته لانه طريق لا يكاد يمكن اقامته فكلام
ضعيف كما ياتي في بحث الاجتهاد واضعف من ذلك ما ذكره هذا القائل للخلاص عن اشكال
استثناء القياس بعد تسليم افادة القياس للظن وقوله بان الانصاف ان منع حصول الظن
بكثير من الطرق التي ذكروه وحيث قال نحن نثبت اولا حرمة العمل بالقياس بالاجماع والضرورة

والاخبار ثم نقول الاصل جواز العمل بالظن وبذلك يتخلص عن الاشكال فى ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلى قطعى مبنى على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل العقلى لا يقبل التخصيص فيستثنى من ذلك القياس انتهى وفساده اظهر من ان يحتاج الى البيان بل لا معنى له اصلا لان الدليل العقلى القطعى ان كان شاملا للقياس فلا يمكن اثبات حرمة العمل به لامتناع اجتماع الجواز والحرمة وان لم يكن شاملا له فلا اشكال والتوضيح ان اجراء الدليل القطعى ليس باختيار المخصص حتى يقول انا تلبست خلاف مقتضاه فى فرد او لا ثم يجرى الدليل العقلى فانه ان كان جاريا فى هذا الفرد لا يقبل التقييد بمانع ولا تأخير والا فلا يلزم اشكال وعلى هذا فنقول ان ترجيح المرجوح وارتكاب الظن المظنون وغيرهما من ادلة حجية الظن العقلية ان كان قبيحا عقلا مطلقا فيكون قبيحا فى اصابة مرجحا بالقياس ايضا ويجب عليك العمل به وكما انه اذا فرض تواتر الاخبار وثبوت الاجماع القطعى على فرد من تكليف ما لا يطاق كالطيران الى السماء فانك تأول الاخبار والاجماع قطعا فكذلك هنا ولو كان هذا الترجيح قبيحا عقلا كيف ترضى بنسبته الى الشارع نعم لو كان هناك دليل عقلى على قبح ترجيح المرجوح من غير جهة القياس مرجحا قلنا فهذا اعتراف بعدم افادة القياس للظن ولو علا لحظر نهى الشارع وهو لا يقول به مع ان القبح يلزم على الشارع حيث انه امر بترك الراجح وان قلت انه لم يكن راجحا عنده ولذا كان راجحا عندنا ولا قبح فى امره بترك الراجح عندنا بعد عدم كونه راجحا عنده قلنا فيفسد اصل دليلك اذ يجوز مثل ذلك فى كل راجح عندك ولذا الكلام فى سائر ادلته وقد بسط الكلام فى ذلك فى محله احتج الخصم بوجوه ضعيفة فى نفسها فكيف مع معارضتها بالاجماع القطعى فلذا لم نذكرها

المقصد الرابع فى النسخ وهو لغة الازالة وقيل النقل وفى العرف رفع حكم شرعى واقعا او ظاهرا بدليل شرعى متأخر فخرج مباح الاصل والرفع بعلل الموت والانسان ولا يلزم التقييد بقولنا الولاه لكان ثابتا لخروج المحدود الى غيرهن والوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادة التكرار اذ ليس انتهاؤه بدليل اخر بل لكفاية الوقوع فى امر اجماعى والتقييد بقولنا ظاهر لدخول ما لو كان الحكم منقضيا فى نفس الحكم واقعا ولم يعلمه المكلف بل يزعمه باقيا فانه نسخ عرفا وان لم يكن رفعا واقعا وقيل النسخ بيان انتهاء حكم شرعى وفيه انه يصدق على ما يكون الحكم ذا نهاية بعد اطلاقه مع انه ليس نسخا عرفا والرفع الظاهرى وان كان بيان الانتهاء لكنه التواتر منهاج قد علم مما ذكر ان النسخ فردين واقعى وظاهرى والذى نقول به فى الاحكام الشرعية هو الثانى واما الاول فممتنع عقلا لان الله سبحانه اما يعلم الدوام وعدم الانقطاع فلا يكون هناك رفع واقعى والا لزم جهله سبحانه او يعلم الدوام منتهى الحكم بلا شبهة والا لزم تغير علمه سبحانه فلا يكون رفع الضد والقول بانه سبحانه يجهل الدوام وكونه لا يلزم منه انتهاء الحكم بنفسه لاحتمال تعلق غرضه بالانقطاع مع

الناسخ

الناسخ اياه مدفوع بان بعد علمه سبحانه بعدم الدوام يكون الحكم مرتفعا بنفسه لا بالناسخ اذ لا احتياج بعد الانتهاء حتى يرفعه الناسخ ويكون الناسخ مبينا الى فهمنا لا رافعا لنفى الواقع ثم ان المانعين عن جواز النسخ عقلا وهم طائفة من اليهود ان ارادوا الاول من فرديه كما هو المستفاد من اكثر ادلتهم فلا كلام معهم وان ارادوا الثانى فلا وجه له لعدم دليل على امتناعه فان قيل الحكم الاول لا بد له من لفظ دال عليه فهو اما مقيد بامد او مطلق او مؤبد وعلى التقادير لا يمكن تحقق النسخ فيه اما على الاول فظ ولذا على الثانى لان الامر بالمطلق يقتضى ان يكتفى به مرة واحدة واما على الثالث فلانه يستلزم التناقض ويؤدى الى نفى الوثوق بتأبيد حكم ولانه لو اقترن لشيء يدل على انه سينسخ ام لا والاول تناقض والثانى اغراء قلنا نختار الثالث ولا تناقض كما فى التخصيص بالمنفصل فان التأبيد على التأبيد كالعام وقد يقال لا انه انما يلزم لو قيد به الحكم لا المحكوم وفيه نظر وقد منع طائفة اخرى منهم جواز نسخ الظاهر ان مرادهم المنع عن نسخ شريعة موسى خاصة وما تمسكوا اليه من النقل غير ثابت ومعارض بما يدل على خلافه هذا ولا شك فى وقوع النسخ مطلقا للقطع بنسخ الاديان بعضها لبعض وما ورد فى التوراة من امر ادم بتزويج بناته ببنيه وتحليل كل دابة لنوح حين خرج من الفلك ووجوب تقريب حرقين على بنى اسرائيل كل يوم واحد بكرة وواحد عشيا كما فى السفر الثانى من التوراة وقد رفع الكل اجماعا ولمنافى وقوعه فى شرعنا للاجماع والايات والاخبار وخلاف ابو بحر ابى مسلم الاصفهانى لا اعتداد به واحتجاجه بقوله تعالى لا يأتيه الباطل باطل اذ يراد به ما لا يطابق الواقع وايات القبلة والعدة والثبات والصدقة والوصية للاقربين حجة عليه منهاج نسخ حكم الشىء قبل فعله وبعد حضور وقته وتمامه والتمكن من فعله جائز وفاقا والجميع من قال بجواز النسخ لعدم المانع ومخاطبة العصاة والكفار بالمنسوخ والناسخ وتعقيبه الوقت تمامه وان مثله كما يصدق حضور الوقت والفرق فى ذلك بين المضيق والموسع فان الموسع ايضا لا يجوز نسخه قبل تمام وقته على القول بعدم جواز النسخ قبل حضور الوقت والمراد من التمكن انتفاء المانع الذى تنتفى التكاليف معه واما قبل حضوره ومنه وقع الخلاف فيه فمنعه اكثر اصحابنا ومنهم السيد وجميع المعتزلة والصيرفى وجوزه المفيد والاشاعرة استدل الاولون بانه لو جاز لزم جواز البداء الموجود شروطه الاربعة وهى اتحاد الفعل والوقت والمكلف والوجه والمصلحة وهو غير معقول وبانه لو اتحد وقت الامر والنهى لزم توارده على واحد والا فلا نسخ والحاد وقت المتعلق دون التعلق لا يفيد لتبعية الامر والنهى للحسن والقبح فى المتعلق المنافى التكاليف الابتلائية واحتج الاخرون بان كل نسخ قبل وقت الفعل لان النسخ انما يكون لما لم يحضر بعد وبامر الخليل بالذبح والنسخ قبل التمكن وبالامر بخمسين صلوة ليلة المعراج ونسخ ما عدا الخمس قبل الوقت وبقوله سبحانه يمحو الله ما يشاء وبجواز وجود مصلحة فى الامر فقط دون اخر وبتساوى النسخ للرفع بالموت وهو جائز قبل حضور الوقت اتفاقا

محل النزاع ان كان فسخ التكليف الحقيقي بفعل في وقت فهو غير جائز مطلقا سواء كان قبل حضور وقته
او بعده وان كان نسخ التكليف الظاهري كالامتحاني فهو جائز كذلك لعدم المانع وعدم كون ذلك نسخا
واتصالا ايضا اذ لا مشاحة في الاصطلاح واما انكار جواز التكليف الامتحاني فهو امر اخر وقد عرفت دفعه
في المباحث السالفة والقول بان الامتحان انما يكون فيمن لا يعلم العواقب مردود بان الفائدة لا تنحصر
في حصول العلم للآمر والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد والا لزم الاغراء مدفوع بانه
قد يحسن لنفس الامر والتوطين وانما هو قبيح لذاته لو ترتب عليه مفسدة ولا يخفى بيانه عن
الحاجة وفي بعض الاخبار تاييد لذلك ايضا فان قيل محل النزاع التكليف الحقيقي ولكن تصوره ان وانما تم ص
يكون بان يكلف بشيء في وقت واقعا ويرفع التكليف به في ذلك الوقت او مطلقا وهذا لا يجوز
لا بعد حضور الوقت ولا قبله واخرى بان يكلف بشيء واقعا ولكن كان دوامه مطلقا او الى امد ظاهرا او
يرفع الاستمرار الظاهري لذلك التكليف الواقعي مطلقا او الى زمان مخصوص وهذا لا يجوز قبل حضور
وقته اذ لا يكون تكليف حقيقي لا يستلزم امرا بداء ويجوز بعده لان المرتفع حقيقة هو الاستمرار الظاهري
للتكليف الواقعي قلنا المرتفع ايضا هو التكليف الظاهري وهو الفعل بعد زمان النسخ واما
الواقعي وهو الفعل قبله فلم يرتفع ولذا يطلق الفعل مع قطع النظر عن الوقتين فلا تعلق
بالنسخ وبين ما كان اصل التكليف ظاهرا مطلقا فلا وجه للتخصيص بالاول ومنع جواز
النسخ قبل حضور وقته ولو قيل مرادنا من النسخ مثل ذلك لعاد النزاع لفظيا وهو ظاهر
منهاج لنسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بالمثل او المغاير صور لنسخ
ثلثة نسخ منها المثل بالمثل وهي جائزة بالخلاف لمن يجوز النسخ ونسخ الكتاب بالمتواتر وهو ايضا منهاج
جائز لعدم المانع خلافا للشافعي لقوله سبحانه ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
دل على ان ما ينسخ به القران يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك والضمير في نات له
سبحانه فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به وما هو الا القران ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله والنسخ تبديل
والجواب عن الاول ان المراد بالنسخ هو الحكم الثابت بالاية لا نفسها اذ لا تفاضل في القران
ويمكن ان يكون الحكم الثابت بالسنة خيرا من الثابت بالاية المنسوخة او مثلا له باعتبار الكثرة
المصلحة او مساواتها واضافة الاتيان الى الله تعالى ضرورية اذ ما اتى به الرسول هو ما اتاه من
الثاني ان الظاهر من التبديل وضع المنزل مكان ما انزل ونسخ المتواتر بالكتاب والاحاد
والخلاف في جواز هذه الثلثة ايضا ونسخ الكتاب والمتواتر بالاحاد وفيهما خلاف فالاكثر
على المنع لاجماع الصحابة على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب او المتواتر قال علي ع لا ندع
كتاب ربنا وسنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة
نبينا بقول امراة لا ندري صدقت ام كذبت وبطلان ترك القاطع بالمظنون ويرد
الاول منع الثبوت والثاني بامكان المساواة من جهة او ضعفه بدلالة الخبر وبعض العا

على

على الجواز واختاره بعض متاخري اصحابنا قياسا على التخصيص والوقوع في مواضع وادلة احاد الطرفين
وفي الكل نظر ولاجل ذلك توقف والدي العلامة في التجريد والحق المنع على القول بكون النسخ رفعا واقعيا
لعدم دليل على حجية مثل هذا الخبر والمستفيض الدال على كل خبر لم يوافق كتاب الله وسنة نبيه فهو
باطل او زخرف والجواز على القول بكونه دفعا ظاهرا لان النسخ يكون بيانا كالتخصيص فيدل على جوازه ما دل
على جوازه ثم ان المراد بكون الخبر ناسخا ان يكون نفس الخبر متضمنا لحكم يكون خلاف حكم الكتاب والسنة
اما اذا كان الخبر دالا على ان الاية الفلانية مثلا منسوخة مثلا فلا شك في جواز النسخ به عند
القائلين بحجية الخبر الواحد هذا حكم الكتاب والسنة واما الاجماع فقد ذهب الاكثر
من الفريقين الى انه لا ينسخ ولا ينسخ به لوجوه بينة الوهن جدا والحق ثبوت الحكمين
لامكان وقوع الاجماع وانعقاده في زمن الوحي وجواز ورود النص بعده وقيل ولكنهما
ممكن في المنعقد بعد زمان الوحي ايضا ثم ان للنسخ مسائل اخرى قليلة الجدوى راينا
تركها هنا اولى هنا واحرى ومن ارادها فليطلبها من شرحنا على تجريد **المقصد الخامس**
في الاجتهاد والتقليد وفيه فصلان **الفصل** الاول في الاجتهاد وله في اصطلاحهم اطلاقان
احدهما العمل الصادر ممن له ملكة الاستنباط واليه نظر من عرفه باستغراق الفقيه وسعه وجعل الملكة من
شرطه وثانيهما الملكة يعني قوة رد الفرع على الاصل كما يقال فلان مجتهد ويراد انه صاحب القوة
وان لم يستنبط بعد مسئلة ونظر اليه من حده بالملكة وقد عرف على الاطلاقين بتعريفات منقضة
طردا او عكسا والصحيح على الاول انه صرف صاحب الملكة الاستعداد نظره في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي
وعلى الثاني انه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة
قال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير
ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع
ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول مراده من الحال ان يكون عارضا بحسب الاتفاق
ولم يتمكن من الاستنباط لو اراد بعده فانه لا يسمى اجتهادا كما ان البخيل لو بذل مالا كثيرا
الاتفاق ولم يبذل بعده ولم يكن ناشيا من قوة نفسانية تبعثها عليه لا يسمى
سخيا ومن هذا يظهر فساد ما قيل بعد نقل كلام الفاضل انه يقتضي حصر اطلاق الاجتهاد
في اصطلاحهم على الملكة دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر انتهى
فانه لم يحصل المراد بالحال وحمله على العمل والفعل نعم يرد على الفاضل ان اسناد الاخراج الى
الجنس غير متعارف ثم ان القيد الاخير لدخول من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل
بل يحتاج الى زمان لا للتعارض في الادلة او عدم استحضار الدليل او نحو ذلك ثم ان ما ذكرهو
معنى الاجتهاد اجمالا واما حقيقته تفصيلا فيعرف مما هي انه لا ريب في ثبوت التكليف
وبقائه الى يوم القيمة ووجوب اطاعة الله وحججه واطاعتهم يتوقف على درك احكامهم

ادلتها الاربعة

وهو لا يحصل الا بالنظر الى كونها ادلة او وصل الينا احكاما من صاحب الشرع منها منحصر بالكتاب والسنة
والاجماع والادلة العقلية وبعض اقسام القياس ولا ريب في ان استخراج الاحكام منها يتوقف على
مقدمات فان الاولين وردا بلسان العرب فلابد من فهم معاني مفردات الفاظهم المتوقف على اللغة
وامتيازات معاني صيغهم المختلفة المتوقف على الصرف وادراك معاني مركباتها المتوقف على النحو وا[illegible]
فيها حقيقة ومجاز وامر ونهي وعام وخاص ومطلق ومقيد ومجمل ومبين ومنطوق ومفهوم
وناسخ ومنسوخ وفي الاول محكم ومتشابه وفي الثاني قول وفعل وتقرير وفي القول احاد
ومتواتر وكذا من الادلة الاجماع والقواعد العقلية ولكل منها اقسام بعضها حجة وبعضها
ليس بحجة وكثيرا ما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح ولا يمكن الاستنباط بدون معرفة
تلك الامور التي يكفل لبيانها علم الاصول ثم في الاخبار مقبول ومردود ومعرفة كل منها
يتوقف على معرفة رواته وناقليه المتوقفة على الرجال ثم بعد معرفة هذه المقدمات يتوقف الا
ستنباط على انس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة في الاخبار والعلم بما تعارف بين عموم
الناس في تادية للطالب من الفاظ لان وجوه الدلالات متفاوتة واختلط الصحيح بالسقيم
وامتزجت الاصطلاحات الجديدة بالقديمة بحيث صعب الامتياز ومع ذلك احتمال ا
التقية في كثير من الاخبار قائم وكثيرا ما كانت النقلة يروونها بالمعنى فلعلها نقلوها بعبارات
قاصرة عن افادة المرام او مفيدة لخلافه ثم بعد معرفة ذلك كله ليس كل مسئلة مما ورد بخصوصه
نص فيه بل يستنبط حكم الاكثر من اصول متلقاة من صاحب الشريعة فيحتاج الى قوة قدسية
يتمكن بها من رد الفرع الى الاصل وبعد تلك المقدمة نقول حقيقة الاجتهاد ان ممارس
الفن والمستانس بكلام الفقهاء واصطلاحات الاخبار وصاحب الاخبار وصاحب القوة
المذكورة اذا وردت عليه مسئلة واراد ان يعلم حكمها او يستنبطه ينظر فيها الى انه من
اي دليل يستخرج من كتاب او سنة وبعد ذلك يلاحظ ان استنباطه مما يستنبط منه
يتوقف على اي مقدمة من المقدمات فيحكم بما ادى اليه نظره وان لم يكن فيها ما يمكن
استنباطه منه ويتوقف رده على اجماع بسيط او مركب محقق او محكي او الى
دلالة عقلية يرد اليه ويحكم على ما يوجبه بل لو ان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه
الترجيح ويفعل ما اقتضيه نظره فهذا النظر والى حد الترجيح من مثل هذا الشخص هو الاجتهاد
بمعنى الفعل والقوة المذكورة منه هو الاجتهاد بمعنى الملكة ومن حصلت له هذه المرتبة فهو
المجتهد والنائب عن الامام المعصوم ووظيفته استنباط الاحكام ووظيفة الناس
الرجوع اليه ثم الاخباريون انكروا الاجتهاد وخالفوا اهله وخالفهم فيه باعتبار
خمسة الاول في ان الاستنباط الحكم بهذا الطريق لا يكون غالبا الا ظنا والظن ليس بحجة
في الاحكام الشرعية بل الحجة فيها ليس الا العلم وخلافهم هذا راجع الى الخلاف في حجية الظن

والثاني

والثاني في توقف الاستنباط على المقدمات المذكورة من العلوم الادبية والمنطق والاصول والرجال
فانهم لا يقولون التوقف عليها والثالث في توقفه على الملكة المذكورة والرابع في صحة نفس الاجتهاد
من حيث هو اجتهاد فانهم يقولون ببطلانه بنفسه وورود الذم والطعن عليه عن الا
ئمة والخامس في التعدي في مستند الاحكام عن الكتاب والسنة بل عن السنة عند كثير منهم
اما خلافهم في الموضع الاخير فقد مر الكلام فيه في المواضع اللائقة به من مباحث الادلة المختلف
فيها واما في باقي المواضع فنذكر الكلام فيه مع سائر ما يتعلق بمباحث الاجتهاد في مناهج منهاج
قد وقع الخلاف بين المجتهدين والاخباريين في حجية الظن في الاحكام الشرعية وعدمها فا
لاولون على الاول والاخرون على الثاني ومراد المجتهدين من حجيته ليس ان الظن مطلقا
او من حيث هو ظن حجة بل مرادهم حجية بعض الامور التي لا تفيد غير الظن وان لم يكن حجية
الحجة فيه معلومة لنا ومراد الاخباريين ان ما لا يفيد غير الظن ليس بحجة بل تلك الامور
اما يفيد العلم او ليس بحجة وههنا خلاف اخر بين مجتهدي العامة والخاصة وهو ان الحجة هل
هي الظن مطلقا او الظن في الجملة وحاصله يرجع الى اصالة حجية الظن وعدمها وبعبارة
اخرى الى حجيته من حيث هو وعدمها اما الخلاف الاول والحق فيه مع المجتهدين لنا وجوه الا
اول الاجماع القطعي فانا نعلم يقينا ان طريقة علماء الشيعة سلفهم وخلفهم لم يكن الا استنباط
الحكم من الاخبار والامارات وشيء منها لا يفيد الا الظن كما ياتي وايضا نعلم قطعا ان جميع الموجودين
الحاضرين والغائبين في زمان المعصومين من الرجال والنسوان لم يكونوا ياخذون جميع جزئيات
احكامهم من الائمة عليهم السلام ولا من الاحاديث المتواترة او المحفوفة بالقرائن المفيدة للقطع
بل يعملون بما يسمعون من الرواة والحملة ولا شبهة في انها لا تفيد غير الظن ودعوى حصول العلم
للجميع مكابرة والثاني ان بقاء التكليف يقيني وباب العلم بالتكاليف منسد قطعا لا
ن ماخذها منحصر بالاربعة المذكورة والاخيران مع ان الاخباريين لا يقولون بحجيتهما لا يفيدان غير الظن غالبا
واما الاولان فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار فمتواترها قليلة
جدا بل لا يكاد ان يوجد واحادها لا يفيد سوى الظن ومع ذلك قد وقعت فيها تصحيفات
وتقطيعات وتحريفات وخرج كثير منها مخرج التقية مضافا الى ما كذب عليهم من الكذابة
كما صرحت به الاخبار وورد ايضا ان [illegible] فيها واشتباها وخطأ فلو لم نعمل
بالظن لزم التكليف بما لا يطاق والحرج والاخباريون تارة يقولون بتواتر هذه الاحاديث
الموجودة في الكتب الان لفظا او معنى وبكونها قطعي المراد واخرى بانها وان كانت ظنية الا ان و
جوب العمل بها معلوم من جانب الشرع والاول ظاهر الفساد اذ لا علم بدعوى التواتر
في جزئيات الاخبار بالنسبة الى المحدثين الثلثة فكيف بالنسبة الى الامام فان قيل انها محفوفة
بالقرائن لكون الراوي ثقة او نقله في كتابه الذي الف لهداية وتمسكه بما رواه او

ثم محمد بن يعقوب الكليني ومحمد بن علي بن بابويه القمي
ومحمد بن الحسن الطوسي رحمهم الله

و كونه مما اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم او وجود الرواية في احد الكتب الاربعة للجماع على صحة سيما
مصنفيهم على صحته وامثال ذلك قلنا ليس شيء نافع في الاحكام ما اجمع في جميع تلك القراين
واما كل واحد منها فدعوى افادتها للقطع فاسدة فان كلا منها دال على عدم تعمد الكذب واما
فتواه واما السهو والخطا فليس منتفيا عنه وايضا سهو الناسخ ليس بعزيز مع ان ثبوت كونه
الراوي ثقة او مامونا او شهادته بذلك في امثال هذا الزمان ليس الا بالظن واما شهادة مؤلفي
الكتب الاربعة على صحة رواياتهم فمع انها ايضا مظنونة غير مفيدة للاختلاف في مرادهم من الصحيح
معها لفظ حكم كل منهم ببعض ما يرده وكذا الثاني لعدم العلم باتحاد الاصطلاح في كثير من الالفاظ
بل نعلم تعدده في كثير منها ولا العلم بالمراد منه والحكم باتحاد الاصطلاح ليس الا بالقواعد الظنية
كنفي التجوز والاشتراك والنقل وامثالها مع ان الرواة كانوا كثيرا ما يروون بالمعنى فربما
كان فهمهم خلاف الظاهر بل قد يفهم كل من المخاطبين غير ما يفهم الاخر بسبب التفطن بالقراين وعدمه
او اختلاف الاذهان في الفهم ويشير الى ذلك ما في الاخبار من تخطئتهم كثيرا من الرواة في الفهم
بقولهم ليس المراد ما فهموه واين يذهب وليس حيث يذهب وقلت له كذا ففطن لكذا وصرح بذلك ايضا ما
مر من نفي الرواية المشهورة ونص في الاخبار ان في الحديث متشابها كمتشابه القران وان الكلمة لتنصرف على وجوه
وايضا يرى العلماء من الاخباريين والمجتهدين مختلفين في معاني الاخبار فكيف يحصل العلم بتعيين المقصود منها
وبالجملة الامر اوضح من ان يحتاج الى البيان واما الثالث اي كونها معلومة الحجية فهو كذلك ولكنه لا يخرج
عن ظنيتها اذ غاية الامر انها ظنون علمت حجيتها والثالث الاخبار الواردة في ضبط الاحاديث و
نقلها ونشرها وكتابتها والى جميع ما رواه ابن ادريس في اخر السرائر عن الرضا انه قال علينا القاء الا
صول وعليكم التفريع وعن زرارة وابي بصير عن الصادقين مثله وقريب منه وهذا وسابقه وان لم
يفيدا غير الظن الا انهما يصلحان حجة على الخصم على مذهبه احتج الاخباريون بوجوه كثيرة ذكرنا
ها في الاساس في الشرح اقويها اثنان الاول الايات والاخبار الدالة على ذم اتباع الظن ووجوب
تحصيل العلم واجيب عنه بوجوه ضعيفة والصواب الجواب بانكم معاشر الاخباريين لا تنكرون جواز
تخصيص العام بعد وجود المخصص بل انكم تقبلون التخصيص والتقييد في هذه الايات والروايات
بقيام الادلة المسلمة عندكم بجواز العمل بالظن في موضوعات الاحكام ومحالها والقوانين الملقاة
عن الائمة قلنا ايضا ان نخصصها بالادلة المتقدمة الثاني ان كل حكم تكليفي يشتمل على مصلحة او
مفسدة ومقتضى اللطف الالهي والحكمة الربانية كما يشهد به البراهين العقلية ان يدل سبحانه عباده
على تلك المصالح والمفاسد ولا يكفي فيه الادلة الظنية لانه يخطئ كثيرا ما فقد يرتكب المكلف ما يشتمل على
المفسدة وقد يجتنب عما فيه المصلحة فلا بد من الادلة العلمية وكلما يدل على وجوب بعث الانبياء
ونصب الخلفاء واثبات التكاليف تدل على ذلك ايضا وما يدل عليه ادلة وجوب العصمة من
انه لولاه لم يحصل الوثوق بما امر به الخطاء وهو ينافي اللطف الواجب عليه تعالى ويرشد عليه الاخبار ايضا صح نعم فلا بد من حفظ الله عز شانه الادلة عن طوارق الحدثان حتى يثبت مقتضى

تلك

٣٣٢

تلك الادلة والجواب عنه اولا انه ليس علينا ان دمقدماته بل يكفينا ان نقول انا نرى العلماء من الاخباريين وغيرهم مخالفين في الاحكام مختلفين في فهم الاخبار بل نرى بعضهم يخالف فوله لما في وقت قوله في اخر ولا يمكن ان يكون الحكمان حقين بل يكون احدهما خطا فكيف يخالف مقتضى اللطف والحكمة هنا ولم يدل سبحانه على الحق الواقعي فان قلت ذلك باعتبار سوء فهمه وليس عليه سبحانه حفظ الفهم عن الخطاء قلنا مع انه ينافي دليلك فيه انه يمكن ان يكون في تلك الاخبار الواجب اتباعها ما في الاعلى ما هو الواقع لسهو الراوي او غلط الناسخ وكيف يجب على الله حفظ الراوي عن السهو والنسيان او قلم الناسخ عن الغلط ولا يجب عليه حفظ الناظر عن الخطاء في الفهم وما الفرق بينهما وبالجملة بخالف العالمين في مسئلة يكفي في الرد حيث ان احدهما مخطئ ولطفه سبحانه بالنسبة الى الجميع والكل على السواء مع انه قد يفعل ذلك المخطئ حرما غير ثانيا ان المسلم ثبوته من الادلة ليس الا انه على الله سبحانه فتح الباب ورفع الموانع الحاصلة من جانب العباد فلا بل مقتضى قاعدة التكليف ان يحول ذلك الى العباد فعليه سبحانه بعث الرسل ونصب الائمة لحفظها من القتل وبسط يد الامام بيد ليل وقبة الناس كلا ولله سبحانه ادى ما كان عليه ولكن مسامحة الناس وغيرهم عما كان عليهم حتى صاروا سببا لغيبة الامام صار سببا لخفاء العلم ولم يبق الا العمل بما لا يفيد غير الظن وثالثا ان المصالح والمفاسد ليست ذاتية للاعمال كما بيناه في موضعه فيمكن ان يصير ما يظن واجبا او مندوبا ذا مصلحة بذلك وما يظن مكروها او حراما ذا مفسدة به فلا مخالفة للطف والحكمة كما مفصلا في اول بحث خبر الواحد واما دليل وجوب العصمة فالعمدة فيه ليس ما ذكروا فان ذلك الدليل مشكل بل المعتمد فيه غير ذلك مما لا يجري هنا هذا هو الكلام في الخلاف الاول واما الثاني فقد عرفت انه بين مجتهدي العامة والخاصة فذهب الاولون الى اصالة حجية الظن من حيث هو وذهب اليه بعض المعاصرين من اصحابنا وذهب الاخرون الى عدمها اي عدم حجية الظن وان ثبت حجية بعض الظنون واما ما وقع في كلام بعضهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فيرجع الى حجية الظن في الجملة لان المراد ظن المجتهد من حيث هو مجتهد اي ظنه الحاصل من الاجتهاد فان التعليق على الوصف مشعر بالعلية وحيثية الاجتهاد هي حيثية الرجوع الى المدارك الثابتة حجيتها شرعا اذ الاجتهاد على ما عرفت هو السعي في درك الحكم بسبب رده الى ماخذه الشرعي فيكون المراد ان الظن الحاصل من الادلة الثابتة حجيتها شرعا لمن كان من شانه استنباط الحكم منها حجة ثم كلامنا تارة ان الاصل في كل ظن عدم حجيته واخرى ان كل ظن وبعبارة اخرى الظن من حيث هو ليس بحجة اما الاول فبالاجماع القطعي ولان كل من يقول بدليل فانه ثم والا فينكر عليه ولان معنى الحجية ليس الا وجوب العمل وتوقف ثبوت الوجوب الشرعي على الدليل مما انطابق عليه العقل والنقل المتواتر واما الثاني فلوجهين الاول انه قد تكاثر نقل الاجماع و

تبع الحق منه سبحانه اما رفع الموانع م

لا سند كتاب م

بحجية ظن مجهول م

وهنا وتظافرت الآيات وتواترت الاخبار في النهي عن العمل بالظن والذم على اتباعه والكف عن القول بما لا يعلم قال
عز اسمه ولا تقف ما ليس لك به علم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وتقولون بافواهكم ما ليس لكم به علم
وتحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ان الظن لا يغني من الحق شيئا فجعلتم منه حلالا وحراما آلله اذن
لكم ام على الله تفترون وهو مستند الحكمين الى القسمين فما لم يتحقق الاذن يكون افتراء وفي صحيحة
البجلي اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم وفي رواية مفضل انهاك ان تدين الله بالباطل
وتفتي الناس بما لا تعلم وفي صحيحة الحذاء من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته
ملائكة الرحمة والعذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وفي موثقة ... علامة فقولوا بما
لم تعلموا فقولوا الله اعلم وفي رواية ... ما حق الله على العباد ان يقولوا ما يعلمون
ويقفوا عند ما لا يعلمون وفي موثقة سماعة اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها
واهوى بيده الى فيه وفي رواية المفضل من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله وفي
رواية سليم من عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه وفي النهج والكافي عن امير المؤمنين ع
فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطأ هذه الفرق الى ان قال كان كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما
يرى بعرى ثقات واسباب محكمات وفي مناجاة المطيعين من المناجاة الخمسة عشر فان الشكوك والظنون لواقح
الفتن ومكدرة لصفو المنايح والمنن وفي قرب الاسناد عن الصادق عن ابائه عليهم السلام قال قال
رسول الله ص اياكم والظن فان الظن اكذب الكذب وفي تحف العقول عن النبي ص اذا ظننت فلا
فاذا ظننت فلا تقض وفي محاسن البرقي فيما كتب الصادق ع الى اصحاب الرأي والقياس بعد النهي عن اتباع
... والمقاييس وفي ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جائزا
لم يبعث الله الرسل بما فيه الفصل الى غير ذلك مما يستدعي استقصاؤه كتابا برأسه وهذه الآيات والا
خبار والاجماعات المنقولة لو لم تفد العلم بعدم جواز العمل بالظن تفيد الظن به قطعا فلو وجب العمل
بكل ظن الا ما اخرجه الدليل لوجب العمل بها ولم يجز العمل بظن اصلا وكل ما يلزم من وجوده عدمه
فهو باطل وبتقرير اخر لو كان الاصل حجية كل ظن فاما ان يكون هذه الظنون حجة ام لا وعلى التقديرين
يبطل الاصل فان قيل لو لم يجز العمل بالظن لم يجز العمل بهذه الآيات والاخبار لانها لا تفيد غير الظن فا
لاستدلال بها محال قلنا اولا ان المقصود رفع الايجاب الكلي وهو يناسب الايجاب الجزئي وثانيا
ان الدليل ليس تلك الظواهر بل دليل قطعي احدثت هي في بعض مقدماته وهو ما يحتج به عليه
الدليل والحاصل ان الاستدلال انما هو بطريق الخلف وهو ليس استدلالا بهذه الظواهر
فان قيل ان المجزي في الشرطية الاولى غير لازم اذ هذه الظواهر مما اخرجه الدليل وهو انه يلزم
من جواز العمل بها عدمه قلنا اولا ان امثال هذه التراكيب ظاهر في عدم ارادة انفسها كما في
قول القائل كل كلامي في هذا اليوم كاذب وثانيا ان الدليل المذكور يدل على عدم جواز
العمل بعمومها الشامل لانفسها اذ المحال انما نشأ منها على عدم العمل بها في غير انفسها

فلا دليل

فلا دليل عليه فانفسها خارجة عنها قطعا ولا دليل على خروج الباقي فيكون في غير محل البحث وبحجة فان
قيل لا شك في وجوب العمل بالظن فيما لا سبيل اليه بالعلم والعقل يدل عليه لحاكم فيكون معنى قوله ع ولا
تقف ما ليس لك به علم انه لا تقف اذا امكن تحصيل العلم وكذا غيره وما نحن فيه مما لا يمكن فيه ذلك فلا يتعلق به
النهي وهو مطلوب المخالف قلنا اولا ان قول لا شك في وجوب العمل بالظن لحكم العقل لا يجوز ان يكون
دليل اخر بالنقيض وثانيا انه ان اريد انه لا شك في وجوب العمل بكل ظن في زمان الانسداد فان اريد
ظن ما فلا يفيد له او يكون معنى قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم الا الخصوص في زمان الانسداد فان
العام لا يخصص الا بالقطعي ضرورة فلا تثبت حجية كل ظن في زمان الانسداد فان قلت العمل بظن ما
يخصص ان قلنا ان لنا احكاما في مسائل ولا نعلم تلك المسائل والاحكام فيصح ان يقال انها يمكن ان لا
يكون ما يدل عليه بعض الظنون كالخبر ولكن نفرض الكلام في كل مسألة ونقول انسد فيه باب العلم
فيجب العمل فيه بالظن لا معنى للتعميم بظن دون ظن كما لا يخفى قلنا بناء الجواب انما هو على الفرض الا
قل واما على الثاني فيجب ان انسداد باب العلم يوجب العمل بالظن لو قلنا بوجود التكليف في كل
مسألة وهو ممنوع كما لا يخفى فان قلت لا شك في ثبوت التكليف في مسألة من المسائل فنفرض الكلام فيها
ونقول يجب ان يكون الاصل فيها حجية كل ظن لما مر قلنا لم لا يجوز ان يكون تلك المسألة مما يحصل حكمه لنا بظن
خاص لا غير فان قيل لا نسلم افادة هذه الظواهر للظن بعدم جواز العمل بالظن في مثل ما نحن فيه قلنا ان اريد انه ليس
من شأنها افادته فهو مكابرة ظاهرة وان اريد انه لا يفيده من جهة وجود المعارض فعليه بيانه وليس
الا بعض ما تمسك به المخالف وستعرف ضعفه ثم ان بعض افاضل اهل العصر حاول في كتابه رد
الاستدلال بهذه الظواهر على عدم حجية الظن وبسط الكلام بسطا تشمئز الطباع عن الرجوع
اليه وهو بطوله يرجع الى نفي الدليل القطعي او الظني الثابت الحجية على جواز العمل بالظنون الحاصلة
من ظواهر الكتاب ونحن لما سلكنا في الاستدلال مسلك الخلف وكان غرضنا نفي حجية كل ظن
واصالتها لا النفي الكلي لا يتم الكلام معه فما ذكره لا يضرنا تسليم ما ذكره الثاني وهو دليل حدسي
انه لا شك انه لا دليل منقولا من الشارع على حجية الظن من حيث هو ولا بد لمن عند القائل بها الظن
بل انما يقول به من جهة العقل فنقول انصافا انه اذا كانت الحجج التي تثبت بها التكاليف معظمها
هو الظن ووجب الاخذ به في زمان الغيبة بل الحضور لغير المتمكنين لشرف لقائهم فهل لا بد
عليه الوصول الى الوقوف المرسل من الرب لتبليغ الاحكام الى العباد الناقصة العقول في
نيل الكمال ولا يبين الطريق الى الوصول الى احكامه بل يبينها لشرذمة قليلة هم المتمكنون
من الوصول الى حضرته ولا يبين ان الماخذ لغيرهم هو الظن مع علمه بان العقول في ادراك
ذلك مختلفة وكلام الاكثر بعدم كونه هو المدرك ومع تكاثر الآيات والاخبار في النهي عن اتباعه
ويتكل في ذلك على مجرد عقل واحد او اثنين يوجد بعد الف سنة او ازيد ويحمل تخصيص
العمومات بطائفة من الحاظرين المحض ادراكنا الضعيف مع اختلاف الاراء كان الاولى

الا ان يرسل سلطان معتمدا الى مملكة عظيمة لابلاغ الاحكام اليهم وبيان ما دركها لهم وكان المدركين بلا قيد الاخذ عنه
فعله ولغيرهم غيره ولم يبلغه الا اشخاص قليلون وهو لم يبين للاخذ بل كان لا ياخذ شيئا الا عنه كثيرا
ويعلم ان الاكثر لا يتفطنون ثم يحكمون بمنع الاخذ منه واكتفى بان يعين سنين عديدة يحصل عقوبات
في زاوية من هذه المملكة الى ان الله ترك ذلك ولان النهي مخصوص بالملاقين وهل يقبل ذلك عاقل
فضلا عن فاضل وهل ليس قبح ذلك اشد من قبح ترجيح المرجوح او تكليف ما لا يطاق هذا كله
مع ان في اخبار كثيرة ان السائل سئل عما يعمل به فامر بالاخذ بالكتاب والسنة ثم سئل عما ليس فيه
كتاب او سنة فامرها بالعمل بالاحتياط او التوقف او التخيير ولم يامر في واحد بالعمل بالظن بل ما
في بعضها من العمل بالظن فنهى عنه كما ياتي في مطاوي هذا المنهاج فان قيل لا شك في ان كل
مجتهد مكلف بمقتضى عقله فاذا اداه الدليل العقلي الى حجية الظن يكون مكلفا بالعمل به قطعا
فان العقل حجة كالشرع قلنا ان ما اردنا الحكم نفي حجية العقل بل المراد نفي حكم العقل بهذا الاحتجاج
القائلون باصالة حجية كل الظن بوجوه الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في
امثال زماننا في غير الضروريات غالبا وانا مسلمون كوننا اهل زمان المعصومين في التكليف فيجب
الامتثال بالعمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق والجواب بعد تسليم اولا ان قوله باب العلم منسد
ان اريد انسداد باب العلم في كل حكم بخصوصه فمسلم ولكن لا يوجب سد باب العلم بالحكم
وان اريد سده مطلقا فممنوع لان العلم مناط الحكم يوجب العلم بالحكم ولو لم نعلم هذا المناط بنفسه
العلم ولا الظن والمناط معلوم وثانيا منع الانحصار الذي ادعاه لم لا يجوز ان يكون الحجة امرا اخر
كالخبر وهو مع الاصل وما الدليل على بطلانه لا سيما اذا حصل ظن بحجيته مع قطع النظر عن افادته
للظن كما ذهب اليه جماعة من الاخباريين قال بعض فضلائهم اما الاخباريون فالذي عليه
بظاهر القران وبالخبر الواحد الجامع للشروط المقررة من حيث افادتها الظن بل يعملون بها وان
تعلق ظنهم بخلاف مدلولها والحاصل ان الخبر مثلا مخصوصا مع كونه مظنون الحجية مع الظن
في مرتبة واحدة فالتعيين يحتاج احدهما الا بعد اثبات عدم جواز كون الاخر حجة فان قيل ان الماخوذ
في الدليل هو المشاركة مع الموجودين في التكليف فاللازم تحصيل الفهم كما كلفوا انهم في الفهم
بالعلم والظن فاذا انسد احدهما لا يبقى الا الاخر والخبر من حيث هو خبر مثلا لا مدخلية له في
الفهم قلنا المشاركة في غير المعلوم مسلم لا يجوز ان يكون تكليفنا في العمل بامارة فان قيل مع قطع
النظر عن المشاركة لا بد انه في كل تكليف من فهم كونه تكليفا فلا يتفاوت قلنا فرق بين الصورتين
حيث انه على المشاركة يحتاج اولا الى فهم المشاركة ثم كل مسئلة الى فهم تكليف الموجودين
ما لم نقل بها فانه يكفي ان نعلم اولا ان الامارة الفلانية مناط تكليفنا فكلما علم يكفي في الحصول
العلم بالتكليف حق لو لم يفد تلك الامارة بنفسها علما او ظنا وثالثا ان قوله لا شك في بقاء
التكليف ان اريد ان لنا في كل جزئي تكليفا وحكما يجب علينا استخراجه فممنوع كما ياتي بيانه وان

ان يد

٢٣٥

اريد ان لنا في طائفة من الاعمال حكما يجب استخراجه فمسلم ولكن لا يثبت الا جواز العمل بالظن في طائفة من المسائل
لا جواز العمل به كلما تحقق فلا بل كل مسئلة نريد ان نعمل فيه بالظن يقال فيه بين اولا بقاء التكليف فيه ووجوب
استخراج حكمه ثم اعمل بالظن وبالجملة هو بعين اخر لسانه بقاء ما فصله من قوله فيجب العمل بالظن ان اراد انه يجب العمل
بكل ظن فممنوع لا لقضية دليله وان اراد انه يجب العمل بالظن في الجملة فمسلم ولا يفيده وقد يستدل بحجية الجميع بلزوم
بطلان الترجيح بلا مرجح قلنا لا شك ان الظن عرض عام يعامل احد طرفيه العلم والاخر بالشك وفي البين
ظنون متفاوتة بعضها اقوى من بعض فكيف يكون ترجيح الاقوى ترجيحا بلا مرجح الا ترى ان بعض افراد الخبر
المفيد للظن ارجح من بعض كالصحيح من غيره والحسن من الضعيف وايضا الظنون تختلف حسب ان بعضها مما
اشتهر القول بحجيته وبعضها مما لم نقل بحجيته الا نادر ولا شك ان الاول راجح ايضا المرجح موجود في ترجيح
الادلة الاربعة من ادلة لزوم العمل بكل منها المذكورة في مظانها والقول بان ادلتها لا تفيد الا الظن فهي ترجيحات
ظنية مسلم ولكن ان اريد بكونها ترجيحات ظنية انها ادلة ظنية صارت مرجحة لهذه الظنون فمسلم ولكن لا
يلزم منه كون ترجيحها ظنيا فانه لا تنافي بين كون الشيء مفيدا للظن بنفسه ومرجحا قطعيا لاخر وان كون شيء مرجحا
غير كونه واجب العمل مع ان الثابت في بطلان الترجيح بلا مرجح انما هو اذا لم يكن مرجح اصلا لا قطعي ولا ظني
وان اريد ان ترجيحها ظني فهو فاسد فان الطرف الذي فيه الادلة الظنية راجح قطعا على الطرف الفاقد
لها هذا كله مع ان اللازم من عدم المرجح هو التخيير دون الحكم بحجية الجميع سيما فيما كان القدر الرافع للضرورة
ممنوع العمل به قبل العمل بظن ما انما يتصور لو قلنا بان لنا احكاما في مسائل ولا يعلم تلك المسائل والاحكام
ولكن لكل مسئلة حكم في حقنا من الشارع يجب استخراجه علينا فنقول في كل مسئلة انسد باب العلم فيه فلا بد
فيجب العمل فيه بالظن ولا معنى للعمل فيه بظن دون ظن لان الطريق المحصل للظن فيها اما واحد او متعدد فعلى
الاول يتعين العمل بهذا الظن من اي طريق حصل لان المفروض انه يجب فيه العمل بالظن ولا محصل للظن الا
هذا الطريق وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الظن الحاصل من احد الطريقين مخالفا للحاصل من غيره لامتناع اجتماع
الظنين المتخالفين بل عند التعارض لا بد من رفع احدهما فيتعين العمل بالاخر فلو تعددت الطرق لا بد ان يكون
بها مع الحصول وحينئذ فلا معنى للعمل بظن دون ظن بل يجب العمل بالمظنون سواء قلت بانه حاصل من هذا الطريق
او ذلك قلنا ان اريد ان المظنون ان لكل مسئلة حكما في حقنا حيث انه يستخرج حكم كل شيء من الاخبار بعمومها
او خصوصها اطلاقها او بنفسها او بمفهومها او فحواها فهو مسلم ولكنه لكونه مظنونا لا يصح اخذه في مقدمة دليل حجية
الظن ولا يثبت كونها حكما في حقنا الا بعد حجية الظن او خصوص الخبر مع ان تلك الاحكام المظنونة من الاخبار بعينه
لنا فلا نحتاج الى العمل فيها بظن اخر بل لا معنى له وان اريد ان المعلوم ذلك مع قطع النظر عن الاخبار فيجب استخراجه
ما هو دليل امكن فمسلم لجواز ان يكون الواجب علينا استنباط الحكم من دليل علمي او ظني مخصوص فكلما وجد فيه
ذلك الدليل نحكم بمقتضاه ونعمل وكلما لم يوجد نتوقف فيه لا لان الشارع حكم فيه بالتوقف بل لانه ساكت عن
من لا ندري فنتوقف فيه عن الحكم والافتاء ونقول لا ندري الحكم هنا كما صرح به بعض المتاخرين في ان
هو مذهب جماعة من العلماء فان قيل لا يخلو التوقف غالبا في العمل وان امكن في الاعتقاد فما نفعل

قلنا ان العمل والتلبس باحد طرفي الفعل موقوفا على العلم بتجويز الشارع اياه فان اريد انه لا يمكن التوقف من حيث
حكم الشارع فعدم امكانه ضروري لجواز ان يعمل احد عملا ولم يعلم حكم الشارع فيه واحتمل عدم رضاه به كما في بدو
وليت النبوة وان اريد انه لا يمكن التوقف في العمل من حيث انه عمل بمعنى انه لا بد من التلبس باحد طرفي الفعل
فهو مسلم ولكنه غير مفيد فيتلبس بايهما اتفق لا انه وكل طرف يلبس يجوز اباحته وحرمته ووجوبه واستحبابه
انه يجوز العقاب على كل طرف يتلبس به الا ان لا مكان دليل قطعي من عقل او نقل على العفو او عدم العقاب
كل طرف يتلبس به الا العلم ويتوهم انه يكون نحن مسامحا لان عدم العقاب لاجل العفو وعدم العلم لا يستلزم
الا باحاديث الاخبار ايضا استفاضت بذلك اي انه يمكن ان لا يكون لبعض الافعال حكما يجب استخراجه بالنسبة
لنسبته الى بعض الاستخلاص بل صريحه في عدم الحكم ففي الكافي باسناده عن ابي عبد الله قال ان الله لم يحكم ان
تقولوا اذا قلنا وان تضمنوا اذا ضمنا وفي مرسل الفقيه عن امير المؤمنين ان الله حد حدودا فلا تعتدوها
وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم فا
قبلوها وفي اخرى اسكتوا عما سكت الله والظاهر ان تلك الاخبار وردت ردا على العامة حيث يتمسكون
في محل القياس بان لكل واقعة حكما يجب استخراجه ولا يفي الكتاب والسنة بالجميع فالظاهر كيف صرح بسكوت
الله سبحانه عن بعض الاشياء فكيف يمكن ان يقال ان لكل شيء حكما يجب استخراجه بالظن وهل ذلك الا الرد على
قول المعصوم ويدل عليه ايضا استفاضة من قوله رفع القلم او وضع الحكم عمن لا يعلم وان ما حجب الله علمه
فهو موضوع عنهم وانه من الامور التي ردها حكمها الى الله ورسوله وروايات ابي رجاء وابن سماعة المقدمة
في اول المنهاج في صحيحة هشام بعد السؤال عن حق الله على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون
واظهر من ذلك كله صريح الروايات المستفيضة عن النهي عن التطرق لاستخراج الحكم فيما ليس فيه انه اورد به
كما في الكافي باسناده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن ع الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم ياتنا
فيه عنك ولا عن ابائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات
هيهات في ذلك والله هلك من هلك وفي صحيحة ابي نصر قال قلت لابي عبد الله ع ترد علينا اشياء لا نعرفها في
كتاب ولا سنة فننظر فيها قال لا اما انك ان اصبت لم توجر وان اخطات كذبت على الله عز وجل ويظهر منهما
عدم جواز العمل بالظن فيما ليس فيه كتاب ولا سنة اذ لا يمكن ان يكون المراد النظر النظر المحصل للعلم اذ لا وجه
للنهي عنه ولا الشك لانه كان حاصلا قبل النظر فالمراد النظر المحصل للظن فان قيل ورد في الاخبار ان لكل
شيء حكما خاصا اتى به النبي وورد ان لكل حكم حكم به النبي فهو باق الى يوم القيامة قلنا الوارد في الاخبار ان النبي
اتى لكل بالحكم وبكل ما يحتاج اليه الامة لا ان لكل شيء حكما سلمنا ولكنها لا تفيد الا الظن مضافا الى انها
معارضة بالاخبار المذكورة فان قيل باقتضاء قواعد العدلية من امتناع الاحكام على المصالح والمفاسد
يكون الاحكام الخمسة دائرة بين النفي والاثبات فلا يمكن ان تخلو شيء عن واحد منها قلنا مقتضى قواعدهم
ان احكم الشارع باحد الاحكام مبني على مصلحة او مفسدة او يتساوى فيه الامران لا ان لكل ما كان
كذلك يجب على الشارع الحكم فيه اذ يمكن ان يكون الحكم في شيء موقوفا على امر لم يوجد والذي يجب علينا

استخراج

استخراجه المحقق فيه حكم الشارع ونحسه اذ لا حكم لنا الا ما نحسه وسابط الله سبحانه الثاني انه لو وجب العمل بالظن يلزم ترجيح
المرجوح على الراجح قال بعض المستدلين بعد الدليل بعد الاسنة لا اريد بعض ما لا فائدة فيه ولا يخرج عن المنافشة
واورد بانه انما يتم اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب
الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الاضطرار عند عدم القطع بالحكم والاجماع على وجوب الافتاء فيما
نحن فيه مم اذ الاخباريون يقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع ثم قال نقول في جوابه
او لا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات او الكلام وما دل عليه من الايات مع ان ظواهرها التي يحتج عند الاخباريين
ليست الا ظنونا سلمنا لكنها مخصوص بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية في غاية الوهن الى ان قال وايضا
العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايضا يحتاج الى دليل يفيد القطع فذكر طنينه دليل التوقف الى ان قال مع انه لا
يمكن الاحتياط والتوقف كما لو دار المال بين الشخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه احدهما دون الاخر فان قلت
لا يتعرض للمال والحكم به لاحدهما قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف يحري بان يقول ان الله يرضى بذلك
واي شيء دل على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن فترك الفتوى والعمل ايضا يحتاج
الى دليل فلعل الله تعبدك على عدم الاعتناء وحرمه العمل بالظن لم يثبت من ادلتها انتهى ملخصا قوله
وجوب العمل بالمقطوع به فيه ان المورد ما قال بطريق الاحتمال ونقل قول الاخباريين لم يكن للجل ادعاء
ان الامر كذلك والعجب انه مراده انه من ابن علم وجوب الافتاء بغير القطع وان ادعيت الاجماع فهو مم فان الاخباريين
اهل القول سوهل يفيد في ذلك منع انحصار وجوب العمل بالمقطوع ورد قول الاخباريين قوله وايضا العمل
والاحتياط فيه ان المورد ليس مستدلا حتى يحتاج الى دليل بل يكفيه الاحتمال وعدم دليل على التوقف والا
حتياط يجعلها مثل الظن فاي وجه يصحح قوله فكيف يحري قلنا انت كيف تحري على العمل بظنك ولذلك
على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل بمقتضى الظن قوله فلعل الله تعبدك على عدم الاعتناء قلنا
لعله تعبدك على عدم ظنك قوله وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها قلنا حرمة ترك الفتوى لم يثبت
من ادلتها ومما ذكر ظهر ورود الايراد المذكور ثم لو سلم وجوب الافتاء في غير القطعيات ايضا فلا يسلم في
انه لا يثبت الا في الجملة وعلى هذا فالدليل لو تم لا يدل الا على حجية ظن ما لانه لا يلزم ترجيح المرجوح الا اذا وجب
الافتاء والعمل بدونه فلا اقول المسلم وجوب الافتاء في غير القطعيات في الجملة ولازم وجوب ترجيح الراجح في الجملة
فلا يثبت حجية الظن في كل مسئلة الا بعد اثبات التكليف فيه او لا قطعا ويرد على الدليل ايضا اما او
لا فلانه ان اريد انه يقبح ترجيح المرجوح ويجب ترجيح الراجح مطلقا فهو مم كيف ولو كان كذلك لزم استقباح
المستحبات والمكروهات لبداهة رجحان فعل المستحب على تركه وترك المكروه على فعله مع ان ترك الاول
وفعل الثاني ليس قبيحا والا لما جوزه الشارع ولذا ورد ان ترجيح بعض المرجوحات قبيح فهو مم ومن
اين علم ان محل النزاع منه واما ثانيا فان غاية ما دل عليه الدليل ان ما ظن وجوب فعله مثلا يكون فعله
ذا صفة راجحة هي كونه مظنون الوجوب فيجب ترجيح فعله فنقول انه يجب لو لم يشتمل تركه على
صفة راجحة اخرى والا فلا يثبت لان حكم العقل اذ لم يكن في الترك رجحان من جهة اخرى

واما اذا كان مرجح اخر كان يكون موافقا للاحوط او مخالفا لعامة او لم يفد الظن فلا نسلم انه مرجح وصفه زائدة لست في ضرب الفعل ولا الفعل يرجح
التركيب وكذا اذا كان موافقا للاصل او موجبا لفائدة تاسيسا او لمان تكاب مستحب اخر او غير ذلك واما ثانيا فان اتفق
عليه العقلاء بمقاصد الدليل هو قبح ترجيح ما علم مرجوحيته في الواقع والكلام فيما نحن فيه فيما كان راجحا او مرجوحا في
نظر الظان وللحكم العقل بقبح ترجيح ما كان مرجوحا عنده شخص بجواز رجحانه في الواقع والتوضيح ان الكلام في ان
الشارع هل اوجب علينا العمل بالطرف الراجح عندنا فانه معنى حجية الظن فنقول اذا كان شئ عندنا راجحا فيحتمل ان يكون
راجحا في الواقع ايضا فح يقبح من الشارع الامر بالاخذ بالمرجوح ويحتمل ان يكون مرجوحا وحينئذ لا يقبح من العالم بالواقع
الامر بالاخذ بالموهوم فترجيح الشارع ما هو مرجوح عندنا ليس بقبيح بالاطلاق ولا ارى انه امرنا بالاخذ بخلاف الراجح
عندنا في كثير من الموارد وهي ان يعلم ان ما نحن فيه من الاول والمانع اقامة برهان على تعليل مثل ذلك انه حيث لا يجوز
العمل بالظن الحاصل من القياس فان قلت ذلك للنهي عنه قلت حيث منع الدليل عن اطراد العلة علم بطلانها
لعدم الاحتمال في الادلة العقلية فان قلت لا يحصل الظن عنه قلت ان اردت انه لا يحصل بعد العلم بالحظر النهي
فلا يضر لانا نمنع انه لم وان اريد انه لا يحصل قبل ملاحظته فهو باطل قطعا كيف ولا شك ان العاملين به يعملون
بما لاجل حصول الظن منه وعلى هذا فكيف نهى عنه او لانا نمنع انه ترجيح للمرجوح سلمنا ذلك فانا نقول في
لعل ان الظن لا يغني من الحق وان هم الا يظنون ذمهم على ترجيح الراجح عندهم وقول الصادق ع من شك او ظن
ثم اقام على احدهما فقد حبط عمله وقول علي ع من عمى نسي الذكر واتبع الظن نهي فيها عن العمل بالراجح فاذا
لا يحصل منها الا الظن قلنا يكفي ذلك والخامس انه يحصل من الظواهر الناهية عن العمل بالظن الظن بعدم
حجيته فالقول بالحجية ترجيح للمرجوح وقد يتوهم انه يحصل التعارض بين الظن الحاصل منها والحاصل من الا
دلة الظنية في المسائل الجزئية فلا يبقى فيها الا احدهما وهو فاسد اذ لا شك ان متعلق الظن فيهما ا
ان متغايران فلا تعارض بينهما فان المظنون من الظواهر عدم حجية الظن والحاصل في الجزئيات عن دليل ظني
كالشهرة مثلا هو وجوب السورة مثلا واي تعارض بينهما وذلك مثل انا نرى ان الشارع نهى عن الحكم
بشهادة فاسقين مع انا نشاهد حصول الظن بها كثيرا ولا تعارض بين القطع بعدم حجية قول الفاسق
باشتغال ذمة زيد بشيء فان قيل كيف لا تعارض مع ان المظنون من الدليل الظني ان السورة لا يجوز تركها
من الظواهر ان كل ما ظن عدم جواز تركها ومنها من انه السورة يجوز تركها ولا شك انه يمتنع اجتماع
هذين الظنين قلنا المظنون من الدليل الظني ان السورة مثلا واجبة في الواقع ونفس الامر وان وجوبها
حكم الله الواقعي واما كونه حكم الله الظاهري فلا يظن الا بعد الظن بحجية هذا الظن والمظنون من الظواهر ان
وجوب السورة ليس حكم الله الظاهري ولا عدم كونه حكم الله الواقعي فلا يظن منها اصلا فلا تعارض
الثالث ان مخالفة ما ظن المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب ورد عليه اولا
منع الاولى فان الظن بان هذا حكم الله والظن بالعقاب على مخالفته امران مختلفان ولا ملازمة بينهما كما ان
من لا يقول بحجية الظن مطلقا او بعض الظنون يقول بحصول الظن بحكم الله ولا يقول بكونه مظنة

للضرر

للضرر الا ترى انه اذا شك في حكم الله لا يحصل احتمال الضرر والمراد بالمؤاخذة والعقاب شرائط من تفهيم المكلف
ومن لا يقول بحجية الظن كيف نسلم ان التحصيل حصل ما هو شرائط استحقاق العقاب وثانيا ان ضرر العمل
بالظن ايضا مظنون لعلمي بما مر وثالثا ان وجوب دفع الضرر المظنون ممنوع ولو سلم فانما هو مخصوص بالامور
المتعلقة بالمعاش التي شاننا فيها متابعة عقولنا دون ما يتعلق بالاحكام الشرعية التي شاننا فيها الا
خذ من صاحب الشريعة الرابع ما ذكره بعض المعاصرين ومن تبعه انه غير الجهد في اقامة الدليل على الظنون وهو
وملخصه ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرائع واراد العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام انما هو
بالنطق غالبا والنطق لعموم عباده ليس الا بلسان رسول فما حصل العلم بمراده بعد للمخاطبين
المشافهين من الكتاب او السنة فالكلام فيه وكلما حصل الظن به بعد من العمل على مقتضى الحقائق والمجا
زات لان ذلك كان طريق العرف والعادة من لدن خلق ادم الى يومنا هذا فهذا الظن مما علم حجيته وهو
الذي اتفق العلماء على حجيته ثم هذا الكلام اذا نقل الحجر المسافهين المشافهين ليس لهم في التكليف بمقتضاه
فان كان بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينا لهم فالكلام فيه ايضا وان كان باللفظ اي حصل لهم العلم
بان هذا لفظ الشارع فالاشكال في ان الظن الحاصل بالمعنى حجة ام لا فنقول ان ذلك اللفظ على قسمين
قسم يحتمل ان يكون مما يقصد بقاؤه في الدهر والاستفادة منه كسائر المصنفين وقسم لا يقصد به
الا تفهيم المخاطبين وان شاركهم غيرهم في الحكم في الكتاب العزيز ولا امكن ان لا يكون من الاول فيكون الظن
الحاصل بمعناه حجة لان طريقة العرف في تاليف الكتب وارسال المكاتيب الى البلاد البعيدة يقتضي
ذلك فانهم لا يريدون من سلغ اليه كتابهم الا العمل بمقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم ولكن لم يعلم
ذلك على الاحتمال ان يكون من الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه ولا ينافيه تعلق العرض ببقائه ابد
الدهر لحصول الاعجاز وسائر الفوائد فان قلت اخبار الثقلين وغيرهما مما دل على العرض على كتاب الله
يفيد انه من الاول قلنا تلك الاخبار ايضا يمكن ان يكون منه ولما السند المعلوم الصدور عن يحتمل
ضعيفا ان يكون منه ولكن الظاهر ان المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم
بواسطة تبليغهم ومع ذلك لا الفهم بمعناه بما يفهم غير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية والحاصل
اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيته ولا خبر الواحد فلا دليل على وجوب العمل به والحاصل
ان العمل بالظن المعلوم الحجية كلام لا يحصل منه الفقه فبعد العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة
كيف يمكن تحصيل العلم بها بجواز العمل بخبر الواحد الذي حكي فيما يوجب الخلاف في حجيته فيصير حال
الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة من الدين فكما ان ا
العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في
استفادتها لا يفيد الا العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد
في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا وهذا كيف يحصل شيئا فيما نريده من الجمل
باحكام الله مع الاحتساب عن العمل بظن العلم بحجية بالخصوص ولو ترض بتحكم مستقل من حجية الظنون

المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ويتكلم فالا يكفي ذلك في رفع ثبوت التكليف
فيما نعلم فثبت من جميع ذلك انه لا مناص من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان
ونحوهما انتهى اقول حاصل استدلاله بطوله ان بقاء التكليف وانسداد باب العلم الجانا الى
العمل بالظن فلو كان هناك ظن معلوم الحجية ينفتح به باب الحكم لكان هو المتبع وليس لنا طريق كذلك اذ
علم بحجية من الظنون بحال اليقين في الحكم فيعلم بذلك وجوب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل ويرد عليه
اعتراضات كثيرة ولا يتعلق بما هو نحن بصدده واما ما يتعلق به فوجهان احدهما انه لو صح لاثبت الحجية
اتباع ظن ما غير معلوم الحجية اذ لا نسلم انه لا يقول بان مجرد انسداد باب العلم يوجب اتباع كل ظن والا
لما احتاج الى هذا التطويل بل مراده اثبات حجية الظن لسد باب العلم وحجية كل ظن ينفي الظن المعلوم
الحجية وظاهر ان انضمام ذلك لا يوجب التعميم فان قبل الظن المحتمل الاخرى في فهم الاحكام قلنا بالخبر
يظهر الفائدة وثانيهما انه لو تم لما دل الا حجية الظن المظنون حجيته لانه جعل سد باب العلم مع بقاء التكليف
موجبا للعمل بالظن فان تعيين المناط في الاحكام ايضا مسئلة وعلم وجوب العمل بالظن وباب العلم بنفسه
مسدود فيجب فيه العمل بالظن فيكون الحجة هو الظن الذي دل دليل ظني على حجيته لا كل ظن وجعل انسداد باب
العلم في سائر المسائل موجبا للعمل بالظن فيه دون هذه المسئلة تهافت الخامس انه لو تم هو ايضا من شعبه دليل
الانسداد وهو انه اذا انسد باب العلم وجب العمل بالظن فان كان هو ظن المجتهد من حيث هو الا انه ليس
بطلانه فهو الظن وان كان ظن علم حجيته فهل هو في الاكثر ليس من انسداد باب العلم لان ما هو معلوم الحجية يكون
علما وان كان الثاني فمن اين ان الظن بالحجية العمل به حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به حال الغيبة
اقول حاصله يرجع الى ان بعد وجوب العمل بالظن يحصر في الظن من حيث هو والظن المعلوم الحجية والثاني
باطل لما المذكور من فيبقى الاول ويرد عليه اولا انا نقول ان الظن الذي يجوز العمل به هو المظنون الحجية
الا مطلقا او في حال الغيبة فقط لا بمعنى انه ظن او علم عدم جواز العمل به حال الحضور بل بمعنى ان الظن
بحجيته مختص بزمان الغيبة ولا علم حال زمان الحضور ومثل ذلك في غاية الكثرة وثانيا انه الظن الخبري مثلا
او ظن ما غير معلوم الحجية وعدم العلم بحجيتها لا يوجب بطلانها اذ يكون ان كان الظن من حيث هو غير حجة
عليها غير جائز وثالثا انه الظن المعلوم الحجية مطلقا قوله ليس من انسداد باب العلم قلنا المسلم انسداد
هو العلم بالحكم من دليل علمي من غير توسيط الظني لا مطلقا فان كل ظن دليل وان نصير معلوم الحجية حتى
بجواز العمل به وربعا انه المعلوم حجيته في زمان الغيبة بالمعنى المتقدم اي لا يعلم حال زمان الحضور
لا ما علم عدم حجيته في زمان الحضور حتى يحتاج الى دليل عدم الحجية فيه الحجية هذا السادس من ذكره
الصدر هو انه من شعبه اسبق وهو ان الحكم الشرعي ما كتب الله على عباده في نفس الامر وكلما
عنه هو كلامه وكلام امثاله والعقل القاطع والمراد بالكلام ما هو المراد في نفس الامر فان يحصل
العلم به المكلف فقد ادرك المطلوب فيكفيه الظن به قطعا ثم انه ههنا ظنونا لا نعلم انه يجوز العمل
بعض منها لانه اصل الحكم مثل خبر الواحد ونحوه وبعضها انه يخص سبب الحكم ونحوه

كالغلبة

٢٣٨

كالغلبة والعادة والنسبة والاقرار ونحوها والكلام في الفرقة السابقة لا ينحصر في زمان الانسداد بل هو حكم وضعي وضعه
الشارع مطلقا وفي جميع الاحوال بل ثابت في بعضها وان امكن العلم والحاصل ان هناك امور يتسع لو وضع الشارع
مع قطع النظر عن اصابة نفس الامر فنقول ان النزاع ان كان في مثل الفرقة السابقة فهو غير صحيح اذ الخصم لا يتمكن من النزاع
في لا العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك للاجماع بل بمعنى انه
اجماعي جواز العمل عليه في الجملة وتعيين موضعه تابع لرأي المجتهد وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل
دل حصرا منا على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة مثلا فان كان هو الاجماع والاخبار فنقول انها مع تسليمها
انما يدلان على انه يجوز العمل به لا انه لا يجوز العمل بغيره ويبقى جواز العمل بالغير اذا لم يثبت لو سلم اصالة تحريم العمل
بالظن وعمم وجواز العمل بالاخبار مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن الحاصل منها وان قيد به فلا
يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان يفيد الظن ايضا او ان خبر الاخبار لا يحصل
به الظن والثاني يكذبه الوجدان والاول لا يصدق الاخبار بل المستفاد منها ومن الاعتبار ان العمل بها
لاجل انها تحكي عن رأي الامام ظنا ولا ريب انه قد يحصل من الشهرة ظن بذلك لا يحصل من خبر معارض لها
والاعتبار شاهد على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب وبالجملة مرجع العمل بالشهرة
مثلا الى الظن بقول الامام كالخبر وعلى من يفرق ابداء الفرق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق
فكما يجب ان يتبع ولو حصل الظن بعده فيجب العمل بالخبر وان لم يورث الظن والظن للمجتهد الذي امر
لمتابعته حتى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل
والنجوم وان اخبر بانها مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن ههنا
في الموضوعات ولا ينكر جواز العمل بها اقول يرد عليه اولا ان قوله ولا فتكليف الظن ثم فان بعد العلم هنا ا
احتمالات ثلثة ارتفاع التكليف والعمل بامارة بعينها والعمل بالظن وقبل ابطال الاولين كيف يقطع
بالثالث وثبوت بطلان الاول ظاهر واذا ارتد الثاني او ما في بعض موارد عدم العلم فلا وثانيا ان قوله
النزاع ان كان في مثل الفرقة الثانية الى ان النزاع في العمل بالظن من حيث هو فيه غير صحيح فهو مم وان
اراد ان النزاع في العمل بنفس الظن غير صحيح فهو مم ولكنه لا دخل له بالمقام وثالثا ان قوله بل
بمعنى انه اجماعي فيه ان المسلم من الاجماع هو المعنى الاول دون الثاني ورابعا ان قوله وتعيين موضعه
تابع لرأي المجتهد ان اراد انه تابع لرأيه من غير حاجة في التعيين الى دليل بل تعيين موضعه حيث شاء
فهو مما لا يقول به احد وان اراد انه تابع لرأيه بحسب الدليل فهو اعتراف باحتياج العمل بالظن فيها
الى دليل خاص وان اراد ان كل موضع حصل له الظن يتعين فكونه اجماعيا غير مقبول وخامسا
ان قوله اي دليل دل حصرا ثانيا فيه ان من الخصمان من يدعي اثبات المناط والدليل لا استنباط
الاحكام ولا يدعي بعد ثبوت حجيته دليل بل هو في مقام الطلب وسادسا ان قوله ويبقى جواز العمل
بالغير فيه ان الخصم ينفي الحجية التي هي وجوب العمل وهي لا يحتاج الا الى اصالة عدم وجوب العمل وهو امر
ثابت مع ان اصالة التحريم ثابتة ايضا بالاجماع كما مر وسابعا ان قوله الا ان مدلول الاخبار ففيه ان هذا لا

ان يكون معنى للبعض المذكور بل يكون المعنى ان مدلول الاخبار بشرط كونها مفيدة للظن قايم مقام الحكم في اعالها ان مقتضى ذلك
التقييد احد هذين المعنيين كما صرح في موضع من كلامه باعتبار انه يلزم من حجية الظن الخبرى فقط انه لو تعارض مع شهرة
عمل بالخبر وان افاد الظن الشهرة وهذا بعينه قول بحجية الخبر وان لم يفد الظن او لعدم افادة شهرة الظن بامتناع اجماع الظنين
فدفوع بمنع هذا ان اقتضاء بل تعمل في مثل ذلك بالخبر ان غلب ظن الشهرة وان قيل الاصل وتامنا ان قوله والثانى بلا بد
الواحد فيسان الاول بالمعنى الذى ذكرنا لايكذبه الاخبار وكلام الاخبار وعدم التصديق لا يثبت شيئا نافعا واسعا
ان قوله بل المستفاد منها لم يجز الا ان يكون العمل بها لانها خبر كاشف عن راى الامام لا مطلق الكشف كيف ولو كان
لك لما منع عن القياس ومعاشر ان لو الا اعتبار شاهد ان ان دلالة لا يتفاوت من حيث الحصول فهو غير نافع لو ان
اراد من حيث الحجية هو غير تام والحادى عشر ان قوله الا مثل الرمل والنجوم فيه انه يبقى القياس والاستحسان ومثلها
الخ فان قلت انه منهى عنه قلت فيعلم ان الظن يتفاوت بتفاوت الاسباب فى الحجية وعدمها والثانى عشر ان
قوله وانت خبير بانها ما لا سبيل لها الى الحكم الشرعى فيه انه حجة فان من يعمل بالرمل لو سئل عنه عن حكم الله فى مسئلة
فيظن انه اصاب وكذا السؤال على قواعد النجوم فان نسبة الرمل والنجوم الى المال المسروق والحكم الله المجهول
واحد السابع ما ذكره ايضا وهو ان يتتبع كلمات الفقهاء يعطى كون مطلق الظن حجة عندهم فيتبها ما تداول
بينهم من ترجيح الظ على الاصل وترجيح احد الاصلين باعتقاده بالظ قال فى تمهيد القواعد لخلاصته انه
اذا تعارض الاصل والظ فان كان الظ حجة يجب قبولها شرعا فهو مقدم على الاصل بلا اشكال وان لم
يكن كذلك بل كان مستندة العرف والعادة او القراين او غلبة ظن فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظ
وهو الاغلب وتارة يعمل بالظ ولا يلتفت الى الاصل وتارة يخرج فى المسئلة خلاف فههنا اقسام الاول
ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية ولصور كثيرة الثالث ما عمل فيه بالظ ولم يلتفت الى الاصل وله صور
منها اذا شك بعد الفراغ من الطهارة او الصلوة او غيرها الرابع ما اختلف فى ترجيح الظ فيه على الاصل
او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى اخر ما ذكره قال مستدلا بعد نقل كلام الشهيد ما خلاصته
انه لا ريب ان الاصل من الادلة ومعارضة الظ معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم الظهور ان كان
من دليل اخر معلوم حجيته فتقديمه على الاصل من جهة دليل خارجى والا فالظهور ان كان لا يمكن اثبات
الحكم به ما معنى تقديمه على الاصل فى بعض المواضع فان قلت انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور قلت
فاى فائدة فى عقد ذلك الباب الى ان قال كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التى وقع
التعارض بين الاصل والظ ويتكلمون عليها ويختلفون فيها بل الظ من كلمات العلماء ان مناط الحكم
بجعل الشارع وهى فى بعض المواضع الحكم على الظ وفى بعضها على الاصل بحسب نظر ان الظ اصل من
الاصول الى ان قال فظهر ان الظ والظن الحاصل من الفائدة وغلبة الشيء والقراين مما اعتمد عليه الشارع
وهذا باب مطرد فى الفقه ومنها ما ذكره فى الذكرى فى مسئلة الجهل بترتيب الفوايت قال ولو ظن سبق بعض
فالاقرب العمل بظنه لانه راجح لعله لعدم جواز العمل بالظن مطلقا ومنها ما ذكره فى ... [illegible]
انه لو لم يجز العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح وهو ايضا يقتضى العموم ومنها ما ذكره فى الذكرى ايضا

تمسك

٣٩

تمسك فى حجية الشهرة بقوة الظن ومنها ما ذكره فى المختلف فى وجوب الاشتغال بالاخفى حيث
تمسك بالشهرة ومنها تردداتهم فى كثير من المسائل من حجية الاصل فى اطلاق عبارات الاصحاب لا يخفى
الحجية كذلك اقول نسبته عمل فقهائنا الى مطلق الظن او مطلق ظن المجتهد افتراء عليهم ويحتمل نقل ولا
طائفة من كلامهم قبال ما ذكره قال المحقق قدس سره فى بحث المصالح من المعارج لا يبقى اى المكلف
يبنى فى كثير من الشرعيات على الظن لانا نقول انما حيث دل الدليل الشرعى على العمل به لا بمجرد الظن
وقال يجب الاستقراء ولو سلمنا حصول الظن لكن الظن الحاصل من غير امارة لا عبرة به الى
ان قال فان قيل مع الظن يترجح فى نظر المجتهد ارادة الش لتعميم الحكم فيصير المحال مظنة للظن قلنا
غلبة الظن المذكور معارض بغلبة ظن ان شرعية الحكم يستند على الدلالة الحاصلة على المنع والنهى
عن العمل بالظن ... الظن ... فالخبر حجة القياس لو كان الظن وجها لوجوب العمل الاطراد ذلك
وقال الشيخ قد قال ايض فيه العمل بالقياس عمل بالظن والعمل بالظن غير جائز وقال الشيخ فى المبسوط
فى مقام الاستدلال عن ... الظن واما الظن فعندنا وان لم يكن اصلا فى الشريعة تستند
الاحكام اليه فانه يقف الاحكام الكثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند الشاهدين ونحو جهات القبلة و
ما يجرى مجريها فلا بد ان يذكر حده فعنه يظهر دعوى اجماع الامامية على عدم حجيته وقال العلامة
فى ... فى دليل على ... رواية المجهول لان العلة المقتضية لنفى العمل بخبر الواحد وهو الظن ثابت لترك
العمل به فى العدل الخ واستدل ايض على عدم جواز التعبد بالقياس بانه يفيد الظن والتعبد بالظن
منهى عنه وقال فى ... فى حكم المصلى بالصلوة قبل الوقت يظن الوقت ولان الظن لا يصح عليه لعموم
النهى وقال المحقق الثانى فى مسئلة شك المرتعش ومعنا المولى الا ان العمل بمقتضى الظن ليس
بمطرد بل المعتبر الظن الذى اقامه الش مقام العلم وقال صاحب المدارك فى بيان عدم جواز التعويل
على الظن فى الوقت مع التمكن من العلم ويؤيده عموم النهى عن اتباع الظن ودليله يقتضى العموم
وقال فى مقام اخر والاصحاب هنا انما يعتبرون الظن المتبادر وهو غير كاف فى ذلك وقال صاحب التنقيح
فى رد دليل من تمسك بالظن ممنوع فلان العمل بالظن معارض باصالة البرائة فانه لو كان الظن حجة
لم يعارضه الاصل وقال العميدى ... فى ... العامة بقبول خبر الفاسق مستدلا بانه يفيد الظن
والجواب المنع من وجوب العمل بالظن مطلقا وصاحب المعالم فيه ونحن لو حصل الظن بحكم شرعى لا من دليل
شرعى لا يجوز العمل به اتفاقا وقال ايض ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة
كلهم فى القران والحديث الصحيح والاجماع الذى علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التى وقع
الكلام فيها وقال السيد الصدر فى شرحه فى بحث الكتاب الاصل الثابت من الخاصة هو عدم
جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل وقال بعض محققى متاخرى المتاخرين فى رسالته المعمولة
فى الاجتهاد والاخبار مع ان الاصل عدم حجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب المعقول
والمنقول وقال فى فوايده فى مقام الرد على من يعتقد بحجية الظن وهو محل اتفاق جميع ارباب

المعقول والمنقول وقال في فوائده في مقام الرد على من يقول بحجية الظن من حيث هو والقدر اجماع جميع
المسلمين على انه في نفسه ليس بحجة ولذا كل من يقول بحجية الظن من حيث هو وايضا اجماع جميع المسلمين
معقول بدليل فان تم والا فننكر عليه انتهى وانكار السيد المرتضى وابن بابويه وجميع المحدثين مشهور ثم نقول
انه يرد على دليله اولا انه لا شك ان تعارض الاصل والظاهر انما هو في الموضوعات دون الاحكام كما يظهر
من مواضع تعارضهما وارجع الى التمهيد ليظهر لك ذلك وبحثنا هنا في الظن بالاحكام وثانيا انه
ليت شعري ما وجه دلالة ترجيح الظاهر على الاصل على حجية ظن المجتهد فان المراد بالظاهر ليس ما يظهر
المجتهد فان من الامثلة التي ذكرها الشهيد لترجيح الظاهر ظن دخول الوقت وهل المراد ظن المجتهد بلغ
وكذلك وثالثا ان ما استشهد به من كلام التمهيد ينفي حجية الظن حيث جعل من الاقسام ما يعمل فيه بالاصل
ولا يلتفت الى الظاهر وقال هو الاغلب لو كان الظن من حيث هو حجة لوجب تقديمه على الاصل فان قيل لعل
تقديم الاصل للدليل قلت لعل تقديم الظاهر ايضا كذلك قطعا كما يظهر من الرجوع فعلم انه لا يبقى
عند اهل الباب بل نقل ان العلامة القائلين بحجية الظن والظاهر لما عقدوه بناء على مذهبهم وحكموا بترجيح
الظاهر عقدوه للخاصة ببيان حكمه على طريقتهم ولذا حكموا بترجيح الاصل الا في مواضع الدليل ورابعا
ان مراد الشهيد من ترجيح الاصل والظاهر عند تعارضهما غير ما فهمه المستدل بيانه ان الشارع اثبت احكاما
لموضوعات يجب الحكم بثبوتها عند تحققها ورأوا انه قد يحصل الشك في بقاء الموضوع فعقدوا بابا لحكم
مسألة استصحاب الموضوع وحكموا بان كل حكم الشارع فيه العمل بالاصل ثم رأوا انه قد يحصل الظن بعدم وجوده
فعقدوا لهم باب تعارض الاصل والظاهر فقالوا ان الظاهر على قسمين ما كان ظهوره لاجل الشرع اي جعله الشارع
حجة فصار ظاهرا لاجله وعدوا منه قبول دعوى ذي اليد وان لم يحصل الظن من قوله وكذا ان حكم الشارع
فيه ظاهر وما كان ظهوره مستندا الى العرف والعادة فقالوا ان الشارع حكم هنا في بعض صوره بترجيح الاصل
وفي بعضها بترجيح الظاهر ووقع الخلاف في حكم بعضها والحاصل انه اذا ظن وجود الموضوع فهل
يجب العمل بالاصل او يوجد مخرج عنه فصرحوا بان في بعض الصور يوجد الناقل وفي بعضها المقرب
ووقع الخلاف في بعض اخر ولان الظاهر يجب خروجنا عن الاصل ولان الفقهاء يعملون بظنهم ويجعلونه
دليلا ولذا نرى الشهيد يذكر نصوصا خاصة في مواضع تقديم الظاهر بل كل موضع حكم بتقديم الظاهر اصله
فيه لا يخرج عن نظير نص ثم ان حكم الشارع بتقديم الظاهر فيما قدم لم يعلم انه لاجل الظهور من حيث هو بل يمكن ان يكون
لاجل امر اخر غيره هذا واما كثير مما ذكره المستدل من عبارات الفقهاء فالاكثر انما هو في مقام الرد
القائلين بالظن من العامة ولذا استدلوا به في مقام بيان فقوت المعاندين في الحكم من جهة دليل الى
وسعوا اجتنبه في سائر المواضع ومن هذا القبيل كثير من هذا لا العلامة ونظائره من المخالفين للعامة
في كتبهم الفقهية بالقياس والاستحسان والاحاديث العامية واما ما وقع منهم في بعض المواضع من اطلاق
كلام الاصحاب بخلاف الاصل فهو دليل على عدم حجية الشهرة اذ لو كانت حجة لما جاز الترديد ولعل الذي بلغ
الاكثر الظن وجود دليل وتغيير المحض اللائق مع عدم الحاجة الى المسألة بالفعل قد تكون تذكر ادلة

راجعة

راجعة الى بعض ما ذكر وظاهر الجواب والمطلب واضح بحمد الله بل نفي حجية الظن من حيث هو قد صار
شعارا للفرقة الناجية وديدنا لهم بل هو من ضروريات مذهبهم وهو الفارق بين الطائفة
الناجية الخاصة والفرقة الهالكة العامة بعد مسألة الامامة ولذا ترى العلماء جيلا بعد جيل
دائبين طاعنين للعامة بعملهم بالاراء والظنون هل زعمت ان علماء العامة كانوا يعملون في
الاحكام الشرعية بمشتهيات انفسهم وشهوات طباعهم كلا بل المراد عبارة عن ظنهم الا ترى
انهم يستدلون على حجية ما يتمسكون به في الاحكام بافادته للظن والا ترى انهم يسمون
استفراغ وسعهم اجتهادا الا انهم يجتهدون في تحصيل الظن وقد تواترت الاخبار بالرد عليهم
والنهي عن اتباع الاراء اي ما يظن انه مطلوب الشارع لا من جهة دليل شرعي ثم ان شئت تفصيل
المطلب ببيان ابسط فعليك بكتابنا الاساس وشرحنا على تجريد الاصول منهاج
اتفقت كلمة الاصوليين على انه لا بد للمجتهد اي مستخرج الاحكام من الادلة الشرعية من معرفة الحديث
والعربية والتفسير والمنطق والاصولين والرجال ومواقع الاجماع والاجتهاد بالمعنى
المصطلح اي استفراغ الوسع والانس بلسان الفقهاء واستقامة القريحة وقوة رد الفروع
الى الاصل الجامع للامور المذكورة وسعة في تحصيل ماخذ الحكم واحياء ما يتوقف عليه
من المقدمات فيه ورده عليه خلافا للاخباريين فيشكل الموقوف على غير الاول والحديث هو
الاول الا في معرفة الرجال ولنقدم اولا مقدمة وهي ان المراد بمعرفة الحديث ان
يعرف موضع كل خبر وان هذا الحكم لو كان فيه خبر لكان في اي موضع ويكون مستانسا بالعادات
والمعرفة فقه الفقهاء مدخلية تامة في فهمها وبمعرفة القرينة معرفة اللغة والنحو والصرف
ومعاني الالفاظ الشرعية والعرفية بقدر ما يتوقف عليه الاستدلال اما بكونه صاحب اللغة
وبناء اهلها او حسب التعرف كلامهم وكتبهم ولا يكفي فيها مجرد التعلم ولا فهم الكتب اللغوية يكفي
للاختلاف في كثير منها بل يجب فيها البلوغ درجة الاجتهاد فيها والظاهر ان القوانين التي ذكرها
المتاخرون من الاصوليين في كتبهم من مباحث اللغة تكفي للاجتهاد فيها غالبا وبمعرفة
التفسير ايات الاحكام ومواقعها والمشهور انها نحو من خمسمائة اية من بعض الاخبار في
على تقسيم القران اثلاثا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم وارباعا في
اعدائهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام والظاهر ان المراد تقسيم الظهور
والمنطوق والا فلا تستفاد من ظاهره ذلك ويندرج في معرفته معرفة الناسخ والمنسوخ
وبمعرفة الاصوليين اصول الفقه والكلام قدر ما يتوقف عليه العلم بالشارع وصفاته وانه
باعث الانبياء وانه لا يخاطب بما لا يفهم وبطلان الترجيح بلا مرجح وقبح ترجيح المرجوح والتكليف
بما لا يطاق وبعض المقدمات مطلقا او مع كونه لا من جانب المكلف وامثال ذلك ولا بد ايضا من
الاجتهاد ولا يكفي التقليد والسماع وهل يكفي في الاول الظن او يجب العلم وفي كل منهم اشعار

بل بمعونة الاجماع على كل من الطرفين والحق ان الاصل عدم جواز الاكتفاء بالظن الا ما دل دليل قطعي على
حجيته فحكمه حكم العلم وبالادنى بلسان الفقهاء ان لا يكون غريبا عن عرف كلهم ويكفي كونه بحيث
يفهم مرادهم واصطلاحاتهم ولو بالمراجعة وباستقامة الفهم الذي لا يكون معوج السليقة
يخالف الفهم للاكثر ويكفي رده الى الاصل صحيحا غالبا عندهم وان لم يكن الاصل صحيحا لا عند المعصي
وسياتي وجه الاختلاف فيه فان اعوجاج السليقة افة للحاسة الباطنة وهو قد يكون فانيا
وقد يكون عرضيا بسبب سبق تقليد او شبهة او غيرهما ومثله في الحواس الظاهرة عمى العين بالحمرة
او الصفرة او ذائقة صارت مرة بالعارض وبالقوة التمكن من رد الفرع الى الجزئيات الى الكليات
وهي المعبر عنها في لسان الاجتهاد بالملكة والقوة القدسية وهي العمدة والا فتحصيل المقدمات
قد صار سهلا وهي بيد الله سبحانه يؤتيها من يشاء وكثرة المجاهدة والممارسة مدخل عظيم
في تحصيلها ومن جاهد فينا لنهدينهم سبلنا ثم المراد بتمكنه من الرد ان يكون رده صحيحا ولما
ما نرى من مخالفة المجتهدين في فتاويهم من جهة اختلاف اصولهم وعثور بعضهم على اصل لم يعثر
عليه اخر ومرجع اختلاف الاصول الى اختلاف الافهام او من جهة اشتباه حصل في اصل واحد يكون مرجعا
لاكثر الاصول فان الخطا في اصل او اصلين لا ينافي الملكة واستقامة السليقة والفرق بين القوة
المذكورة واستقامة السليقة ان المراد بصاحب القوة من يكون له قدرة رد الفروع الجزئية الى
الاصول الكلية ومستقيم السليقة ان يكون رده صحيحا فان الرد قد يكون صحيحا وقوته مفاضة
من المبادي الفياضية وقد يكون فاسدا فهو من جانب المبادي الكاذبة وقد يكون الانسان
غير متمكن من الرد اصلا فالنسبة بينهما عموم من وجه واذا عرفت ذلك فاعلم ان الدليل على
اشتراط معرفة العربية ان من الادلة الكتاب والسنة وفهم معاني مفرداتهما يتوقف على اللغة
والمعاني المتنوعة بتصاريف المصادر على الصرف ومعاني المركبات على النحو فان الاخباري ان
اراد ان المتبحر بعد تتبع الاحاديث والاطلاع على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عن العلوم الثلثة
وكذا غيره اذا عاشر العرب وتتبع لغتهم كالعارف بتتبع عرفهم وبتتبع تفهم العرف الخاص من ان فهم بعض
معاني الالفاظ يتوقف على اخبار او ترجيح لا يمكن بدون اللغة المقررة منها الا باللفظ فيه صحيح او موهم
لخلاف المقصود ومع المعاشرة يفهم ذلك المعنى وربما يحصل له القطع بالمراد بخلاف المقلد للعبارة في المواد
توقف الاستنباط على علوم العربية باي طريق حصلت ولم ندع اشتراط تحصيلها من الكتب مع ان حصول
ما يتوقف عليه الاستنباط من مجرد كون من العرب او المعاشرة وتتبع الاحاديث غير ممكن غالبا
حقوصا في مثل زماننا الاختلاف الاصطلاحات في الازمنة بحسب الحقيقة والمجاز والمناط فهم كلام
الشارع في زمانه ولا شك ان العرب الذي لم يقرا علوم العربية لا يفهم من الايات والاخبار بعض
معانيها حسب اصطلاحهم كيف وانا نشاهد علما لهم الغافلين بالعلوم الثلثة يراجعون كتب
هذه العلوم او علماء الماهرين منها ولا شك ان الجاهلين بها دون حال الاسهم بمراتب فالاشتراط

البها

البها بالنسبة اليه وهو الدليل على اشتراط معرفة التفسير وانكار الاسترى لذلك بناء على ما ذهب اليه من عدم جواز التفسير
ما لم يكن معه حديث ومعه يحصل الغاية وقد عرفت فساد المعنى مع ان الظاهر انه اشترط للمجتهد المطلق واما المتجزي
فلا يضره جهله وعلى اشتراط معرفة المنطق انا استخراج النظريات من الماخذ يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم الا بعد
تحقيق الاستدلال بالشكل الاول الاول والقياس الاستثنائي بديهيان تحصيل النتايج من المقدمات طبيعيا الانسان لا يحتاج
فيهما من الذهن الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات وما يتوهم من ان المنطق لو كان عاصما لما اخطا المنطقي في
الاستدلال ضعيف لان الانسان جايز الخطا في كل مرحلة ولكنه بحفظه عن الاكثر فان قلت مطالب المنطق
ليست بديهية والا لما احتاج احد اليه فيكون نظرية فيتوقف العلم بها على الاستدلال وذلك الاستدلال
ليس بها ايضا والا كان المنطق باطلا واذا امكن الاستدلال الصحيح من دون التوقف على المنطق فيه فكذلك
في الاحكام قلنا بعضها نظري ويكتسب بعض نظرياتها من بديهياتها وبعض اخر من النظريات المكتسبة فان قيل
الانسان النظري من الضروري ايضا يحتاج الى الاستدلال قلنا يمكن ان يبتني ذلك على بعض اخر من المطالب البديهية
ثم نقول لا شك ان كثيرا من المطالب التي يتوقف عليها الاستدلال بديهية وكثيرا منها غريزية يحكم بمقتضاها
عموم ممكن التفصيل بها فان اراد ان يتوقف الاجتهاد على المنطق توقفه على مطالبه فمفهوم ولكن لا يطلق
التعلق بالاعم نحو منها او من نظريا بها فان اراد توقفه على مجموع مطالبه فان اراد توقف مطلق
الاجتهاد عليه ثم وان اراد توقف الاجتهاد المطلق فهو محتمل ودليل اشتراط الكلام توقف الاجتهاد
على اثبات الصانع والنبي والامام ووجوب اطاعتهم وتعيين الامام وصدق النبي صلى الله عليه وآله ونفي القبيح
عنه سبحانه ومبنى كثير من مقدمات الفقه ومسائله على ابطال الدور والتسلسل والترجيح بلا مرجح وتعيين
بالمرجح الى غير ذلك من مسائل الكلام قيل الاحتياج اليه لتصحيح الاعتقاد لا للاحكام قلنا الاجتهاد يتوقف
على تصحيح الاعتقاد وقيل التحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة لا دخل له في حقيقة الفقه نعم هو شرط في العمل
بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين للمسلمين
وقطع بعدم تقصيره يجوز العمل بما فهمه لا ريب ان تحصيل الايمان لا يجعل ما فهمه فقها وكان استفرغ وسعه
على فرض صحة المبادي اقوى فيه ولانه لو تم لزم عدم الاحتياج الى الاصول والرجال بل اللغة والكتاب والاخبار
لا نقول انه اذا فرض ان جاهلا بجميع هذه استفرغ وسعه واستقر رايه على شيء على فرض مسئلة اصولية او رجالية
او لغوية يقطع بها وقطع بعدم التقصير يجب العمل بما فهمه ويحصل علم بالمسئلة الاصولية مثلا لم يجعل ما فهمه
فقها والحاصل ان الاجتهاد ان كان التصديق الفعلي فهو في حق الكافر غير متحقق وان كان التصديق
الفرضي فهو ممكن لفاقد اكثر الشرايط وثانيا فالاجتهاد على ما عرفت هو تحصيل العلم او الظن وهو لا يحصل
للكافر فاني كافر وقال بعض الاخباريين ما حاصله ان هذا العلم مما وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته ومن عمل
او الطريق مخصوص فيه وهو اقرب الطرق والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى
النبي صلى الله عليه وآله عن الخوض فيه وليت شعري ان من لم يرد الى الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او الصحابة او مجرد
تقليد سلفهم وانهم هل يقولون بان اطفال المسلمين على تكوين من قبل العلم ام لا يكونون فمحل عرفوه

باعيان انها فليس هذه اولاخاني لم نرجوا فا فان نكرها لا فكيف يعاشر ونهم بالرطوبة مع اعتقاد كفرهم العارف بالا
اقول لكل علم مسائل مثبتة قبل تاليف ذلك العلم وهذه المسائل هي العلم حقيقة وفي الواقع ثم المدون يلاحظها فيجمعها ويسميها
على امثلا مسائل علم الهيئة من كيفية حركات الافلاك الكلية والجزئية وكيفية نضدها وترتيبها ثابتة قبل تدوين
هذا العلم واول من دونه لاحظها جمعها وسماها علم الهيئة فهكذا علم الكلام له مسائل من وجود الصانع وتوحيده
وصفاته وامتناع صدور القبيح عنه ووجوب صدق الرسل وكونهم مبعوثين وبطلان الترجيح بلا مرجح والتكليف
بالابطاق وغيرها والمدون لذا الكلام يخترع تلك المسائل بل جمعها في محل واحد وسماها علم الكلام نعم زاد
عليها ادلة وبراهين وكل لحقت طائفة ودون فيه زاد ما سنح له من الادلة والتحقيقات فقوله هل العلم جمع او
المتكلمين ان اراد انهم وضعوا مسائله فباطل جدا وان اراد انهم دونوه وجمعوه فهو غير ضائر لان المراد
باشتراط معرفة الكلام معرفة مسائله لا الكتب ومن ذلك يظهر بطلان سائر ما ذكره مع ان من مسائله التي يتوقف
عليها الاجتهاد ما لا دخل له بالايمان والكفر كبطلان ترجيح المرجوح وامثاله ودليل اشتراط علم الاصول ان الاجتهاد
كما عرفت هو استنباط الحكم من مداركه وماخذه فلا اولا من تعينها والمدارك التي في ايدينا الكتاب والسنة
والاجماع والادلة العقلية فيجب البحث عن حجيتها ثم ان لكل منها اقسام فللكتاب ظاهر ومأول ومجمل
ومتشابه وللسنة قول وفعل وتقرير ومن الفعل احاد ومتواتر وفي الاحاد صحيح وموثق وحسن وضعيف وفي
الضعيف منجبر وغير منجبر وفي الاجماع بسيط ومركب وفي كل منهما محقق ومنقول وفي ادلة العقل اصل ومحكم
وغير ذلك فلا بد من معرفة كل منها واقسامه والحجة منها من غيرها ثم اذا لم يوجد في المسألة دليل بالخصوص
ولم يستقل في حكمها العقل فهل الحكم فيه الاباحة والبرائة او الحرمة او التوقف ومن هنا يظهر الاحتياج الى مباحث
الادلة الاربعة ثم ان في الادلة امرا ونهيا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومجملا ومبينا
ومنطوقا ومفهوما وصريح الاخبار نعم ملاحظة المذكورات استنباط الحكم بدونها غير ممكن ومنه يظهر
الاحتياج الى علم مباحث المشتركات ثم لا ريب في انهما قبل الفسنة ولا يعلم اتحاد عرف الشرع فيهما بل نعلم مخالفتهما
في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في البعض وكلام النبي وغيره لا يتم الا بما علم مراد الشرع واصطلاحه بل فيما لم يعلم
علم التغير ولكن لم يعلم عرفه او نشك في التغير فيحتاج الى معرفة ان المكالمة كانت على طبق عرفه او عرف اهل خطابه فيحتاج
ذلك الى تحصيل مراد الشرع او عرف زمانه والى طريقة العلاج لو لم يحصل ذلك والى معرفة انه هل يصح التمسك بالمبادر
وامثاله ويثبت به الحقيقة او عرفنا او عرف مخصوص ثم موضع اصالة علم النقل والتعدد هل يثبت عرف الشرع
ام لا ثم كل كلام يحتمل ان يكون مشتركا بين معان لا يعلم بعضها او استعمل في المجازي وسقطت القرينة فلا بد
من معرفة ان الاصل هل هو عدم الاشتراك والتجوز والقرينة ام لا ومنه يظهر الحاجة الى رسم مباحث
الالفاظ وايضا نرى ان في الاخبار وقع التعارض بل بينها وبين الكتاب ايضا فلا بد من معرفة العلاج وهذا
يتفرع عليه الموقف على مباحث التعادل والترجيح وما كان استنباط الاحكام منهما مع الاختلافات الكثيرة
والاختلالات العظيمة محتاجا الى النقل والانتخاب والتمييز بين الحق والباطل والرسم وجوه التقية
وغيرها والترجيح بين المتعارضات مضافا الى الامور الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة المعاني وذلك

ليس

ليس شأن كل احد بل لا يتمكن منه الا الاوحدي في كل زمان فلا بد من معرفة تكليف من ليس له ذلك الشأن وان من له ذلك
من هو وكيف هو وشرائطه ما هي حتى يعرفه من ليس له ويحل اشتباه كثير النظر والمنافية ام لا وكذا الكلام وفي على مباحث
الاجتهاد والتقليد وقد يتفق اجتماع العاصين المتحا للين يحي غير يجب ان يعلم ان حكمه ماذا وقد يعلم الشيء
ميقن ويعقل المكلف غير صحي ويقدر بحكم بحيثية هذا العرف بطلانه لو كان عبادة ام لا وقد يعلم ان شيئا له مقدمات
فهل كلف بفعلها ايضا ام لا والمتكفل لبيان كل ذلك علم الاصول فيتوقف الاجتهاد عليه وبالجملة باحتياج المجتهد
الى هذه المسائل من يلي ثم ان للاخباريين شبها ضعيفة لا فائدة في ذكرها ونذكر اصلها وجوابها ليكون
انموذجا للباقي قالوا ان علم الاصول فيتوحد حصل يبتعد منه بعد الائمة وبانقطعه بان اصحاب الائمة وسائرين قدمائنا
[illegible] لم يكونوا عالمين به بل كان بالمعاصرين احاديث اصحابه ويفهمون من قوله حكم الله ويعملون من غير توقف
للاحتمالات المعارضات والمخصصات ومقيدات وبعد ذلك يرسل بعضهم بالاخبار الى اهل البلاد الفقهاء ويجوزون النقل
والسماع ويعملون بما يفهمون بالعام الى ان يجيء المخصص وبالمطلق الى ان يجيء المقيد وبالذي ينسخ الى ورود الناسخ
وفي مدة ائمتهم وبعد ذلك وكانت هذه طريقتهم مستمرة الى زمان الفاضلين الحلي والعلامة رحمة الله عليهما ثم بعد ذلك حدث تدوين الاصول بين الشيعة فلا يمكننا ان نعمل بالاحاديث ويحتاج الى العلم
بمسائل الاصول بل من يجد منا احدا الكتب الاربعة يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من المناطيق والمفاهيم
ولا يجب عليه جمع جميعها والاحاطة بما فيها ثم ان ظهر له مخصص او مقيد عمل بمقتضاه فان ظهر له معارض فان بلغه وجه
من وجوه الترجيح فيتحرى به وان بلغه اكثر من واحد عمل بمقتضاه ومع تعارض وجوه الترجيح لا بد له من التخيير وان لم يبلغ
شيء من وجوه الترجيح اليه فليس الا التخيير حتى يظهر ما يظفر به وهكذا حال من جمع عنده جميع الكتب والحق
عنده انه ليس المراد بعلم الاصول هذه الكتب المدونة بل المسائل المثبتة فيها وخروجها عن التدوين بعد الائمة غير
ضائر مع وجود مسائلها في عصرهم لا يمكنك انكار وجودها فيه لان الامر اذا دار بين الاتفاق والتخالف
وسئل عن مذهب الاصحاب في القدماء على احدهما فهل يمكنك ان تقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا
نقول ان القدماء هل كانوا قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين فهو منهما فهذا
شطط من الكلام وموجب لعدم علمهم بالاوامر وان قلت كانوا قائلين بالوجوب فهو مسألة اصولية وقد
كانوا قائلين بعده مع وضوح ذلك وكيف لم يكن هذا العلم في الصدر الاول مع ان كثيرا من مسائله مستنبط من الكتاب والسنة
[illegible] الكذب والاحاد فان الاحاديث فيها متواترة والاستصحاب المستنبط من الحديث لا تنقض اليقين بالشك واصالة
البرائة وعدم جواز التكليف فوق الوسع وعدم الخطاب بما فيه الاصلح وحكم تعارض الاخبار وما لا نص فيه وجواز الرواية
والعمل بالمعنى والمستحب وعدم حجية الظن والعام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والامر
والنهي والمجمل الى غير ذلك ثم ان اكثر هذه المسائل اصول كلية يستخرج منها قواعد اصولية كاستخراج اصالة الحقيقة وحمل المطلق
على الشائع وتقديم المجاز الى الحقيقة وامثالها من قول الله تعالى بالطف الامر ويستخرج مسلم حجية الاجماع الامر والنهي
مقدمة الواجب وكون الامر بالشيء مستلزما عن ضده وامثالها من عدم جواز التكليف فوق الوسع واصالة عدم النقل
في المنطق [illegible] الاحكام وناسخ الحادث وامثالها من قاعدة عدم نقض اليقين بالشك وكثيرا مستخرج من قوله تعالى وما ارسلنا من رسول

بالقبول

الاستدلال فوصله ولا اسئلة الاحتياط مستخرجة من الاحاديث وكثير منها يثبت بالبراهين القاطعة التي ولدتها العقول
كالقياس بالطريق الاولى وما ليس بهذه المثابة اما يتعلق بتحقق معاني الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعلامة
وكون الامر للوجوب وعدمه للمرة او التكرار وغير ذلك او لا يتعلق به مثل دلالة النهي على الفساد وايجاب نسخ الوجوب
لبقاء الجواز وامثاله فكما في الاول لم يكن محتاجا اليه عند الرواة والفقهاء لان معاني الالفاظ وحقائقها كانت معلومة
عندهم لعدم تغير العرف وزمانهم وعدم احتياجهم الى هذه المسائل لا يدل على عدم احتياجنا كما ياتي مع ان اغلب الاخبار اشارة
الى كثير منها ايضا وما كان من الثاني فبعضه ايضا مما كان لهم غنى عن تحقيقه لظهوره لهم بالقرائن والامارات وعلى عدم حجية
خبر الواحد وامثاله منه ايضا وبعضهم مما تعلمه حمام حضر بما لهم حتى تعلموا وامام امثال زماننا فالاحتياج الى الصحيح
لتغير العرف وفقد القرائن قبل انا اذا قطعنا بتغير العرف فناخذ بالسابق واذا لم نقطع فلا باس علينا بالعمل
بما نفهمه اذ الحجة علينا احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهمه منها على انا لو قطعنا بتغير عرفه فمن اي شيء نثبته
من الكتاب والسنة او الاجماع ام من تلك الاصول الضعيفة المبتدعة قلنا اين علم انه اذا لم يعرف تغير العرف فلا
باس علينا بالعمل بما نفهمه هذا الحكم مما ان علم علمنا بان هذه المسائل الاصولية كانت بايدي اصحابنا الفقهاء الاوائل
على العدم فلعله كان فيما لم يبلغنا ما يدل عليها اذ ذهب بالحوادث كساير الاخبار مع ان الحكمة في نفي الفقه العلم
تدريجا بل لم يجر العادة باخلاء العلوم الغير المتناهية دفعة ومع قطع النظر عن علم احتياجها كالفقهاء الى هذه المسائل ان
اما يمكن استنباطها من عموم او اطلاق اولا فعلى الاول لا حاجة الى العلم التمسك بالاصول حتى الثاني اما يمكن التوقف او الاحتياط
فيها من غير عسر وحرج اولا فان كان الاول فالاحتياط فيه عن العمل وبتوقف في الافتاء وان كان الثاني فيجوز فعله عملا بعموم
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال وتركه عملا بعموم الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام
في الهلكة وقوله من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومع التعارض يعمل بالمرجحات المنصوصة فلا يحتاج في مسئلة الى التمسك
بالاصول المخترعة قلنا ان فهم الاول محتاج اولا الى العلم بحجية هذا العام او المطلق وهذه مسئلة اصولية ثم على فهم
كون اللفظ عاما او مطلقا وهو ايضا مسئلة اصولية ثم على عدم وجود المخصص الثابت بالاصل وهي مسئلة ثالثة اصولية
ثم على انه هل يلزم الفحص عن المعارض اولا وهي مسئلة رابعة ثم الحكم الوارد على هذا العام اما يكون امرا او نهيا او امثال
ذلك فاذا كان مثلا امر فلا بد من الوجوب او عدمه وهي مسئلة خامسة وهكذا ثم التي لا يستنبط من عموم او اطلاق
فالرجوع فيها الى العرف الاحتياط وجوبا او استحبابا مسئلة اصولية وكذا اصل البراءة فيما لا يمكن فيه الاحتياط فان كلا
منهما ايضا مستفاد من الاخبار والعمل بها ايضا مسئلة اصولية مع ان الاخبار في الاصل احتياطا وفي اصل البراءة متعارضة
وعلاج التعارض ايضا مسئلة اصولية واستنباط الاحتياط او الاصل من اخبارهما ايضا يحتاج الى مسائل كثيرة اصولية
وسياتي زيادة توضيح لذلك ايضا ودليل الاحتياج الى معرفة مواقع الاجماع الاحتراز عن المخالفة وانكار الاجماع
مبني على انكاره الاجماع وعرفت فساده ولكن لا يخفى ان معرفة كون المسئلة اجماعية لا يحصل الا بعد الاجتهاد في علمية
لا ما يتوقف عليه نعم يشترط معرفة طريق حصول الاجماع وحجيته وهو من الاصول ودليل الاشتراط بيان الفقه
ظاهر المتامل وقد يجعل من المواد وكذا وجه اشتراط استقامة السليقة فانه لو لا ها لعارض ما يرد الحكم الى غير
ماخذه واشتبه عليه افراد الكليات وفروع الاصول وطريق معرفة الاستقامة والاعوجاج العرض على الافهام المستقيمة

المستقيم

المستقيمة واراء الفقهاء واجتهاداتهم ولا يكتفي بواحد ولا بمسئلة واحدة فان وجد اجتهاده وطريق رده موافقا لطريقة الفقهاء
فليحمد الله تعالى فان وجد مخالفا لطريقتهم لنفسه كان من راى الاشياء خضرا فيتقي لدا ولو الابصار السليمة ليس فيها خضرة فيخرج
بان عينيه مؤفة لكن ربما يلقي الشيطان في قلوبهم انهم افقه من الفقهاء تعليقا لهم فلا يبالي بالمخالفة ولا شك ان هذا غرور من الشيطان
ثم المناط الموافقة والمخالفة في كيفية الورود والخروج الاحكام وفهمهم محل الاستصحاب والاحاديث لا في الحكم المستنبط والاصل الذي
يرد عليه اليه الحكم ثم لا يتوهم انه سياتي ان الجاهل الغافل غير مكلف ويلزم منه ان المعوج السليقة اذا اجتهد وظن حكما لزمه العمل بها
فانه فرق بينهما ويبين به فان من شرائط الاجتهاد التتبع والفحص عن شرائطه فاذا اخفي هذا الشخص وجدان من الشرائط
عدم الاعوجاج وان المعيار في معرفته العرض على الافهام الغالبة يجب عليه العرض اولا فان ظهر التوافق فلا يكون سليقته
معوجة وان ظهر التخالف يعلم بعدم حصول شرطه ثم لو فرض ان بعد العرض لم يحتمل ايضا فساد ما فهمه فلا يبعد كونه كالجاهل ووجه
الاحتياج الى الملكة والمواد بها كما هو حالة يتمكن بها من رد الفرع الى الاصول بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ايضا وان جعل
المواد منها يعلم بالبديهة احتياج المجتهد اليها والتوضيح ان جميع الاحكام ليس منصوصا بخصوصه بل لا يوجد المنصوص بخصوصه
الا اقل قليل مما كان ظاهرا او نصا ولم يكن له معارض ولا لازم غير بين ولا فرد غير بين الفردية فالامر فيه سهل واما بعد وجود
المعارض فلا يمكن الترجيح الا مع هذه الملكة وكذا في العلم باللوازم الغير البينة والحكم بفردية ما هو غير بين الفردية فانه كثيرا ما يكون
فردية بعض الافراد خفيا وكذا في لزوم بعض اللوازم ولا يتيسر اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة بل المدرب حكم انه
ليس مسئلة من مسائل الفقه الا نادرا الا وهو كذلك لوجود كل مسئلة الى مسائل شتى لغوية او اصولية او كلامية ولاجله
يتشعب كل مسئلة شعبا ويتفرع فروعا لا يتمكن من الرد الا من ايده الله عليه بالقوة القدسية ويحتاج تحصيل تحصيل الملكة في وجود
والقوة وكونها مستقيمة يحتاج الى اعلاء ومعرفة ايتهم وتفصيل جماعة منهم بوجود القوة لهم واشتهر منها بحيث
يحصل له الجزم بها ولا يخفى ان هذه الملكة شرط في جميع العلوم لانه شرط في رد الفروع والجزئيات الى الاصول والكليات
ولا نرى من عرف مسائل المنطق وبلغ فيه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب الاقيسة من عند نفسه الا على طريق غيب
ولو نرى من يبقى سنين في الطلب وهو عاجز في العمل ولا يقدر على معرفة الاصوات ومقارنتها وتصحيح
بل الكل عظماء سائر العلوم حتى قال بطليموس ان الثمرة من استنباط الاحكام من علم النجوم لا يتيسر الا لمن حصلت له الملكة
القدسية وبالجملة لا يتفاوت كل علم مثلا المجتهد في علم الاصول يحتاج اليها حتى يعلم ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب
ذي المقدمة ام لا كما ان في الفقه يحتاج اليها حتى يعلم ان الامر الفلاني هل هو مقدمة لذلك ام لا ولا بد من السعي التام
في تحصيلها فانها وان احتاجت الى استعداد ذاتي وفضل غير جزئي ولكنه غير كاف بل لا بد في الفعلية من الافاضة من المبدء
الفياض وهي لا تحصل الا بعد التعمق والتمرن في المقدمات المتقدمة ومجاهدة النفسانية وطاعة وعبادة ثم معرفة حصولها
بعرضها لا يستدل الا على استدلال ذوي الملكة اوذو بها ثم انه ليس في ذلك العرض مع المشابهة او الحكم بالقوة كافيا
بل يتوقف على ان يحصل النفس بعد الاستدلال اطمينان وغلبة ظن بل حصول العلم باحد طرفي المسئلة ولا تعرف بمن اكتسب
طريق المناظرة وتعلق بكل ما يشابه كلام العلماء ويكون قلمه جاريا في الفصول والحكم وجعل ذلك وسيلة الى حصول
الجاه والحطام والاخبار بعين شبه واهية يدلي منها اشياء احذر ان اعتبار هذا الشرط سيتلوم علم المجتهد
المجتهد فان الملكة المذكورة امر غير منضبط لا يكاد يتفق فيها اثنان لاختلاف الطبائع غاية الاختلاف

يمكن ان يحصل لمن له هذه المرتبة مجتهد دون من لم يرد دونها وفيه ان عدم انضباط الملكة عنوانه لها مراتب مختلفة لا ريب
على ان العلم بها حالة يتمكن بها من رد الفروع بحيث لا يقع منه الغلط غالبا ولها مراتب كثيرة المنصف بكل منها من
يتعلق به احكام المجتهد كالعدالة وثانيها ان اعتبارها ينافي وجوب الاجتهاد عينا او كفاية لان هذه الملكة امر
من حيث لا يمكن اكتسابها وان امكن تحقق به ولا يتحقق لكثير فلم يكن الاجتهاد عليهم وتخصيص الوجوب بذوي
الملكات باطل لان قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر انه ذو ملكة احد الا في علم الشرط كيف يجب عليه مع ان كثيرا من المشتغلين
يظهر لهم بعد السعي انهم فاقدوها وفيه انه لا شك في ان من بذل جهده واحس من نفسه عدم الاقتدار لا يكون الاجتهاد
واجبا عليه لا عينا ولا كفاية على علم علم اقتداره يكون خارجا عن غيره ولا شك ان الواجب والذي يفتي الاجتهاد
بل الاشتغال لم يقيد انه من باب المقدمة فعلى هذا نقول ان الاشتغال واجب على كل احد كفاية ثم بعد احساس
بعضهم العجز عن نفسه يخرج بالدليل بعد ما ذكره ما ياتي في الشرط الذي يقدر على رفع ساير شبهاتهم ومما
يعينك على نفع كثير منها ان تعلم انه ليس المراد انه يجب ان يكون له قوة استنباط حكم لكل مسئلة كيف اتفق ولو لم يكن له
نظر يترجح عنده احد الطرفين بل المراد انه يجب ان يكون في المجتهد في كل مسئلة بحيث يدرك انه هل له ماخذ ام لا
وانه ما هو وكيف يرد اليه واذا تعارض الماخذان يعرف انه يستنبط من اي منهما ويجب ان يعلم ايضا ان اشتراط
الملكة انما هي في مثل هذا الزمان وان كان يمكن قبله فهم الحكم بدونها اذ ليست مسئلة تحتاج الى مسائل
مهمة صعبة الماخذ المسالك ولا يخفى انه تحقيق هذه الملكة وظهور فوائدها كما صرح به بعض مشايخنا
يامور بل جعلها بعضهم من لحوق الكل احدها لحدها صحيح السليقة كما مر وثانيها ان لا يكون جريا الا في
شيء ولا يحرص بشيء الا بدليل لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق وناعق وثالثها ان لا يانس بالتوجيه
والتاويل فانه ربما يجوز الاحتمالات البعيدة من الظواهر لانسه بذلك ورابعها ان لا يكون جريا في الفتوى
غاية الجرأة فيخرب الدين ولا مفرطا في الاحتياط فيهمل احكام الشرع المبين وخامسها ان لا يكون بحاثا يحب
البحث والاعتراض من ما سمع شيئا بادر الى البحث عليه وذلك قد يكون مرضا قلبيا وانه طبيعيا وقد
يكون لحب الرياسة واظهار الفضيلة ومثل هذا الشخص لا يكاد يهتدي ولا يعرف الحق من الباطل ولا يجري له الا الغفلة
واياك والمكالمة مع طائفة من ذلك دين لهم ولا لكن بحيث كلما تفهمهم يعتقد حقانية ما يرون بحثا
بحاثا وقريب منه ان لا يكون لجوجا عنودا فان كثيرا من الناس انه اذا حكم بحكم في بادي النظر او في الامر تكلم
بكلام غفلة او تقليد او من شبهة سبقت اليه يلج ويكابر ومن قبيل الغريق يتمسك بكل حشيش يتشبث بالمطلوب
يصادر ويدعي ما تمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة الخروج عن الحالة الطبيعية المدركة
او للعناد او الخوف من الخروج وسادسها ان لا يكون مستبدا برايه في جميع مقصوده لا كما لو كان الجهل جبلة الانسان
والسهو كالطبيعة الثانية له وسابعها ان لا يكون مستانسا بطريقة الحكمة والرياضي ونحوهما وهو سهو فان الانس
بمثلها لا ينافي الانس بطريقة الفقهاء نعم يجب ان يكون مستانسا بها ولا يبلغ الى حد الافراط يعتقد في ساير العلوم في الفهم
وذكر ايضا اشتراط الاجتهاد بالمعنى المصطلح اعني استفراغ الوسع وبذل الجهد في الفحص عمن اجتمعت عنده ساير
الشرائط انه لا شك في بقاء التكليف وفي وجوب طاعة الله ورسوله انه لا يتحقق الطاعة والاتيان بالتكليفات

الا بمعرفة

[illegible]

الا بمعرفة احكام الله ورسوله لا يتحقق المعرفة بها الا بالعلم والظن الذي علم اعتباره شرعا والعلم بالاحكام باحد طرق الشرع
مشافهة محال في امثال زماننا وليست بديهية غير محتاجة الى الدليل فلا بد من الفحص عن الطرق الموصلة اليها
ولذا ترى الفقهاء المتبحرين يصرحون بان الطرق منحصرة بادلة معهودة ولا بد من ملاحظة حال الطرق وانها موصلة
ام لا وايصالها بعنوان القطع والظن وان كان بالظن فهل يكون دليل على اعتباره ام لا ثم بعد فرض حصول القطع بان لله حكم
ومحصل طريق موصل فلا شك ان استنباط الاحكام منه في امثال زماننا ليس شريعة لكل وارد لتلاطم امواج الشبهات
حيث ان الاخبار متدافعة والتاويلات متعارضة والاقوال مختلفة ووجوه الدلالات متفاوتة اختلط الصحيح من الاخبار بالسقيم
والحديث في الاصطلاح بالقديم ويتوقف دلالة كثير من الاخبار على المراد على الاستعانة بغيرها الا ترى انه روي ان
الصلوة ثلثة اثلاث ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود وفي خبر ان الله فرض من الصلوة الركوع والسجود وفي
ثالث نزاد على الثلثة الوقت والقبلة والتوجه وفي بعض الاخبار ان الاقامة من الصلوة وفي اخر ان التشهد سنة
الى غير ذلك ومنه الاوامر الواردة بعد الحظر الثابت بادلة اخرى والنواهي الواردة بعد الوجوب كذلك
فان دلالتها على حقيقتها موقوفة على العلم بادلة الحظر والوجوب ويتوقف فهم كثير من الاصطلاحات على التتبع
في الاخبار والاستماع من المشايخ والفحص عن الاحكام وذي اداب وحدود وشعب وفروع واحكام كثيرة
واجزاء وعوارض وشرائط وموانع يتوقف بعضها على بعض ولا يهتدي الى واحد الا بعد الاحاطة بالكل او
يتوقف على العلم بجميع الادلة اما لا حقه ولا يقدر على مثله غير المتبحر الا بعد الفحص التام ومع ذلك احتمال
التقية في كثير من الاخبار قائم وورد النهي عن العمل بامثالها والامر بمخالفتها وان الرشد في خلافهم فلا بد من
التثبت عند كل خبر وقد كان اصحاب الائمة يتثبتون عند سماع الاحاديث لذلك حتى لو كانوا يسمعون من خبر يحتمل التقية
يقولون لنا قد اعطاك من جراب النورة وكثيرا ما يروون الاخبار بالمعنى فربما نقلوها بعبارات قاصرة او مقلوبة
الخلاف وربما صار خلافه منهم غفلة الى غير ذلك وبالجملة من تامل الاخبار يجد ان ما يصعب لاجله الاستنباط
منها كثير وناهيك في ذلك الحديث المشهور من امير المؤمنين عليه السلام وقوله ان في حديثنا محكما ومتشابها فردوا
متشابهها الى محكمها وقوله عليه السلام خبر تدريه خير من عشر ترويه ... شيعتنا او
فقيها حتى يلحن له فيعرف اللحن واذا كان كذلك فالجمع والتوفيق ودرك الحق يحتاج الى بذل الجهد وصرف الهمة
معقودة بالنية وملكة قدسية ونفس منورة بانوار ... وتامل ان الفقهاء البارعين يحتاطون في مقام الافتاء
غاية الاحتياط ويبالغون في التامل غاية التامل ومع ذلك غالبا ما يبرز منهم الاعتراف بكون الاظهر كذا او الاحوط
كذا او كثيرا ما يظهر في التردد ومع جميع ذلك اضطربوا كثيرا ووقع منهم خلاف واختلاف ثم ان لذلك مما تقدم
لنا من جواز العمل بالعام قبل الفحص وجواز البناء على عدم المخصص على الاصل فان اختلج في صدرك اشكال في اصول الادلة او
هنا في رفع جميع الشبهات فلا يكون حاجة الى الاجتهاد وشرائطه وتجويز العمل بكل خبر فادفعه بما مر في المبحث المذكور
وحاصله ان اجراء الاصل يتوقف اولا على فهم معناه ثم على ثبوت حجيته وحصولهما يتوقف على مقدمات كثيرة
لا يتيسر الاطلاع من غير المجتهد ثم اجراء الاصل انما يمكن فيما هو خارج عن الخبر المخصص والمعارض واما فهم
نفس الخبر وحجيته فلا يجري فيه الاصل ولا يمكن العمل بخبر الا بعد ... بل لا بد من الاجتهاد

مثلا اذا سمع حديثا هكذا اذا افطرت في نهار رمضان عمدا فاعتق رقبة او اطعم ستين مسكينا او صم شهرين
متتابعين فاول ما عليه ان يثبت حجية خبر الواحد فاذا علم فعليه ثانيا ان يعلم ان الحجة هل هي كل الاخبار او
نوع منه ثم يعلم ان هذا الخبر من هذا النوع ثم يعلم انه هل يجب العمل به بعد الفحص عن المخصص والمعارض او قبله واذا علم
انه لا يجب الفحص مثلا يتامل في متنه ويعلم حكم خطاب المشافه فهو هل يشمله ام لا واذا ثبت فيعلم ان اذا الشرطية
هل تفيد العموم ام لا واذا علم العموم فيعلم ان الامر بالاعتاق والاطعام والصوم هل للوجوب ام لا واذا
علم الوجوب فيعلم ان ثبوته في هذا الزمان هل يدل على دلالته عليه في لسان الشرع ايضا ام لا واذا علم الدلالة
فيعلم المراد بالرقبة والمسكين والشهرين هل المراد منهما الهلالي ام ستون يوما واذا علم ذلك فيعلم معنى
التتابع والاطعام وقدره وشرائط الصوم ومفسداته واذا علم جميع ذلك فيحتمل ان تكون الفاظ الحديث
مستعملة في المعنى المجازي او مشتركة او منقولة او كانت معها قرينة حالية على خلاف الظاهر قد سقطت فيجب ان يعلم
اصالة الحقيقة وعدم الاشتراك والنقل والقرينة الى غير ذلك فتامل في انه هل يمكن له العمل بهذا الخبر بدون ان
يجتهد في جميع ذلك والاجتهاد في كل منه يحتاج الى مدة من العلم ومقدمات كثيرة وقوة قدسية هذا كله
مع ان التقيد بالرقبة مما لم يتنبه به من التكاليف لا يحصل بالعمل قبل السمع ويدل الجهل وقال الاخباري
لا يتوقف الاستنباط على شيء وبذل جهد بل من سمع آية او حديثا وفهم المراد منه كما يفهم مراد غيرهم
من كلامه يجب العمل بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكره المجتهد من المقدمات ولا على العلم بسائر
الآيات والاخبار والفحص عن السمع بل لو انحصر فتناده على فهم حديث واحد جاز العمل بل لو ان مجتهدا علامة في جميع العلوم
الى المعصوم حتى حجية النقة اما موقف جاز له العمل به وان لم يعتقد غير فهمه لو لم يبق حجم قال السيد
العقل دلنا على وجوب اتباع من دل عليه هذه الآية الشريفة لا غير يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فاذا سمع المكلف آية او حديثا فهم مراد هم منهما كما نفهم مراد غيرهم من كلامه لزمه العمل
بمقتضى ما فهمه الى ان قال ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما يعلمه او يظنه من مراد المعصوم مثلا
متعلقا ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الآيات والاحاديث بل لو انحصر اقتداره على فهم حديث او آية واحدة
لجاز له العمل به الى آخر ما قال ثم انهم استدلوا على ذلك بوجوه احدها ان طريقة المستمرة بين اصحاب
النبي والائمة انهم كانوا اذا سمعوا حديثا او آية يعملون بها من غير تامل وفحص ولا اعتقاد توقف
على مقدمات وهكذا كان الامر الى زمن الصدوق مع بعض صحابه بعض الاخبار المتعلقة ببعض الاحكام وكان
هو ومن بعده هذا الاصل يعملون به ولم يكونوا يتوقفون فيما يفهمونه منه وايضا خطابات الشارع انما هو على
الخطابات العرفية وطريقة المحاورات وعلى ذلك فانه اذا خاطب العاقل مخاطبا يعمل بمقتضى ما فهمه وان كان سيلزم
لمتابعته من غير ان يتوقف وينتظر حتى يحصل مراد المتكلم بالفحص وبواسطة المقدمات بل يعمل به وان كان
المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه ولذا لو امر السلطان احدا بحمل كل دينار عنده
عبد يشتريه في المسافرة الى بلد فوقعت معه يفهم من خطابه عموم الدنانير واطلاق العبد فاذا
اشتريها كما فهم وحمل جميع ما عنده من الدنانير وسافر معهما في الوقت المذكور لم يلزم عليه بسبب

الى تقصيره باحتمال عدم حجيته عنده واخراج بعض الدنانير وتقييد العبد بالمؤمن بل الاعلية بان لم يسالوه شيئا في ذلك
مع امكان الوصول الى خبر منه نعم لو فرضنا ان مكلفنا منعنا عن العمل بما نفهمه من كلامه الا مع القطع والفحص والاجتهاد
والاصل لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن وهذا الفرض غير واقع وجوابه ان بين ما ذكر وبين ما نحن فيه بونا بعيدا وفرقا
فان هذه خطابات شفاهية وكان حضوره بحيث لا يحتاج احد الى التامل في حجيته ثم المراد منها ظاهر بادي توجيه
فيه خفاء على السؤال عنه ولا يمكن ان يقع فيها خطأ او تقطيع او ارسال او تصحيف او تشكيك في انه له حقيقة
او مخصصا حتى يبحث عن انه هل يجب الفحص عنهما ام لا وانه على تقدير الوجوب هل يجب الحلال ولا يحتمل تغيير
عرف او خفاء قرينة بخلاف ما نحن فيه فان تغيير الاصطلاح بعد الف سنة ليس بغريب بل هو امر واقع وكذا
بل هو امر واقع وكذا سقوط القرينة واختفاؤها سيما ان اكثر القرائن حالية وسيما ان الاخبار تقطعت بعضها عن بعض
فيمكن ان يكون بعضها قرينة لبعض وايضا لا يكون خلاف في مثل ما تمسك به من الحجية والفحص وغيرهما مما يحتاج
الى النظر وجعلا في الفكر فيه بخلاف ما نحن فيه فانه لا يوجد ابقى حديث لم يكن في حجيته سندا
او متنا خلل او ردا خلاف او اكثر مما يسر او مما يحتاج الاشارة اليه ايضا هو توضيحا فنقول اذا اطلع المكلف على
حديث واراد اخذ الحكم منه فهو لا يعرف انه روى المسمى بفلان عن فلان وهكذا الى ان ينتهي الى المعصوم
الذي بينه وبينه اكثر من الف سنة ونقل اليه بوسائط كثيرة لا يعرف احدا منهم وربما كان مكتوبا في كتاب
وكثيرا ما يكون فيه ارسال او اضمار او قطع او اختلاف نسخ او غير ذلك فكيف يعتقد انه من المعصوم ولو علم
فيعتقد فكيف يأخذ الحكم منه سيما مع انه من يفهم ظاهر حديث يكون في الاكثر مطلعا على الخلاف في حجية الاخبار حتى
الاخبار الا منها فلا بد له او لا من ملاحظة انه هل يحصل له من هذا الحديث العلم ام لا وعلى الثاني هل يحصل العلم
بحجية الواحد مطلقا ام شرط تحققه في احد الكتب المعتبرة او الاربعة او بشرط كونه صحيحا عند المتاخرين مثلا
وربما نفى نظره الى حجية الصحيح فلا بد له من ملاحظة ان العدالة ما هي وبأي نحو تثبت ومن اي شيء وباي
عبارة تثبت ولا شك ان الرواة غير معلومين فلا بد له من ملاحظة تعديل ارباب الرجال وانه هل يكفي
فيه الواحد والاطلاق ام لا ويحتمل ان يكون له خارج فهل يجوز فيه البناء على الاصل ام لا وربما تحقق فهل يقدم
الخارج ام لا وهل يرجح على الاهم الموسطة المحفوفة على الظن ام لا هذا حال السند ثم مثل ذلك الشخص يطلع عادة على
صدور كثير من الاخبار تقية وعلى الخلاف في الفحص عن المعارض والمخصص فلا بد له من ملاحظة انه هل يجوز البناء
على الاصل ام لا وربما ادى نظره الى لزوم الفحص فلا بد له من تعيين قدره ومن اقتداره على فهم سائر الاخبار
التعارض منه انه هل له يكتفي بالعلاج المنصوصة او يتعدى عنها ومن فهم ما يتعلق بالتخصيص وهذا حال ما يتعلق
بالخارج واما المتن فالمعلوم من الالفاظ ليس الا المعاني العرفية في هذا الزمان او اللغوية فيحتاج في فهم الحديث
الى ان يعرف ان الاصل اتحاد العرفين ام لا وربما كان اللفظ منقولا او مشتركا او غير ذلك فلا بد له من دفع تلك
الاحتمالات فانا نقلنا لو كانت هناك قرينة او اشتراك او نحوه لبينه لنا قلنا لا بد من معرفة انه يجب عليه ذلك
البيان وانه يجب عليه حفظ بيانه من السقوط ثم ربما كانت القرينة موجودة وخفيت عليه فلا بد له ان يعرف انه هل
هو مكلف بقدر فهمه ام لا وربما كان في الحديث لفظ لم يعرفه اهل العرف فلا بد له ان يعرف انه يرجع الى الصحاح

كاف في معرفته ام لا واذا تعارض معه اللغويين [illegible] الى غير ذلك ثم معرفة شيء مما ذكر هل يمكن بدون تحصيل وتدرب في العلم
والمقدمات وبدون قوة قدسية فكل من اراد [illegible] فلا بد له من الاجتهاد وثانيها انه قد تكاثرت الآيات واستفاضت
الاخبار على ان الله سبحانه لم يترك شيئا مما يحتاج اليه الناس من الاحكام الا انزله في كتابه او بينه لنبيه صلى الله عليه وآله واوضح لهم سبيله
فاي حاجة الى بذل جهدهم في استخراج الاحكام محققة وملكة ومقدمات وجوابه بعدم المنافاة اذ يمكن توقف فهم الحكم منها عليها
اذ لم يثبت من الاخبار [illegible] كل احد الحكم منها والحاصل انه لا تنافي بين كونهما جامعين لجميع الاحكام واختصاص فهمها
منها بشخص خاص بعد بذل جهده الا ترى ان الله سبحانه يقول ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين مع انه لا يفهم الاكثر
منه الا اقل قليل وقال سبحانه ولا يعلم تاويله الا الله والراسخون وورد ان حديثنا صعب مستصعب وان في حديثنا
محكما ومتشابها [illegible] ان الفهم موقوف على معرفة لغات العرب نعم يصلح هذه الاخبار للرد على اجتهاد العامة من
اخذ الحكم عن مقدمات عقلية وقياسية واستحسانية وعدول عن غير نص كتاب او سنة وقد صرحت في مقام الرد عليهم
واما [illegible] فامر خارج عن اخذ الحكم عن الكتاب والسنة [illegible] لا ريب في ان جميع
الاحكام التي زبرت في كتب الفروع ليس الا قليل منها ظاهرة من ظواهر القرآن والسنة فالمراد ان الجميع مما يمكن ان يستنبطه
الماهرون بعد سعي وبذل جهد [illegible] الدلالات الصريحة والحسابية والمطابقية والتضمنية والالتزامية
والايماء والاشارة والمفهوم والمنطوق اي بالمنصوص العلة او اتحاد الطريق او بتنقيح المناط او بالاجماع وان
الحكم [illegible] للمعصوم الى غير ذلك ولا ريب ان الاستنباط على هذا النحو لا يمكن بدون الاجتهاد مع ان وجود
كل حكم في السنة لا يقتضي وصوله الينا لان ائمتنا لم يتمكنوا من اظهار الجميع واما ما اظهروه لم يبلغ باجمعه لطول الزمان
وعروض العوارض التي اقتضت اخفاءها فان قلت انه قد وردت اخبار كثيرة دالة على وجوب الاقتصار في اخذ الاحكام
عن الائمة والمنع عن الاخذ من غيرهم واخذ الاحكام من الاجتهاد اخذ من غير حجج الله وكذا الاخذ [illegible] من المجتهد
قلت جوابه انه لا ينافي توقف اخذ الاحكام من كلامهم على العلم بعدة [illegible] وبذل الجهد واستفراغ الوسع لان حديثهم
صعب مستصعب لا يحمله كل احد فيه عام وخاص ومطلق ومقيد ومحكم ومتشابه فلا بد من بذل المجهود
يستنبط منه المقصود [illegible] المجتهد [illegible] لاخذ الاحكام من غير حجج الله وهل يرد هذه الاخبار [illegible] في استنباط
من اقوالهم لا يتوقف على شيء [illegible] القوم لا يكادون يفقهون حديثا [illegible] تلك الاخبار صالحة للرد على
العامة حيث لا يقتصرون [illegible] في اخذ الاحكام عن كلام الحجج [illegible] انه لو كان اخذ الاحكام [illegible]
وتلك المقدمات [illegible] الائمة بل الاخبار الدالة على وجوب العمل باحاديثهم من غير ذكر اشتراط شيء [illegible]
[illegible] وجوابه انه [illegible] الاخبار [illegible] الى الحاضرين ومع تمكنهم من اخذ كل حكم
مشافهة لم يكونوا محتاجين الى هذه المسائل والاحتياج انما نشأ في زمان الحيرة كيف مع ان [illegible] ما يحتاج
اليه لاثبات حجية الخبر وما يتفرع عليه من الاحكام كما ذكرنا [illegible] غير محتاجين الى ذلك مع ان فهمهم [illegible]
وان ما لم [illegible] لاصحابهم يكون غير محتاج اليه [illegible] الى الاجتهاد وخامسها طعن بعض الفقهاء على الاجتهاد
فان الفاضل قد بسط الكلام فيه [illegible] على الاجتهاد [illegible] واجلهم وقد [illegible] عليه
مولانا [illegible] ان للاجتهاد في الاصطلاح اطلاقين احدهما ما يقوله العامة ويعبر عنه بمعنى استفراغ

فتحصيل

في تحصيل الظن باي وجه حصل وثانيهما ما هو المعتبر عند الامامية وهو استفراغ الفقيه وسعه في استخراج الاحكام من كلام الله سبحانه وحجج
وطعنه على الاول والتوضيح ان الله سبحانه ارسل الى عباده رسولا وانزل معه كتابا فيه علم الاولين والاخرين
وما كان وما يكون الى يوم الدين واكمل له دينه واتم عليه نعمته وفرض جميع الاحكام فامره ان يؤديها الى العباد ويبينها
لهم تدريجا بحسب احتياجهم ومقتضى الحكم والمصالح ولما كان بيانها على سبيل التدريج ولما اراد الله سبحانه ان
يقبضه اليه امره بايداع ما لم يظهره من الاحكام الى الوصي وهكذا الى القائم عليه السلام كما يدل عليه اخبار الجفر والجامعة وصحيفة
فاطمة ولما مضى النبي صلى الله عليه وآله صار الناس فرقتين فرقة ضلوا عن الطريق ولم يعرفوا الوصي واخرى اخذوا بالحق فعرفوا
الشرع ثم الاصحاب لما لم [illegible] الاحكام مخزونة عند الوصي وراوا [illegible] حكم [illegible]
الاكثر [illegible] وكانوا يعدون انفسهم من اهل شريعة سيد المرسلين صلى الله عليه وآله نصب جماعة منهم انفسهم علما واعلاما
ولما كانت عوام الامة يرجعون اليهم ويسألونهم من الاحكام ومسائل الحلال والحرام وكانوا
[illegible] وصار [illegible] الناس فلم يمكن لهم الاعتراف بالجهل والاعتراف به فذهبوا شمالا ويمينا وقالوا ظنا وتخمينا
[illegible] واصولا جهلا او تجاهلا اعتقادا او عنادا ولم يكن شيء منها مستخرجا من كتاب او سنة
احاديث [illegible] صحيحة [illegible] الكتاب العزيز [illegible] لبعض اصولهم [illegible]
مفهومة من قوله سبحانه فاعتبروا يا اولي الابصار ثم سموا اخذ الحكم من هذه الاصول والقواعد اجتهادا
الا انهم جعلوه مقابلا للوحي والتنزيل بل [illegible] ضعيف العقل ناقص الدين [illegible] رب العالمين
حكم الاولين والاخرين بل يجلبون معه في امر الدين ما اخذوه [illegible] بكونها مجتهدة لعنة الله عليهم
اجتهادهم فورد الاخبار على رد اجتهادهم وذمهم وطعنهم واخذ [illegible] اصحابنا في ابطاله وافساده ولما
فلما اخذوا بالطريق المستقيم والمسلك القويم لم يحتاجوا الى شيء من ذلك كما كانوا ياخذون الاحكام من
[illegible] منهم الى ان غاب الوصي وكانت الاخبار [illegible] وحصلت الكذابة ووضع الاحاديث وورد من الاخبار
ما [illegible] وحصلت [illegible] واشتباهات [illegible] وصار [illegible] قواعد لنقد الاخبار
خصوصا واستنبطوا من كلماتهم قواعد اخر لرفع بعض الاشتباهات على سبيل العموم والكلية [illegible] ذلك النقد
ليس عمل كل شخص ولا يحصل بسهولة بل يحتاج الى تامل وفحص [illegible] الفحص والتامل اجتهادا [illegible] مجتهدا
اللغوية فالمتمكن للاجتهاد [illegible] اشتراك المعنيين في التسمية [illegible] الفقهاء على الاجتهاد
هو هذا [illegible] بصيرة منه [illegible] في معنى الاجتهاد الذي معتبر الخاصة [illegible] تفرقة بين الاطلاقين
على الوجه [illegible] فقد عرفت ان اكثر الاصوليين اشترطوها وتمسكوا بان الاجتهاد [illegible] التمسك بالاحاديث [illegible]
وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل في حقهم انهم من الكذابين ولا شك في وجود رواية الكذب
وربما لا يمكن الامتياز الا بالاطلاع على حال الراوي [illegible] اهل العرف اذا اخبر [illegible] شخص بواسطة او وسائط
يتفحصون اولا عن حال الراوي وصدقه وكذبه واذا كان الامر كذلك مع وسائط قليلة في زمان قليل فكيف اذا كانت
وسائط غير محصورة [illegible] وورد الامر بالرجوع الى الاعدل والاصدق والاوثق والاعلم عند التعارض [illegible]
حال الراوي وكثرة الاخبار [illegible] الاصطلاح [illegible] وذكر [illegible] منها [illegible]

لوضوح ردها ووقع الاطناب فيها في كثير من كتب مشايخنا ورسائلهم ثم يزد ه بيانا ما هو التحقيق عندنا اصلها ان احاديثنا كلها قطعية
الصدور عن المعصوم ع وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سندها اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقراين
مفيدة للعلم واورد عليه اولا بان من رواياتنا ما يدل على اعتبار الافقه والاعدل والاصدق فهذه ان كانت قطعية ثبت الاحتياج
الى معرفة حال الرواة والا ناقض الدليل وثانيا بانه ورد في الاخبار علاج تعارض الاخبار بملاحظة السند وهو لا يكون الا في الاخبار
الظنية اذ لا معنى لملاحظة السند بعد قطعية الصدور وثالثا ان من اخبارنا ما يدل على ان الكذابة قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا
وانهم كانوا يدسون فيها فان كان جميع اخبارنا قطعية فهذه ايضا منها وحجة فيها والا ناقض الملازمة اقول ويرد على الاول
ان للمستدل ان يختار الاول ولكن لا يلزم منه كون هذه الاخبار قطعية الاحتياج الى علم الرجال اذ الثابت منها اعتبار الاصدق في
الواقع او المعلوم اصدقيته او المظنون بالظن المعتبر شرعا وشيء منها لا يحصل من علم الرجال اذ لا يحصل منها الا الظن بالاصدقية
ولم يعلم اعتبار هذا الظن وثانيا ان مراد المستدل ان جميع الاخبار التي كانت في المعالم من زمن النبي ص الى الان قطعية الصدور
كيف وفي الاحاديث ما يصرح بوقوع الكذب عليهم ووجود الكذابة بل مراده ان احاديثنا التي في ايدينا اليوم وصلت
الينا من ايدي المشايخ بعد الحرف والنقد قطعي الصدور وهذا لا ينافي ان يكون في زمان النبي صلعم اخبار غير قطعية والا
المشتملة على الرجوع الى الاعدل والافقه لا يدل على ان الرجوع في هذه الاخبار التي بايدينا ايضا بل وان شملها ايضا
بعارضه ظهور ان المراد الرجوع في الاخبار الغير القطعية ونحن ندعي قطعية تلك الاخبار ومنه يظهر ما يرد على الثالث
ايضا فان الى انه عكي ان يكون اعتبار الاعدلية ونظايرها تعبديا وان كان بعيدا ولكن اما يرد على الثالث فانه لا يثبت
من الاخبار ان الكذابة يدسون في كتب الصدوق والكليني والشيخ بل في بعض الاصول والمستند يدعي ان ما اصله لا يكون
منها تركها الاصحاب والائمة عرفوهم الكذابة فالتي بايدينا اليوم سقيمة صحيحة فالصواب في الرد منع قطعية الصدور
كيف يعطى القطع مع ما عليه ضعفها شيء منها والقراين التي ذكرها غير كافية قال ومن جملتها انه كثيرا ما نقطع بالقراين
الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن واضحا صحته وان كان فاسد المذهب
او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في كتب احاديث اصحابنا اقول المراد بالقرينة التي ذكرها الحاصلة
من غير جهة علم الرجال كان نقل الحديث عن المعصوم فذلك لا يدل على قطعيته اصلا كيف والكذابون ايضا كانوا ينقلون الحديث
الموضوع عنه وان كان نقل الاصحاب ضابطهم فهو يرجع الى القسم الثالث من القراين وان كان اعتماد الفقهاء والاعتماد
على نصا انفسهم مع انه لا يعرف الا بعلم الرجال لا يوجد الا في صحاح ادرها ان كان ما قيل من الاحتياط في الرواية مثل تردد
بالالفاظ المختلفة ومثل قوله فيما اشك اظن انه قال كذا وامثال ذلك فمع تيسير علمه تحقق مثله الا في نادر لا يكون
جميع رجال سند جامعا لمثل ان حصول القطع بعد القطع بالانتساب الى مثله وانى يحصل ذلك لنا ومن فرض كون الاصل الذي كان منه عن
عند مثل الصدوق كيف يعلم انه نقل الرواية منه اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله وان كان غير ذلك فليس شيء اخص في ايدينا اليوم
ما يعلم كون الرجل ثقة بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء وهو لا ينافي السهو مع ان كثيرا ما يلتبس على امرء ترويج الباطل وقيل يراد
المستند بالراوي صاحب الاصل فح لا احتياج الى العلم بحال باقي المسند اذ لا علم وجود الحديث في الاصول المنقول منه وقد كانت الاصل
كلها او جلها موجودة عند الصدوق وفي حال العلم ببعضهم افترا وادراك الاصول كلهم او معظمهم ومع بعضهم افتراء الصدوق ليس بجيد
وفيه منع وجود الاصول عند الصدوق ولو سلمناه لا نم القطع بكون كل ما رواه من احاديث الاصول سلمناه ولكن لم ثم

كل اصل ثقة فان مشايخنا صرحوا بكذب كثير من اصحاب الاصول وقالوا انهم كذابون وضاعون او متروك العمل بما يختص بروايته كعلي بن
ابي حمزة والسكوني والحسن بن صالح بن حي ووهب بن وهب القرشي ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد العلوي ومحمد بن
علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد بن سنان ونظايرهم وتنبؤ الكثير منهم الى الاضطراب والتشويش ورد انه الاصول الضعيف
وورد في كثير منهم ذمهم وورد اخبار في ذم طائفة منهم ولعنهم ونسبتهم الى الكذب والافعال الغير المشروعة بل المبتدع ومثل كلام الشيخ
والكشي والكليني والنجاشي من لاحظ اعتقاد الهم فان اصحاب الاصول يقطع بانه لم يظهر لهؤلاء المشايخ وثاقة ارباب الاصول قال ومن
القراين تعاضد بعض الاخبار ببعض اقول تعارض ذلك تناقض البعض للبعض مع انه ان اراد الوصول لحد التواتر فهو لا يوجد
الا في غاية الندرة ولا كلام فيه وان اراد المطلق فهو لا يوجب حصول القطع مع ان الاخبار المتعاضدة المتحدة في المعنى التي
لا يكون مشتركا في شيء من رجال السند قليل الوجود قال ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الف لهداية الناس
ولان يكون مرجع المشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية اقول نقل الثقة فيه
لا يوجب القطع لجواز ان يكون نقله له ليعلم انه لم يثبت منه شيء كما يدل عليه قول الصدوق في اول الفقيه ولم اقصد
المصنفين من ايراد جميع ما رووه بل قصدت الى ايراد ما افتي به سلمنا ان غرضه نقل ما كان صحيحا فلا نم منه الصحة عند
والى لنا بانه صحيح في نفس الامر سلمنا انه اراد الصحيح عند الكل فهو ليس بحجة وما ذكره من التاييد بكون التاليف للهداية
لا يوجب القطعية وانما يوجبه لو لم يجز العمل بالاحاد الا ترى ان كثيرا من العلماء ذكروا في كتبهم ما لا يفيد الا الظن كالشهرة والاجماع المنقول
وما ذكره من تمكنهم من استعلام حال الماخذ بطريق القطع فهو ممنوع غاية الامر التمكن من الظن لو سلم في الجميع غير مسلم قال
ان يكون راويه احد من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم اقول سيعرف ان هؤلاء
لا يحصل الا بعلم الرجال مع انه يدل على انه علم قطعية الاخبار عند القدماء حيث صححوا اخبار هؤلاء بالاجماع
على الصحة مضافا الى انه اجماع منقول غير موجب للقطع وايضا هؤلاء الجماعة في غاية القلة لا يكاد حديث جميع رجاله
منهم مع الاختلاف فيهم وفي المراد من الصحة في هذه العبارة ثم عد قراين اخر وكلها في الرواية من الدين
ورد في شانهم انهم ثقات ما مونون واصناء الله وكوجود في احد الكتب الاربعة حيث جمعت شهادات مؤلفيها على
صحة احاديث كتبهم او انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها اقول قد ظهر ما فيها ايضا مما سبق فان كون
الراوي ممن ذكر يعلم من علم الرجال وما ورد في شانهم اخبار احاد ولو سلم فيثبت تعمد الكذب ولو سلم فيدل
خاص دون الوسايط مع كونهم قليلين وتصحيح المشايخ لا يدل على القطعية بل ولا على ثبوت الراوي اذ صحة الخبر
عندهم اقترانه بامور لا يفيد القطع اصلا بل الصحة باصطلاح المتاخرين غير مستلزم للقطعية ايضا مع ان تصحيحهم
يمكن ان يكون بالاجتهاد وكيف يمكن ان يكون مرادهم القطعية مع طرح مصنفيها كثير اخبارها بضعف الراوي
او جهالته والصدوق كثيرا ما يرد الخبر ويقول انه ضعيف بانفراد به فلان او الاصل فيه فلان او نحو ذلك
كما يظهر في كلام الشيخ ره في بحث التيمم يصلي بتيممه صلوة الليل والنهار وفي اخر باب وقت كون المال فيه
باب من احل الله من الناس وفي بحث المحتلم الخائف على نفسه وفي ما اتى بطواف النساء وفي باب نزل الموقف
وباب صوم التطوع للاعتبار ذلك وبالجملة دعوى قطعية جملة الاخبار مما تكلف بها البلاهة فرب احاديثها الاخبار فيها
شواهد غير عديدة لا فائدة معتد بها في ذكرها الوضوحها ولا علمنا بكثير من مشايخنا شكر الله سعيهم الكلام فيها

فالاقتصار على ما ذكره اوطى وتبعا لنجاة وقطر الوقت احرى واعلم ان بعض الاخباريين لما ادعوا وظهر بطلان دعوى قطعية الاخبار
بالمعنى المذكور قال ان المراد بالقطع والعلم هو ما يطمئن به النفس وهو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الضابط
وغير الثقة اذا علم من حاله انه لم يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي يحترم المشايخ دعوى ثبوت الاحكام في اكثر
هذا يجوز العقل خلافه والحاصل ان هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت سميته ظنا وان شئت سميته قطعا فان ارتفع
اقول هذا هو الذي يعبر عنه بالظن وهو الذي يمكن ان يتفرق بشدة ويزيد وينقص ويختلف بكون الرجل ثابتا او مسببا له
القطع بالاحتمالات الاتى تنقضي بالقطع باحتمال بعد احتمال الى ان يتساوى الطرفان وما ذكره من ان الشرع اعتبر مثل ذلك فهو كما
كما يستفاد من تتبع سلوك الشرع وسيره مع رعيته ولكنه لم يعتبر معه العلم والعلم يطلق على مثل ذلك عرفا ولغة ولا انه
لزوم التكليف بما لا يطاق واما ما ذكره من ادعاء النزاع لفظيا فهو ليس كذلك اذ المجتهد لا يقولون بحصول ذلك الجزم بسبب
جميع الاخبار التي في ايدينا عن ائمتهم بعد ملاحظة تلك الاختلالات والاختلافات وان قالوا بحصوله بالنسبة الى طائفة منها للعلم
التعاضد بالقرائن وبامكان حصوله بالنسبة الى الجميع لمن لم يتفطن تلك الاختلالات فكيف يكون النزاع لفظيا مع ان العلم
ابن ناف للاحتياج الى علم الرجال ثم ان بعض المتاخرين من الاخباريين بعد ما حكم ببطلان دعوى القطعية قال ان تكثر الاجتهاد لا
قطعية العمل وان اشتملت على ما لا يحتاج به ونفى الاحتياج الى علم الرجال لاجل ان الكشف في غير التعارض صار منحصرا في قطعية العمل
بغير واو ورد عليه بانها ان اريد قطعية العمل بالجميع ثم واذا اريد في الجملة ثم ولكنه لا ينفي الاحتياج الى علم الرجال الا ان يجوز
ان يكون ما يقطع العمل به ما يحصل الظن لاجله بعد الصرف والثاني من شبهاتهم ان في علم الرجال شبهة او اختلالات
الضوابط المقررة فيها اشكالات لا يمكن ان يحصل معها ظن ولو حصل في بعض المواضع فهو ضعيف لا دليل على اعتبار
منها انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح والتعديل وفيما يعلم به العدالة وما يثبت بهما يلها فلعل مذهب علماء الرجال
في ذلك مخالف لمذهب المتاخرين وجرحهم مبني على توثيق القدماء وجرحهم مع انه لا يبعد في الاعتماد على تعديل
المعدل وجرحه من العلم بالموافقة وهو مما لا يكاد يمكن حصوله ومنها ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم رجع
وبعضهم كان بالعكس والقوم يعملون برواياتهم من الصحاح مع انه لا يعلم انها صدرت عنهم في اي الحالين ومنها ان
العدالة التي اعتبرها المتاخرون ناعتبرها الملكة مما لا يجوز اثباتها بالشهادة وخبر الواحد لانها لا تجري الا في المحسوس ومنها
ان شهادة فرع الفرع مما لا يقبل ومنه شهادة اكثر علماء الرجال اذ ظاهر ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا اصحاب الصادق
والباقر ولا من ادركهم بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشترك بين الثقة وغيرها والتمييز
في كثير منها غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات وهو ضعيف لا يمكن التعويل عليه ومنها انه كيف يحصل العلم
سقوط جماعة من رجال السند من البين ومنها ان كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة بالعطف وبعد التتبع يعلم انه سهو ومنها
ان حكم العلامة مثلا بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو غلط وبعد تحقق هذه الشبه كيف يحصل العلم
من علم الرجال ولو حصل ظن ضعيف ايضا فلا دليل على اعتباره واجيب عنه بما ملخصه وجوب دفع وجوه الاختلافات لا يمنع الحاجة
الى العلم بعد العلم والجاهل من علماء الرجال استنادا الى انهم عالمون بالاختلاف فهم في مقام البيان الى التعديل فلعلهم
فيبنون ما يكون عند الكل كما مر في بحث الاجماع المنقول فمنع كون تعديلهم وجرحهم من باب الشهادة وقلنا ان
من الحق او اليد ومنع عدم جريان الشهادة والاخبار في غير المحسوس تساهلا اذا كانت لها اثار محسوسة

الاحتمالات

الاحتمالات ان المناط والمعول في الفقهيات هو الظن واللازم على الفقيه استفراغ الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكره لا ينافيه ولذا اثبت
ان المتتبع يعطي ان بناءهم في العمل بالاخبار دائر مدار حصول الظن فلا حاجة الى علم الرجال بل المتتبع هو حصول الظن الجزمي بعد
ذلك وادنى ما يحصل يحصل المناط هو الظن واللازم على الفقيه استفراغ الوسع في تحصيله ولا شك ان شيئا مما ذكره لا ينافيه
الحاصل بعد الفحص عن اماراته ومعارضاته ويمكن ان يكون خبر بحيث يحصل منه الظن ويزيد بعد ملاحظة سنده او بالعكس
وقد ذكر هاهنا وجوها اخر لا فائدة في ذكرها لتكررها في كتب القوم ووضوح ردها وتبين لها تعب الاطلاع بما ذكر ثم
هذا محصل ما ذكروه في هذا المقام وان اشتهيت التحقيق فاستمع لما نتلوه عليك محققا ومن الله التوفيق انه لا شك في ان الاحتياج
الرجال المبني لمعرفة حال الرواة فاللازم في النظر في انه هل يحتاج الى معرفة حالهم في العمل بهذه الاخبار ام لا فتحقق الاحتياج
الى معرفة احوالهم لا يكون الا بالاجمال لاعتبارات الخمسة الاول باعتبار دلالة دليل خارجي على اعتبار صفة من وجود الخبر من اسلام
او ايمان او عدالة او غيرها في العمل بخبر حتى يكون حجية مشروطا او متاثرا بوصف وجب الفحص عن وجوده وعدمه كما هو مذهب اكثر المجتهدين
من اصحابنا الثاني باعتبار ان يكون ما ثبت حجيته من الاخبار ما كان راويه جامعا للشرائط بمعنى ان يكون دليل حجية الخبر غير دال
الا على خبر كان جامعا لتلك الشرائط الثالث باعتبار دلالة الاخبار الواردة في علاج التعارض على اعتبار الاعدلية والاوثقية
والاصدقية فيجب معرفة المتصف بهذه الاوصاف وهذا ما ذكره بعض المتاخرين والرابع باعتبار اشتراط العمل بالخبر بحصول الظن ويتوقف
حصوله من الاخبار على اتصاف راويها باوصاف خاصة والخامس باعتبار ان الواجب في الاحكام وان لم يكن سوى تحصيل الظن لكن
يجب التحري في قوته ولا شك ان كلما كان الراوي اعدل واوثق واصدق يكون الظن الحاصل من خبره اقوى واشد ولا يتم شيء من
هذه الاعتبارات اما الاول فلانه انما يتم لو تم شيء من الادلة الخارجية في الدلالة على اعتبار واحد من الاوصاف المعتبرة في
الرواة ولا يتم شيء منها كما بيناه مفصلا في بحث الاخبار من هذا الكتاب ومن كتابنا المسمى بانيس الاحكام وشرحنا على تجريد الاصول
واما الثاني فلانه لا دليل على حجية الخبر بكونه مخصوصا بخبر من كان فيه وصف من الاوصاف التي ذكرها اربابه بل دليل على الاختصاص
بوصف مما لا يخفى على من لاحظ ادلة حجية الاخبار وما يتوهم اختصاصه هو الاجماع ولو كان المستند في حجية الخبر الاجماع لم يثبت منه
شيء في الاحكام كما ذكرناه في موضعه واما الثالث فلان المعتبر في علاج التعارض هو المنصوص كما ياتي ولم ينص على اعتبار الاعدلية
والاعرفية والاصدقية ثقة ومثلهما الاعرف ربما يبتني احدهما لا دخل لهما بعلاج تعارض الخبرين وانما هي في تعارض الحاكمين والاخرى على الحجية
كما ياتي في بحث التعادل والترجيح مع انه لا يحصل من علم الرجال ما بد لان عليه كما مر وياتي واما الرابع فهو انما يتم فيما لم يحصل فيه
اقوى ظنا مع الظن الحاصل من ملاحظة احوال الرجال والاخبار الموجودة في الكتب المعتبرة من كتب اصحابنا موجب لحصول الظن
وما في غير الكتب لا يفيد ملاحظة احوال رجاله لعدم ثبوته من صاحب الاصل حتى يفيد ملاحظة ما بعده ومراد ناسي الكتب المعتبرة
جامعا للوصفين احدهما كون صاحبه ثقة ضابطا متثبتا بعينه عالما بوجوه صحة الخبر وسقمه متمكنا من تمييز صحيح الحديث عن غيره لقرب
عهده عن الازمنة القريبة للمعصوم وكان ذلك معلوما بالعلم الذي لا عبرة بما يعلم من الرجال وثانيهما ان يكون الاصل ثابتا من
الشخص ثبوتا علميا وفي الكتب الكتب الاربعة بل بعض من غيرها ايضا كالخصال والعيون والعلل والاحتجاج واما العلم بما قلنا ان الاخبار
الموجودة في الكتب المعتبرة لاصحابنا مفيدة للظن لانها مما صح به جمع من اصحابنا انها وصلت الينا بعد ان سهرت العيون في تصحيحها وذابت
الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها البلدان وهجروا في تنقيتها الاولاد والنسوان كما هو ظاهر لمن تتبع الاخبار
وتتبع عن الكتب المعتبرة تلك الاثار ويستفاد منها على وجه يقرب العلم انه كان دأب قدمائنا المحاصرين لهم الى وقت

في ملازمتهم لائمتهم سنة ضبط الاحاديث ودونها في مجالسهم والمسارعة الى اثبات ما سمعوه خوفا من تطرق السهو والنسيان حتى ذلك [illegible] فصنفوا الاصول
الاربعمائة من اجوبتهم وكانوا يستحلون رواية ما لم يجزموا بصحته وقد عرض على الصادق عم كتاب عبيد الله بن علي الحلبي فاستحسنه وعلى العسكري عم كتاب يونس
بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان فاثنى عليهما وكانوا يوقفون شيعتهم على احوال الكذابين ويامرونهم بمجانبتهم وعرض ما يرد من جهتهم على الكتاب
والسنة ويستبعدون ثقات اصحاب الائمة اذا سمعوا من احد منهم مثل ذلك ان يستحلوا بعد ذلك نقل ما لا يثقون بصحته مع انه [illegible]
الاحاديث ان الاخبار التي يسهو فيها [illegible] من احاديث الكفرة والزنادقة والاخبار بالغرائب ومن علم سيرة الاصحاب علم ما ذكرنا حتى انهم
تشددوا في الامر في ذلك حتى ربما تجاوزوا الحد لما كانوا يخرجون الرجل بمجرد التهمة بذلك كما وقع لاحمد بن محمد بن عيسى
مع البرقي وسهل بن زياد ومن اللطائف انه مع شهرة الامر في معروفين لا يعتمد احد ممن اطلع على احوالهم على رواياتهم الا بقرائن
بما يوجب صحتها وقد نقل الصدوق في العيون حديثا في سنده محمد بن عبد الله المسمعي المسمعي فقال كان شيخنا ابو الوليد [illegible] سيء الراي فيه
وانما اخرجنا هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قراته عليه فلم ينكره ورواه لي فانظر الى شدة احتياطهم في عدم النقل الا
الا مع انضمام القرائن وكانوا ما يستحلون الرواية بمجرد الوجدان بل يردون ما روي لهم اما سمعت ان ايوب بن نوح رفع دفترا الى حمدويه فيه
احاديث محمد بن سنان فقال ان شئتم ان تكتبوا ذلك فافعلوا فاني كتبت عن محمد بن سنان ولكن لا اروي لكم عنهم شيئا فانه قال قبل موته كلما
[illegible] لم يكن لي سماعا وانما وجدته وبالجملة من اطلع على اهتمام السلف في صرف الاحاديث ونقدها يحصل له الظن [illegible]
لو لم يحصل العلم [illegible] ان الثقة الثبت الضابط المعلم اذا جمع كتابا في الاحاديث في زمان يكثر فيه القرائن بل يمكن تحصيل العلم غالبا سيما مع وجود
الاصول المعتبرة المعروضة على المعصوم المتلقاة من ايدي الثقات الصدق ويريد كونه مرجعا للناس ودستورا لهم [illegible]
ويتمكن من تمييز الصحيح عن الفاسد لا يجمع الا ما ظهر له صحته سيما مع شهرة الكذابين واجتناب الرواة عنهم وهل الظن بصحة تلك الاخبار من هذه الجهة
ادون من ظن يحصل من عدل امامي بالاطلاق من جهة صفات الرواة كما كان في مقام الشهادة لم يظن انه اراد من العدل [illegible]
ثم اذا انضم مع ما ذكرنا شهادة جمع من العدول على صحة تلك الاخبار والاجماع على العمل بها يصير الظن اقوى انظر الى الشيخ الاجل ابي جعفر
يقول اني وجدت الفرقة المحقة مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي [illegible] في اصولهم لا يتناكرون ذلك [illegible]
وهذا السيد المرتضى [illegible] يقول في جواب المسائل التبانيات اكثر اخبارنا المروية معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة و
دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها في الكتب مودعة بطريق الاحاد وقال شيخنا الشهيد في الذكرى
من اجوبة مسائل ابي عبد الله عم اربعمائة مصنف لاربعمائة مصنف ودون من رجاله [illegible] المعروفين اربعة الاف رجل وكذلك مولانا الباقر عم
ورجال باقي الائمة مشهورون مذكورون ولهم مصنفات مشهورة فالانصاف يقتضي الجزم بنسبة ما نقل عنهم اليهم وقال شيخنا
الشهيد في شرح الدراية قد كان استقرار الامامية على اربعمائة مصنف سموها اصولا فكان عليها اعتمادهم [illegible]
معظمها ولخصها جماعة في كتب خاصة واحسن ما جمع منها الكافي والتهذيب والاستبصار ومن لا يحضره الفقيه [illegible]
ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم
بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيها غالبا وقال شيخنا البهائي في وجيزته ان جميع
احاديثنا الا ما ندر ينتهي الى ائمتنا الاثني عشر [illegible] قال وقد كان جمع قدماء محدثينا من كلام ائمتنا اربعمائة كتاب يسمى اصول
ثم تصدى جماعة من المتاخرين لجمع تلك الكتب وترتيبها تقليلا للانتشار وتسهيلا على طالبي تلك الاخبار فالفوا كتبا
مضبوطة مشتملة على الاسانيد المتصلة باصحاب العصمة كالكافي ومن لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ومدينة العلم
والخصال والامالي وعيون الاخبار وغيرها وقال الفاضل [illegible] في ان احاديث الكتب الاربعة ماخوذة من اصول [illegible]

معول

معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة [illegible] من الائمة عم [illegible] بان شيعتهم يعملون بها في الاعصار والامصار وكان مدار حملة الحديث
وسماعه في زمن العسكري بل بعد زمن الصادق عم على هذه الكتب ثم اذا ضممت مع ذلك شهادات المشايخ انفسهم يحصل الظن بل العلم
اولا تسمع قول الصدوق في اول الفقيه بل قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين ربي تقدس
ذكره وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع وقال ثقة الاسلام في اول الكافي في جواب من التمس
عنه التصنيف وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد
وياخذ منه من يريد علم الدين والعمل بالاثار الصحيحة عن الصادقين عم [illegible] قال وقد يسر الله وله الحمد تاليف ما سالت [illegible]
من نظر الى ما ذكرنا والى شهادات المشايخ والعلماء يظهر له صحة ما ذكرنا الا ترى ان المورخين الذين يولفون كتابا في
التاريخ مع عدم ربط بعلم او حكم شرعي ومع علمهم كونهم في تلك المثابة من الوثاقة والعلم اذا ارادوا ذكر شيء لا يذكرونه
الا بعد تتبع وحصول الظن بصحته وكذا تاملت في نفسك اذا اردت جمع اثار [illegible] لا يلتفت الا الى ما غلب على ظنك صحته فكيف
ظنك بالعلماء الذين هم امناء الدين وحملة احكام الله [illegible] سيما اذا كان ما يجمعون مما يعول [illegible] جميع الخلائق
اليه ويتمسكون به في الدين [illegible] لا تتوهم عدم حصول الظن بصحتها [illegible] كتب المشايخ لان فيها ما يعارض [illegible]
او بنا فيها ولم يعمل بها ويخالف الاجماع او الكتاب [illegible] نرى بعض المشايخ لم يعمل بما في كتاب [illegible] لان صحة الاحاديث
لا ينافي [illegible] لان المراد بصحتها كونها مقطوعة الصدور او مظنونة ولا تنافي بين صدورها [illegible]
نظرا الى ان دواعي الاختلاف كانت كثيرة [illegible] في [illegible] الاحكام [illegible]
ما يحكمون [illegible] الاحاديث معان وتاويلات لا تصل اليها عقولنا وايضا ربما يحكمون على شخص بحكم [illegible]
بعض خصوصيات [illegible] كما يظهر من رواية الصدوق عن خالد بياع القلانسي في رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء [illegible]
[illegible] الشيخ [illegible] في العدة ومن هذا يظهر وجه عدم [illegible] بمخالفة الاجماع والكتاب ايضا في حصول الظن بالصحة واما عدم
عمل الراوي او غيره من المشايخ فيمكن ان يكون من اجل ظن عدم الدلالة او العثور على معارض راجح في نظره او مثل
فان قيل من احاديث تلك الكتب ما قد صرح مؤلفوها بوهنه وضعفه فكيف يكون الجميع صحيحا قلنا [illegible]
جميع ما لم يكن دليل من الراوي على ضعفه والا فالامر فيه واضح بل [illegible] في بعض المواضع ببعض شواهد الحديث
[illegible] على خلو ما لم يصرحوا فيه به عنه واذا عرفت ذلك علم انه اذا كان المناط في حجية الحديث هو الظن لم يكن حاجة
الى ملاحظة احوال رجال [illegible] ان كان القدماء منا كالموجود من قبل زمان المحمدين الثلاثة في زمانهم
ايضا ربما يحتاجون الى معرفة حال الرواة لان في تلك الازمنة لم يكن الاحاديث منحصرة في المدونة وما كانت منها
مدونة لم يكن الجميع منقولا [illegible] المتواتر [illegible] بل كان الناس قريبي العهد الى المعصوم وفي الاكثر [illegible] وكان
[illegible] الرواة [illegible] موجودين في غاية الكثرة ولم يكن كل خبر مقرونا بقرينة دالة على صحته فكثيرا ما كانوا يحتاجون
الى ملاحظة حال الرواة لتحصيل القرينة او يرجح بالقرينة معه والحاصل ان مقصودهم كان تحصيل القرينة والظن بصدق الخبر
[illegible] ملاحظة حال الراوي ايضا احد طرق الظن ثم لحق بهم قوم من العلماء [illegible] في شرائط العمل بالحديث من حيث [illegible]
[illegible] بخصوص حديث [illegible] فقالوا ان من شرائطه ملاحظة حال الراوي [illegible]
لا زعم مطلقا [illegible] في خبر بظن صدقه من قرينة اخرى [illegible] بالظن من حال الراوي بل كان غرضهم ان الخبر [illegible] جميع

يجب ان يكون راويه ثقة متلا حتى يكون منضما مع قرينة ايضا ثم المتأخرون منهم الموجود وذو زمان انقراض الرواة والكتب المجهول اربابها كونوا
في النظر الى الرواة مطلقا ولا حفظوا كتب القدماء وذبوهم وراوا انهم ذكروا للعمل بالاخبار شرايط فتوهموا ان ذلك في كل خبر وكل رواية
ولم يتفطنوا بانه لا شك في انه لا يعتبر في العمل بالخبر العلم بصدوره والا لما امكن القول بحجيته واسقطوا غالبا بل المعتبر هو الظن بالصدور
من اى محل واى طريق حصل ولذا ترى القدماء ربما يذكرون في مقام ذكر قرائن صحة الخبر امورا غير مفيدة الا للظن كوجوده في اصل مشهور
ويجعلون واحدا منها كون الراوي ثقة ولذا ترى المتأخرين يعملون بالضعيف المنجبر بالشهرة او بمراسيل من علم انه لا يرسل الا عن ثقة او لانه من
مشايخ الاجازة او ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وشبه ذلك ولم يتأملوا في ان الظن الحاصل من نقل الثقة العالم المتدين
ليس باقوى مما حصل من حصل بل ادنى الرجال سيما اذا كان ثقة اماميا في غاية الورع عالما بما عرف من شدة الاحتياط في رواية
الاخبار وان صحبة الثقات من لا يحل نقل روايته مجردة وكان متمكنا من تحصيل القرائن سيما مثل الكليني الذي كان في زمن الغيبة
وخالط السفراء عشرين سنة وكان متمكنا من استعلام حال الروايات عن الصاحب ع كما يحصل عن العسكري ع وكانت الثقات المشتركون
بلقاء المعصومين موجودين لا سيما اذا شهد بان ما ذكره من الآثار الصحيحة عن الصادقين ع او بانه لا يذكر الا ما يفتي بصحته او بانه
حجة بينه وبين الله او بانه حجة للمتدين به او لهداية الناس وامثال ذلك سيما مع ملاحظة اهتمام الاقدمين في ترك الرواية عن
الثقة ولا انضمام مع خبره قرينة حتى قال النجاشي في خبر جعفر بن محمد بن مالك بعد حكمه بضعفه ولا ادري كيف روى عنه شيخنا النبيل
ابو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة ابو غالب الزراري وقس على ذلك في علي بن الحسن الطاطري وله كتب في الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم
وبرواياتهم فلا حمل ذلك ذكروه وقال ابن الغضائري في محمد بن فرات ضعيف بن ضعيف لا يكتب حديثه …
عن الصادق انه قال اتقوا الله واتقوا الكذابين وهل تجد من نفسك اذا رايت جمع كتابا شهد بمثل ذلك ان يحتمل جمع الاكاذيب
عند ك لا اعتقد انه يحصل من ذلك العلم بصحة جميع تلك الاحاديث بل الغرض انه يحصل الظن القوي او المتاخم للعلم والاقوى من الظن
الحاصل من انجبار الضعيف بالشهرة ومن نقل الكشي الاجماع على تصحيح الرواية او الشيخ ان فلانا لا يرسل الا عن ثقة ومن الظن الحاصل
من شهادات علماء الرجال سيما مع انهم محصورون في رجل بل لا في جميع سلسلة سند بل كان بالاخبار مع انه لا يتحقق لم يعادل
جميع رواية جرحا فيحتاج الى الظنون الاجتهادية سيما مع ان امر العدالة مختلف فيه والمشهور بين القدماء انه ظاهر الاسلام
الظاهر ولا يعلم قدر المراد لهم من حسن الظاهر وهل يكتفي باطلاقهم في التعديل الا اذا حسن الظن بهم بانهم لما جمعوا كتابا للهداية
الظاهر مع ان امر العدالة مختلف فيه فلا يريدون الامامي العدل وهل تكتفي بتعديلهم مع انكشاف ظنيا الا مثل ذلك فكيف لا تكتفي
بظن نقل الاحاديث مع نصيحتهم سيما ان جامعي الاحاديث كانوا اعلم واتقى واقدم والاحتياط في امر الحديث اشد واكثر تحصيلا
مع ان سبب جمع الحديث ليس الا للعمل واما نقل الرجال فقد يكون لغرض اخر ويظهر من الشيخ ره انه كتب فهرسته او رجاله لاجل
بانه لا راوي لهم وكثير منهم صرحوا بانه مطلوبنا ذكر مصنفات اصحابنا هذا كله مع ما نرى في العدالة من اختلاف [illegible]
تحقق ثلثة او اثنين من القدماء سيما مع انه يمكن ان يكون التعديل من قبيل الشهادة فيجب ان لا يكتفي فيه بالكتابة او شهادة
الفرع والعقد بانه اخبار لعلهم فانما هو ظنون اجتهادية موقوفة على ظنون اخرى هذا مع ما نرى من كثرة الاختلاف في الجرح والتعديل
ووقوع الخطاء والغفلة منهم مع ان من المرجين لم يعلم عدالتهم بل ظهر عدم ايمانهم كابن عقدة وابن فضال مضافا الى ذي الاسم
وتعيين المشترك يكون غالبا بالظنون ضعيفة جدا … ولذا قال … بعد تقسيمه كتب اخبارنا الى الاقسام
الثلثة ان ملاحظة السند في القسمين الاولين وتحصيل الظن به مما في كتب الرجال لا طائل تحته واما الاخير ففيه مجال المقال
وعلى المتتبع بل وحكم وشهادته بصحة احاديث كثيرة بعينه ازيد مما يفيده علم الرجال وبالجملة جعل المناط في حجية الاخبار

فان قلت

فان قلت لا يحصل من تلك الاخبار المدونة في الكتب المعتبرة الظن مع تلك القرائن والامارات الواضحة ومع الشهادات فكيف نتوقف حصوله من تصحيح علماء
الرجال المنسوب بانواع الاختلالات المبتني على امور حسابية اقناعية وان قلت يحصل الظن منها فما فايدة ملاحظة علم الرجال قلت فايدتها
تقوية الظن فهو يرجع الى الاعتبار الخامس وفيه منع وجوب تحصيل الظن الاقوى مع ان الدليل الذي يدل على ان الخبر الذي هو حجة هو ما يكون
ظنه اقوى من غيره مع انه لو اخذت بغير الاقوى ايضا مع عدم التعارض يكفي فلا بد من علم الرجال ايضا وان تركته فيلزم الاقتصار على نادر من
الاخبار اذ لا يوجد خبر الا ويوجد اقوى منه في افادة الظن ايضا هذا وبما ذكرنا وبملاحظة ان اصحابنا على انا لم نقتصر في الاستناد على الصحيح
يظهر انه لم يعلم الاحتياج الى علم الرجال لمحققينا بناء على ما السالكين مسلك الظن بل اكثر المستدلين بالاخبار والمشترطين لبعض الاوصاف ايضا
بغير الصحيح من الحسن والموثق او الضعيف المنجبر مما في سنده واحد ممن قال الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه او الشيخ انه
لا يرسل الا عن ثقة وامثال ذلك واستدل لانهم بحصول التبين بل الكل يظهر انهم يكتفون بالتبين الظني ولا شك انه اذا كان
اشق بينا من هذه الامور ولا ادري ان شهد الكشي ان فلانا ممن اجمعوا على تصحيح ما يصح عنه وان الشيخ لا يرسل الا عن ثقة كيف يكون
التبين وشهد الصدوق والكليني ان الخبر صحيح او حجة فيما بيني وبين الله … بل ما ذكرنا لا يوجب هذا الكلام مع اشتراطهم ما ذكروه
من الاوصاف لو سلم يستخرج عن علم الرجال بالتقريب الذي تقدم منا ثم انه قيل يتوقف الاجتهاد على علم المعاني على ما حكاه …
عن الشهيد الثاني في كتاب اداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد … في كتاب كفاية الطالبين وعن …
الاولين من شرايطه وقيل الثلثة مكملة وقيل الحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه كمباحث القصر والانشاء والخبر وما يتعلق
بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة ولو جعلنا الاولين مع … الاحتياج الى الثلثة … بان اكثر مسائل هذه العلوم
غير محتاج اليه في الفقه وما ذكر منه مذكور في كتب الاصول واما الافصحية كما فيما يوجب الترجيح لو اوجب العلم او الظن يكفي الكلام
من المعصوم حيث يعد مقابله موهوما ومثل ذلك في اخبار الفروع نادر ولا يخفى ان ذكر بعض مسائله في كتب الاصول غير نافع
للاحتياج فان ذكره فيها لا يخرجه عن كونه من مسائله ولكن الحق ان ما يذكر في الاصول من هذه المباحث غير ما يذكر في العلوم
الثلثة فانه ليس البحث فيها من الحقيقة والمجاز كيف كان من البيان وان ما الاصل يدخل في ذلك المباحث بما هو محتاج اليه في الاجتهاد كما
لا يخفى على المتطلع فالحق ان الثلثة من المكملات كالحساب والهيئة والطب والهندسة فان بعض مباحث كل منها الى اعمال فقهية
في الاحكام كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر والمقابلة من الاول وما يتعلق بمباحث القبلة وكروية الارض من الثاني
لمعرفة تفاوت مطالع بعض البلاد مع بعض وبناء على ما يترتب عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو في اخرى …
ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ومعرفة القرن والمرض المبيح للفطر والتيمم … من الثالث وشكل العروس …
مالو بايع … وانما جعلت هذه من المكملات دون الشرائط اذ ليس على الفقيه الا الحكم بانفساخ … واما تحقق الطرفين
الشرطية فليس في … كذا على … والاولى ان يعلل بان شان المجتهد من حيث هو مجتهد استخراج احكام الطبيعة المتلقاة
من الشارع عن ادلتها الشرعية دون الحكم في الجزئيات وان كان هو من شانه من حيث انه حاكم وليس شيء من المذكورات منها وان
كان لها مدخل في الحكم به ولذا عدت من المكملات اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد … وبنظام مقدمات ينفعل
في هذا المقام وهي ان الاولى … ان جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الجزم او الاجتهاد من المسائل الكلامية المتعلقة
باصول الدين لا من اصول الفقه ولا من فروعه وهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام … من لزوم معرفة ان المجتهد
… لا مدخل لذلك في الفروع وان المراد بها الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة ومقابلها الاصول …

الاعتقادات التي لا تتعلق بالمكلف بلا واسطة وان كان لها تعلق به في الجملة ولان اصول الفقه فانها عن عوارض الادلة وليس
منها بل معرفة حقيقة الاجتهاد ايضا ليس منها والحاصل ان الرجوع الى العالم باحكام الشرع في القضية من مسائل اصول
الدين التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ووجوب نصب الامام فكما لابد للمكلف الاعتقاد بالامام وكذا لابد من
الاعتقاد بوجوب متابعة العالم بعد فقد ضعفه اما بالنقل او بالعقل اما العقل فلان كل من يدخل في ديننا مثلا
يعلم بالضرورة ان له احكاما كثيرة على سبيل الاجمال وان التكليف لم ينقطع وانه لابد من تعلمها على التفصيل على الوجه اللائق
ولا يمكن الكل الا فضيلة العلماء واما النقل فلما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر والرجوع الى اصحابهم في
الاحكام مع ان هاهنا شيء كنا مع الحاضرين اوفق بتحقيق المقام ان لكل شريعة ومذهب احكاما كثيرة مختصة بهما
او غير مختصة بعضها بعد من مسائل اصول الدين او المذهب وبعضها من فروعه ولابد في التمييز بين مسائلهما
من تمييز مهما وتلك المسائل مختلفة من جهات شتى وليس جميع تلك الجهات صالحة لامتياز الاصول عن الفروع
بل ما يحتمل منها امور الاولى جهة الاعتقاد والعمل فان الاحكام بل منها محصورة بين الاحكام الخمسة
صريحا او تضمنا ولها متعلقات هي ما يرد تلك الاحكام عليها وهي بكثرتها لا تخرج عن قسمين اما اعتقاد او عمل فكل
حكم يرد على الاعتقاد يسمى بالاعتقادي كوجوب اعتقاد التوحيد والنبوة والولاية وامثالها وكل حكم يكون واردا
على العمل يسمى بالعملي كوجوب الصلوة والزكوة والحج ونحوها ثم قد يستلزم الاعتقادي حكما اخر عمليا كما ان
اعتقاد نبينا يستلزم وجوب متابعته اطاعته وبالعكس كما ان وجوب الصلوة يستلزم وجوب
اعتقاده بل العكس مطرد وح فيمكن ان يكون الاحكام الاصولية ما كانت متعلقة الاعتقاد مطلقا سواء كان لازما
او ملزوما والحكم على الاحكام الفرعية ما كان متعلقه العمل سواء كان لازما لحكم اعتقادي بمعنى ان جهة معرفته
كانت تلك الملازمة فقط فالاول حكم على الاول لحكم اعتقادي هو اعتقاد النبوة ام لا ويمكن ان يكون الاصولية
ما كان متعلقه الاعتقاد بشرط ان لا يكون لازما لحكم عملي اي لا يكون معرفته بواسطة الملازمة بل كان بنفسه حكما اصليا
والفروع ما كان غيره مطلقا فصار احتمالات ثلاثة هو ان يكون الاصولية الاعتقادات الاصلية والعمليات التي
لها خاصة لها والفروعية غيرها والثاني من جهة مدخلية العقل وعدمه فان الاحكام على ثلاثة اقسام
ما ينحصر طريق ثبوته بالعقل وما ينحصر بالنقل وما يمكن اثباته بهما كامامة الاوصياء وحرمة الكذب الضار
ووجوب رد الوديعة وامثالها فيمكن ان يكون الاصولية ما كان من الاول والفروعية غيره ويحتمل ان يكون
الطرفين معا من الاصولية والثالث من جهة ضرورة الدين وعدمها فما كان من الاول يكون من الاصول
والثاني من الفروع والرابع من جهة لزوم العلم فيه وعدمه فما يلزم فيه تحصيل العلم شرعا او عقلا يكون
اصولا وما لم يكن كذلك يكون فروعا والخامس من جهة الحكم بالكفر في مخالفته مطلقا وعدمه والسادس
من جهة كونه مبنى لسائر التكاليف او اكثرها وكون ثبوتها موقوفا عليه وعدمه فالمعارف من الاول كوجود الباري
ونبوة النبي وامامة الوصي وامثالها من الاصول وما لم يكن منه يكون من الفروع والظاهر ان يكون المراد بالاصول
الخمسة او ما يبنى عليها اعتقاد الاصول مما يتعلق بمعرفة الباري سبحانه والنبي والامام وصفاتهم والمعاد
والفروع ما سواها من احكام الشريعة … التمييز ظاهر للمتامل بل لا ينبغي الريب

كون

كون بعض اقسام الاول مناطا ايضا اذ لا شك ان الاعتقادية التبعية ليست من الاصول فالمحض المناط انما هو احد الامرين
الاصول ما يتعلق بمعرفة الباري والحجة والمعاد مطلقا والظاهر انه يطلق على كل واحد منهما اصول الدين …
ذلك فنقول لا شك ان كلا من الاجتهاد والتقليد والرجوع الى المجتهد والاخذ بقوله عمل خاص غير مخصوص ولا دخل له
بالاعتقاد اصلا وليس رجوع العامي الى العالم الا كرجوع الجاهل الى الشاهد فلا يكون من الاعتقاديات ولا مما يتعلق
بمعرفة الباري والنبي والامام والمعاد فلا وجه لجعله من اصول الدين او المذهب واما اعتقاد وجوب الاجتهاد
او اعتقاد وجوب الرجوع الى المجتهد فان كان من الاعتقاديات ولكنه من قبيل وجوب اعتقاد الصلوة بمعنى
وجوب هذا الاعتقاد ووجوب تبعي ماخوذ من وجوب العمل باعتباره والا فلم يكلف احد بهذا الاعتقاد
من حيث هو ولا يعاقب المكلف على عدمه … على عقابه على عدم الرجوع على القول بعدم العقاب على التبعيات واما ما
قال المتقدم … كما ان معرفة ان الامام من هو من الاصول فكذا معرفة ان الحجة بعد الغيبة من هو ولا دخل
لذلك في الفروع والثاني يجري مجرى الاول ففيه ان الفرق بينهما واضح لان كلا منهما وان كان من متعلقات الاعتقاد
الا ان وجوب معرفة الامام واعتقاد انه من هو تكليف اصلي ثابت بالعقل والنقل مصرح به بخصوصه كما في الخبر المقبول
عند الفريقين من مات ولم يعرف امام زمانه … وهذا الاعتقاد مكلف به ولو لم يكن حكم عملي وليس وجوبه ماخوذا من
عملي بل مقصود بالذات بخلاف وجوب اعتقاد المجتهد بعد الغيبة فانه لم يكلف به تكليفا اصليا وليس … دليل على وجوبه
مع قطع النظر عن وجوب الرجوع الى العالم الذي هو حكم عملي نعم لما ثبت وجوب الرجوع يلزمه وجوب اعتقاد ذلك
فهذا حكم تبعي وقد عرفت ان الاعتقادات التبعية ليست من اصول الدين في شيء ثم ان فائدة الخلاف في كون
المسئلة من الاصول او الفروع يظهر في جواز التقليد وعدمه فانه لما كان المطلوب في الاصول العقائد … عدمه
يستلزم توضيحه واما الفروع فلما كان المطلوب فيها هو العمل فيمكن فيها التقليد ولو لم يظن مطابقته للواقع الثابتة
اعلم ان مقصود من يدرج مسئلة جواز الرجوع الى المجتهد في اصول الدين دفع شبهة هي انه لو كان الفروع
لكان استنباط من شان المجتهد فالعامي لا يمكنه الترجيح فيه لتوقفه على بلوغه رتبة الاجتهاد ولا التقليد
لاستلزامه الدور … من الاصول يكون كل احد مكلفا فيه بتحصيل الاعتقاد ولو من الدليل … كما في مسئلة التوحيد
والنبوة والامامة فان فهم ذلك ليس باصعب من فهم هذه مع ان الكل مكلفون فيها بالاعتقاد … واما
على ما ذكرنا من كون هذه المسئلة من الفروع فدفع الشبهة بان الفروع ينقسم تارة الى ضروري … واخرى
الى ما يستقل به العقل وغيره والذي يتوقف على البلوغ الى رتبة الاجتهاد هو الاخير واما الاولى فلا …
ان وجوب رجوع الجاهل الى العالم الموثوق به من ضروريات الدين جرت به الطريقة من زمان النبي الى هذا
الزمان بل من ضروريات كل دين وشريعة واليه هو مما يحكم به عقل كل احد بعد علمه بكونه مكلفا في الجملة
الذي هو ايضا من الضروريات فهذه المسئلة من قبيل وجوب الصلوة بل ادخل بالضرورة يحكم بداهة العقل بها ايضا
فلا يتوقف على اجتهاد مع ان لنا ان نقول لا نسلم ان كلما هو من الفروع يجوز فيه التقليد لم لا يجوز ان يكون
مسائلها على قسمين قسم يجب فيه الاجتهاد على كل احد وهو هذه المسئلة وقسم لا يجب وهو غيرها …
بيان ان العامي كيف يمكن له الاجتهاد فيها لما مر من ان الاجتهاد فيها ليس باصعب من الاجتهاد في النبوة
خصوصا كل واحد من الائمة وبقاء صاحب الامر والعصمة وامثالها مع ان كل احد مكلف فيها بالاجتهاد مع انه اخفى

ماخذ هذه المسئلة اسهل والبحث فيها اقل هذا مع انه اذا امكن الاجتهاد فيها على فرض جعلها من الاصول كيف لا يمكن
في بعدها من الفروع هذا حال مسئلة جواز تقليد الجاهل للعالم واما تفاصيلها كمسئلة انه هل يجب الرجوع الى المجتهد
المطلق او يكفي للمتجزي وهل يجب الرجوع الى الاعلم ام لا وهل يتعين الحي ام يكفي الميت وامثالها فلم يبلغ حد الضرورة
بل البديهة اما من القول بوجوب الاجتهاد فيها على كل احد او بان الواجب على العامي الاخذ بالقدر المتيقن
لا بما من القول بوجوب الاجتهاد الى منها وهو الذي يتفق عليه الكل كالرجوع الى المطلق الاعلم الحي فلا يجوز هل
الرجوع الى غيره مع الرجوع اليه من باب التقليد ولكن هذا يجري فيما الدليل قطعي واما البحث كمسئلة ان المرجع
هل هو المجتهد او الاخبارى وامثالها فلا بد فيها من القول بوجوب الاجتهاد والاخذ بما ادى عليه
الدليل من تعيين احدهما او التخيير بين التخيير ولا يلزم منه عسر ولا حرج اذ حكم العقل بتخيير الجاهل في الرجوع
بين عالمين لا يعلم تعيين احدهما ليس من صعب بل هو سهل بكثير من كثير من المسائل الاصولية هذا حال
الطالع انفق العلماء مجتهدا واخباريا مطلقا ومتجزيا وعاملا واعلم لا غير في الحال كان محصلا عنده بعد العلم
واختلافهم واما من لم يتفطن بذلك وكان غافلا فلا عنده فيأتي حكمه انشاء الله تعالى الكشف في بيان محل النزاع
في مسئلة التجزي وتحقيقه انهم ذكروا ان ههنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لشخص جملة ما يتوقف
عليه الاجتهاد في بعض المسائل على النحو الذي يحصل للمجتهد المطلق بان يكون قادرا على استخراج بعض الاحكام
من الماخذ وحاصله انه هل يمكن تجزي الملكة والاقتدار ام لا والثاني انه على فرض وقوعه فلو اراد مجتهد
في هذا البعض ويجوز له العمل بما يجتهده فيه ويكون قوله فيه حجة لغيره ام لا قالوا واما التجزي في الاجتهاد بمعنى انه تكون
قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فمقولين بالتجزي المختلف فيه والمتحصل من ذلك ان ما يتصور ان يكون
محلا للنزاع ثلثة تجزي الملكة وحجية اجتهاد المتجزي وتجزي الاجتهاد الفعلي وانما يصح جعله محل النزاع الاولان دون الاخير ونقل
عن بعضهم ان الاول ايضا غير قابل للنزاع وهو بين قائل بانه غير صالح للنفي وقائل بانه غير صالح للاثبات ولا يبعد ان يكون
نزاعهما لفظيا كما يأتي بيانه ثم ان الظاهر من كلام المعالم وهو المستند في توصيف الفقه وقوع النزاع في الاخير ايضا
ثم الظاهر ان الخلاف فيه لم يقع من الامامية بل ولا من مشاهير علماء العامة ايضا ولذا لم يذكره الاكثر في مقام نقل اقوالهم والمهم
الوجهين على ايضا نقتصر على ذكر الاولين فنقول اما في الاول في انه هل يجوز تجزي الملكة والاقتدار وحصول
مناط الاجتهاد لشخص بالنسبة الى بعض المسائل خاصة ام لا والظاهر من الاكثر جوازه بل عدم بعضهم نفيه مكابرة وقالوا
في اثباته انه لما كان مناط الاجتهاد المقدمات التي يتوقف عليه من العلوم والانس بكلام الفقهاء والعلم بالمدارك والملكة
التي يتمكن بها من الرد بجميعها الاقتدار على استنباط المسائل ولا شك في امكان حصول الاقتدار على بعض المسائل دون بعض فان الاقتدار عليها كان في نوع خاص من الاحكام بل على صنف خاص للانس بمداركه والاطلاع على ماخذه
واستعداد النفس بسبب ذلك استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله فان القوة البعيدة لاستنباط الحكم من الدليل
حاصلة لكل نفس والامور لكل من يصدق عليه الحيوان الناطق وانما يتصير تلك القوة قريبة من الفعلية بسبب تتبع رسائل
النظر في اطرافها وتحقيق الكلام في ادلته والانس باخذه ومعرفة كيفية استنباطه من ادلته فاذا صرف ما حصل نظره في حكم ولم
يكن كلا من غيره من طريق الاستنباط في ذلك النوع من المقدمات يكون نسبته اليه كنسبة من يكون في ابتداء الامر الاقوى اذا كثير من
العلماء نعتقد على استنباط احكام علم من علم الحال دون اخر فهكذا لا يمكن ان نقتصر على عالم على استنباط احكام نوع خاص من ابواب الفقه

ودعوى ان والفرق تحكم وايضا لا شك ان سليقة كل احد تتفاوت في الملائمة للعلوم والصنايع فيمكن ان يكون سليقة ملائمة
لبعض من المسائل الفقهية دون اخرى وايضا لا شك ان للانس بالاصطلاحات والمدارك مدخلية تامة في حصول الاستعداد
القريب والانس لا يحصل الا بالمزاولة وتكرر النظر وقد يكون انسان مقصورا على نوع مخصوص او صنف خاص ومنه اصول تحقيق
المطلق وقد عرفت ان الاقتدار والقوة حاصل لكل انسان لاكتساب جميع العلوم في كل وقت وحالة غاية الامر انها بعيدة
بالنسبة الى المستحصل قريبة بالنسبة الى اخر ثم ان صيرورتها قريبة بعد كونها بعيدة انما يكون بالنظر الى الاطلاع والاحاطة
بالمدارك والمقدمات والممارسة والانس بمعنى ان هذه الامور علامات لحصول الملكة القريبة على الاقل القريب و
حصول هذه الامور يستعد النفس استعدادا قريبا لفيضان الملكة من المبادي الفياضة فيفاض منها عليها ولا شك ان
استعداد النفس قريبا لفيضان هذه الملكة بالنسبة الى علم لا يتوقف على حصول النظر في كل جزئي جزئي بتفاصيله
ولا على فهم جميع جزئيات تحت اصل ذلك العلم في كل مسئلة مسئلة ولا على الاحاطة التفصيلية او الاجمالية بجميع المقدمات
جزئياتها او كلياتها او انواعها او اصنافها او افرادها وكذا الانس بكلام اهله لا يتوقف على مراجعة جميع جزئيات
عباراتهم بل ان كانت اصناف هذا العلم متفاوتة الماخذ غير متناسبة المقدمات مختلفة اصطلاح اهله في كل صنف يتوقف
حصول الملكة التامة بالنسبة الى جميع اصنافه على الاحاطة الاجمالية بكل من مقدمات الاصناف والانس باصطلاح كل صنف
بالاجمال وان كانت اصنافه متلائمة المقدمات متوافقة المدارك متناسبة الاصطلاح يحصل الملكة والاستعداد بالنسبة
الى جميع العلم بمجرد الاحاطة الاجمالية بمقدمات بعض اصنافه والاطلاع على اصطلاحهم في بعضها وحال الفقه من جميع اصناف
الفقه متلائمة الماخذ متناسبة المدارك متوافقة المبادي غير متفقة اصطلاح اهله في الاصناف فيما يتوقف عليه من
الاصول وفيما يوجب استعداد النفس بحصول الملكة فان مقدمات جميع اصناف الفقه لا يخرج عن العلوم الالية والكلام
المنطق والرجال والاصول ومداركها ليست الا الادلة الاربعة ولا يختص صنف منها ببعض دون بعض والاطلاع باصطلاح
الفقهاء الذي يوجب الاستعداد القريب هو اصطلاحهم في كيفية رد الفرع وهو لا يختلف في الاصناف فاذا حصل الاستعداد
القريب بسبب الاحاطة الاجمالية بهذه الامور بالنسبة الى صنف خاص من اصناف الفقه يحصل بالنسبة الى جميع الاصناف
غاية الامر ان هذا الاستعداد يتفاوت في القرب بالنسبة الى الاصناف ولكن لا لاختلاف فيما هو مناط الاجتهاد بل بسبب تفاوت
لكل ذي ملكة ملكة قريبة اصلا فان قربها بالنسبة الى الاصناف بل الاشخاص فان المجتهد المطلق يكون اولا قبل النظر
في احاد مسئلة والفكر في احاديثها له استعداد قريب للاستخراج ثم بعد النظر وبعد استفراغ الوسع يصير استعداده اقرب ثم
استفراغه بحصول القريب بحسب علمه ساعد عليه النظر ولا شك ان ما هو مناط الاجتهاد هو الاول فالفقيه المجتهد بالمقدمات
فان كان انسه وتكرر نظره في صنف اكثر يكون استعداده بالنسبة اليه اقرب ولكن ليس بحيث لم يكن له الاستعداد بالنسبة الى صنف اخر
فيه ما هو المناط والحاصل انه قد عرفت ان سبب حصول الملكة هو العلم بالمقدمات والاحاطة بالمدارك والانس
الاجمالية بجميع اصناف الفقه وابوابه ليس الا العلوم الالية والاصول والرجال والحديث والتفسير ومداركه ليست الا الادلة
الاربعة ونسبة الجميع الى جميع الابواب على السواء وما هو شرط في حصول الملكة من الانس بكلام الفقهاء يكون في بعض
الاصناف لتقارب الكلمات وتناسبها فيها بحصول الملكة في البعض يحصل في الجميع ومن هنا يظهر ان اطلاق عدم جواز
التجزي في الملكة وما يجب ان لم نعرفه ممن نجيح مجتهدا يكن له ملكة الاجتهاد في بعض الابواب جاز كان لم يحصل فيه كثير الملكة
ذكروه من القياس على نحو جواز تجزي الملكة بالنسبة الى العلوم وملائمة السليقة بالنسبة الى بعض دون بعض وكذا الانس

فيه الفارق لان العلوم المتفاوتة في النوع مختلفة المقدمات بسلامة المدارك فيجوز حصول الملكة في بعض للاحاطة بمباديه ومداركه
دون اخر وكون السليقة ملائمة لمقدمات بعض ومداركه دون غيره فان مدرك الالهي الامور العقلية ومدرك الرياضي الوهمية
ولا شك في انهما مختلفان وملائمة السليقة مع احديهما والانس بها لا يوجب ملائمتها مع الاخرى والانس بها فضلا فاضر في الفقه
ثم ان كان مرادهم من التجزي في الملكة التجزي في ملاحظة الادلة والتأمل فيها بخصوصها صح كلامهم بمعنى ان يكون المراد انه يمكن
ان يحصل لشخص ما هو مناط الاجتهاد الفعلي في بعض المسائل من الاجتهاد الفعلي في مداركه ومقدماته دون بعض ولا يمكن له
ملكة تحصيل الجميع بان يكون قد اجتهد في بعض مسائل الاصول دون بعض فان علم الاصول الذي هو من المقدمات المحتاج
الى الاجتهاد وكذا غيره فيمكن ان يجتهد شخص في بعض مسائله دون بعض وان كان له قوة الاجتهاد في الجميع فانه لا كلام
في جواز تجزي الملكة بهذا المعنى بل هو من بديهي ولكن المراد بالملكة حيث يطلقونه هو المعنى الاول ومن ذلك ظهر ما ذكره
ثم ان نقضهم بعدم معقولية تجزي الملكة وقول الخصم بها هنا راجع الى النزاع اللفظي

المقام الثاني

في ان من كان متجزيا في الملكة لو قلنا بامكانه او بالمعنى الذي جوزناه فهل له ان يجتهد فيما علم مداركه ويجوز العمل
به ام لا الاكثر على الاول وقيل بالثاني والحق هو الاول لوجهين احدهما ان ما يدل على جواز عمل المجتهد المطلق بما
يفهمه من المدارك يدل على جواز عمل المتجزي ايضا بما فهمه لانه لا شك في ان عمل المطلق بظنه ليس الا اتباعه ما يفهمه من الادلة
واتباعه لما يفهمه منها انما يكون بعد حصول الدليل على كون الادلة ادلة له ولذا تريهم يبحثون عن حجية الادلة وليس
دليل على حجيتها ووجوب عمله بها مجرد الاجماع بل لو كان ذلك لم يثبت منه شيء يفيده بل هاهنا من ادلة حجية كل منها
ولو ليس في شيء منها ما يشعر باختصاصه بالمطلق فلا وجه للتخصيص ولا هذا بشر كلامه من يستدل بعموم الايات والاخبار
الدالة على وجوب اتباع اوامر الله ورسوله هذا حاله بالنسبة الى عمله واما تقليده فلا بد من النظر في ادلة التقليد وهي
ايضا غير مقيدة مختصة بالمطلق كما ياتي مع دلالة الدليل الثاني على جواز تقليده وثانيهما مشهورة ابي خديجة الصحيحة عن الصادق
قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه فان المتجزي ايضا ممن يعلم شيئا
من الاحكام والاعتراض بان هذا يدل على جواز الرجوع الى من لم يعلم جميع الاحكام والنزاع في جواز الرجوع الى من لم يعلم
جميع المدارك واجيب عنه بان الرواية تشمل غير العالم بجميع المدارك ايضا باطلاقها وفيه ان المنكر للتجزي يمنع ان العالم
من الاحكام لا ينفك عن الاحاطة بكل المدارك ليعلم عدم المخصص والمعارض فان قيل المراد بالعلم ليس معناه الحقيقي
قطعا بل الاعم منه ومن الظن فيشمل من المتجزي قلنا المنكر يقول المراد منه الاعم من الحقيقي ومن الظن القائم مقامه اي
المعلوم الحجية لا جميع الظنون وقيل بعد ذكر الاعتراض ما يحصله ان الظاهر من الرواية هو العلم فاذا لم يتمكن من الرجوع
الى العالم فيكتفى بالظن الحاصل من المحض لا نزاع انهم يستدلون بحجية ظن المجتهد بمقبولة ابن حنظلة مع ان المذكور
منها ايضا العلم فكما ان الظن بالجميع يقوم مقام العلم بالمقبولة فكذا الظن بالبعض بالمشهورة فان قلت ظن المطلق
ثبت حجيته بالاجماع قلنا هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن مع ان الظن من
[illegible] وجميع الناس الخاصة بهم محرم عليهم علوم طريقة الجميع والرواة انهم كانوا لا يعملون بظنونهم الحاصلة
الطرف فعلى هذا فيكفي حال العلم والمعرفة في الرواية على ما يحتمل الظن فيتم دلالة الرواية والفرق بين الظن الحاصل
لاصحاب الائمة والموجودين في زمان الغيبة مجازفة اقول فيه ان قيام الظن مقام العلم والاكتفاء به [illegible]
التمكن ليس مستفادا من المقبولة اصلا بل هو من دليل اخر ما يستدل لاهم بجاهليه ثم قياس المشهورة عليها [illegible]

الى عصر الائمة مع اصحابهم لو سلم لا يثبت الا العمل بظن من تمكن من فهم الجميع لانهم كانوا كذلك ثم ان قول الصحيح [illegible] تسليم الاستدلال
بالصحيحة ويرد الاعتراض انه قد ثبت ان المراد بالتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام بوجدها لما اخذها المعلوم
اعتباره عند العالم بعدم توقفها على غيرها او الظان له بعد علمه باعتبار هذا الظن اذ لو يعلم اعتبار الماخذ والتكلم فيه
ايضا بالظن الغير المنتهي الى قطع او ظن بعدم توقفه على الغير لم يثبت عنده حجية هذا الظن لا يجوز عملا اتفاقا لاستلزام اثبات
الظن بالظن فمحل النزاع المتجزي الذي انتهت ظنونه الى القطع لا بمعنى ان يقطع اولا انه [illegible] بل بمعنى ان يقطع مثلا بحجية
الكتاب او الخبر او الاجماع وامثال ذلك مع انه لا شك ان الظن المنتهي الى القطع قطعي فيشمله المشهورة فان قلت انما الكلام في
ان اعتبار الماخذ والمدارك هل هو بالنسبة الى المطلق خاصة او لا قلنا انا لم نسمع الى الان ان يكون النزاع في ذلك
فانه لم يقل به احد بان يكون النزاع في ان الخبر هل هو حجة للمجتهد المطلق او مع المتجزي ايضا وان اصالة الحقيقة هل هو العدم
بالنسبة اليه او اليهما وهكذا بل المراد اثبات هذه الامور او نفيها من غير ملاحظة اخرى ولا شك انه ما لم تنته
الى القطع لا يكون مفيدا وان انتهت اليها بمعنى ان علم بخصوص حجية الخبر مثلا او اصالة الحقيقة فيكون هذا الماخذ معلوم
الاعتبار عنده مطلقا كان ام متجزيا ولو سلمنا ان النزاع في ذلك فلا يكون الاستدلال الا دعاء الاعتراض من الجانبين
بمثل ما هو مذكور في المسئلة مناسبا للمقام بل اللازم التمسك بعدم ادلة اعتبار المدارك من انها هل يدل
على اعتبارها مطلقا او المطلق وما علمنا قطعا عدم اختصاصها به فلا ينبغي الريب في جواز التجزي بالمعنى الذي
ذكرنا منافيه واستدل للمطلق ايضا بوجوه اخر منها انه لو لم يكن اجتهاد المتجزي حجة يلزم علم المجتهد بجميع الاحكام واللازم
منتف لقول بعضهم لا ادري وفيه ان النزاع في لزوم العلم بالماخذ كلها لا جميع الاحكام ومنها ان حصول ملكة معرفة
جميع الاحكام ممتنعة عندنا الا ان جميعها كانت موجودة عند المعصومين ومع علم [illegible] الا عن اطلاعات بعضها
وفيه ان اللازم منه عدم العلم بجميع الاحكام الواقعية عن مداركها والنزاع في الاحكام الظاهرية ومنها انه اذا حصل
ملكة استنباط بعض المسائل الشرعية واطلع على امارات حكمه بالاستقصاء فقد ساوى المطلق فيه وعدم علمه بامارات
غيره لا مدخل فيه ويرجع الى قياس المتجزي في هذه المسئلة التي اجتهد فيها على المطلق ومنع التساوي حيث ان للمطلق
على استنباط الجميع دونه باطل لان اللازم في القياس التساوي في الجامع وهو هنا متحقق للتساوي فيما يرجع الى
حكم هذه المسئلة وعدمه في غير الجامع فيضر واعترض عليه بانه [illegible] جهله بحكم التعلق بغير البعض ينافي التساوي
واجيب بان الفرض مساواته له في العلم بادلته ورد بانها تتوقف على القوة المطلقة اذ ما لم تكن له يكون جاهلا ببعض
المدارك لا محة وبه للجهول به يحتمل عنده ان يكون فيما يجهل ما يعارض بعض ادلته بعضها واجيب بان العلم العادي يحصل بعدم المعارض
بمعنى عدم امكان الاطلاع عليه بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في مثل هذا الزمان
الذي كثرت الكتب المطولة من المجتهدين المطلقين ونحن ما اشترطنا في المتجزي الا ان يساوي المطلق ومن البعيد ان
يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم حتى الاستدلالية وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم حاصل مما لا ارتياب فيه وطريق
القطع ان كان منسدا [illegible] اقول لم يثبت حصول الظن للمتجزي بالرجوع الى استدلال المطلقين فلا ينكر حال
الموافق لحال المجتهد مع ان حصول الظن المتاخم للعلم انما يكون لو كان جميع الكتب الاستدلالية والاحاديث متوافقة
في الاشتمال على الادلة واما بعد اختلافها فلا شك ان كل لاحق على ما تحت منه السابق مع كون مولف السابق ايضا مجتهدا مطلقا
كيف يظن [illegible] فلا يتفق ان لا يشمل اللاحق على شيء زائد على ما في السابق فاذا نظر المتجزي الى السابق ثم راى في اللاحق

ما ليس في السابق ثم في اللاحق اللاحق ما ليس في اللاحق وهكذا كيف يظن بعدم خلو الاخير عن جميع ما يتعلق بالمسألة فان الظن
لا يحصل بالرجوع الى كتاب او كتابين سيما مع مشاهدة تكثير اختلاف المجتهدين المطلقين خالية عن كثير مما يتعلق بالمسألة هذا كله
مع ان ما ظن او يعلم عدمه هو المعارض او المخصص بحسب فهم المؤلفين السابقين ويحتمل ان يكون فيما لا يعلم المتجزي ما يفهم
منه التخصيص او التعارض لو علمه كما يتفق كثيرا فالصواب ان يجاب عن الاعتراض المذكور بان القدرة على الاستنباط
غير الاحاطة الاجمالية بالادلة فانه يصدق انه احاط علم المتجزي احاطة اجمالية او تفصيلية بجميع احاديث جميع ابواب الفقه
من حيث انه غير معارض لدليل ومع ذلك لم يقتدر على استنباط ما يتعلق بها من المسائل عنها اما اخيرا فلانك تعلم
ان فهم الدربة للعلم وبالتشبه ليس معارضا لقوة لا صلوحية الا اصطلاحية قد تكمل على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه
وايضا قد يترجح في نظر المتجزي جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يفحص احتمال المعارض فيها ويصح المطلق الذي لا يتجزى بترجيح
ذلك في نظره ايضا نعم يرد على هذا الدليل ان الاعتماد على المناط الجزئي شبه قياس يبطل لاحتمال كون العلة في الاصل كمال القوة وعموم
القدرة فان كمال القوة اشد مناسبة للعلية فان القوة الكاملة ابعد عن الخطاء على ان ذوي الملكات في فنون العلوم الدقيقة
اذا حصلت لهم الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطاء والصواب بما لا يطلع عليه غيره فان ذي الملكة عند الفقه في معرفة خطائه وصوابه
فاطلق بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائل [illegible] والعقد بانه لا شك في ان الظن بان المعقد [illegible] لا دخل له في
جواز الاعتماد على الظن بوجوب السورة مثلا مردود بانا لم ندع [illegible] الظن في مسئلة بجواز الاعتماد على الظن في اخرى
بل الظن [illegible] بل نقول ان المناسب للعلية هو ما يحصل به الظنان [illegible] لقوة الدامة فانقبل [illegible]
لا امكان [illegible] المتجزي من جهة اخرى فانه [illegible] علم الكتابة وتاليف الرسائل والخطب ونظم الشعر [illegible]
[illegible] ويكون [illegible] الشاعر قد يقدر على نظم اشعار لا يقدر [illegible] قلنا نحن لا ندعي ان العلة هي الاول بل نقول
ان الاول [illegible] صلاحيتان للعلية ولا دليل على علية احدهما بخصوصه قيل انا نعلم ان علة العمل بظن المجتهد المطلق كونه ظن من فقد العلم
بالحكم وقضاء الضرورة بوجوب العمل بمثل هذا الظن [illegible] بالعلم وتلك العلة مشتركة قلنا الضرورة تقتضي بالعمل بعلم
[illegible] المطلق فيكتفى فيه بالمجمع عليه وهو الظن المطلق لان الضرورة يتقدر بقدرها والحاصل ان العمل بالظن خلاف الاصل
خرج ظن المطلق بالاجماع فيبقى الباقي قيل التقليد ايضا خلاف الاصل خرج العامي فبقي الباقي [illegible] انه يرد عليه بان [illegible]
للاصل عمل المقلد بظنه اذ لا يحصل من قول المجتهد الا الظن وعمله بظن المجتهد [illegible] الى ترجيح الظن التقليدي [illegible]
[illegible] قلنا مسلم التقليد انما يكون محصلا الظن للمقلد فلا يكون التقليد [illegible] سوى اتباع المقلد ظنه ويكون قول المجتهد
[illegible] كالخبر للمجتهد وان كان التقليد فلا يكفي [illegible] المجتهد [illegible]
[illegible] لا يعرف [illegible] الاصل ثم تقليد المتجزي لغيره اما بعد اجتهاده او قبله [illegible] الاول اما ان [illegible] الاجتهاد
[illegible] التقليد [illegible] استحالة اجتماع الظنين فلا يكون ظن اضعف وظن اقوى [illegible] الا الظن التقليدي فلا
ترجيح [illegible] وان قيل المراد ان قبل اجتهاده [illegible] الظن الاجتهادي [illegible] التقليدي [illegible]
[illegible] لزم ترجيح المرجوح قلنا قبل حصول الظن الاجتهادي كيف [illegible] كونه اقوى فان ظن المجتهد [illegible]
الاجتهادي اقوى [illegible] ترجيح اجتهاده [illegible] تقليده [illegible] فلا يكون مخالفا للاصل [illegible]
في جواز عمل المتجزي بظنه [illegible] جواز عمل الغير بقوله [illegible]
[illegible] ثم ان بعضهم بعد ما ذكر الدليل [illegible]
ان [illegible] باب العلم [illegible] عن العمل بالظن [illegible] ان المجتهد [illegible]

ان الدليل

ان الدليل العقلي القائم على عمل المطلق بظنه قائم في المتجزي ايضا وحرمة العمل بالظن مطلقا مسلم لكن مع امكان العلم فمع الضرورة تتقدر بقدرها
وهو [illegible] بظن المطلق قلنا هو ايضا ظن فان قصد الترجيح فيكم العمل به اجماعي قلنا الاجماع على [illegible] فان ظن المجتهد كله
[illegible] بل لا يوجد له [illegible] اجماعي فان المجتهد في الكل المقابل للمتجزي على اقسام الاصولي والاخباري والمتوسط وكل
يخطئ الاخر فاين المجمع عليه فاعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في المحل لا يقتضي كونه ظنيا بحسب الظن فان
قلت انه اقوى قلنا لا نم وجوب متابعة الاقوى مع ان الكلام في تكليف المتجزي فاذا حصل له ظن بحكم فهو [illegible]
حصول الظن له فان الحكم كما فهمه المطلق حتى يتقى احدهما اقوى [illegible] فرض منه احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق
فلا يحصل له الظن بالحكم مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا فاذا فقيم الاول للمتجزي فكيف
جوزتم الثاني فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا امتناع في التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي فبطل المنع ويتم
بعدم الفصل احوط فيه [illegible] ولا امتناع من العمل بالظن الحاصل من تلك المدارك [illegible] افراد كل ظن [illegible] يتخصص بعدم
المناص عن العمل به [illegible] في الجملة فلا يتفرع عليه ما فرع وثانيها ان قوله الدليل القائم في المطلق قائم في المتجزي
ايضا ان اراد انه يثبت حجية ظنهما معا [illegible] لانه لا يثبت الا في الجملة [illegible] السواء
فممنوع ولكن الاجماع على الاول بحجة وثالثها ان ما ذكروه من عدم الترجيح بين ظن المطلق والمتجزي لاستناد الاول الى المجمع عليه
من ظن المطلق غير معلوم بل الاجماع على شئ منه بخصوصه غير ثابت واذ لم يكن اجماع على قسم مخصوص ولكن الاجماع
منعقد على فقه المشترك بين تلك الاقسام بخلاف المتجزي فانه ايضا ينقسم الى هذه الاقسام ولا اجماع على شئ من
اقسامه ولا على القدر المشترك والقول بان الاجماع على القدر المشترك غير مفيد فكلام واه لان بعد تحقق الاجماع
عليه وعدم الدليل على التعيين يحكم العقل بالتخيير بخلاف ما ليس فيه قدر مشترك اجماعي [illegible] الاختلاف في اقسام المطلق
اصلا فان الخلاف الذي كلامنا فيه هو الخلاف في حجية ظنه لنفسه ولمقلديه وظاهره واقع في اقسام المطلق فانه
لا خلاف بين الطوائف الثلث في حجية ظن كل طائفة منهم لنفسه ولمقلديه وانما الخلاف في امر اخر كما في سائر المسائل
الاصولية ورابعها ان قوله لا نم وجوب متابعة الاقوى ففيه ان الخصم يقول لا نم وجوب متابعة كل ظن بل المتيقن
هو متابعة الاقوى [illegible] لو فرض منه احتمال ان يكون لكمال قوة المطلق [illegible] فيه منع عدم حجية الظن بالحكم مع [illegible] الاحتمال
نوع حصول الظن [illegible] مع احتمال وجود معارض لادلته وسابعا ان قوله فغاية الامر تساوي الاحتمالين [illegible]
لموافقة التقليد للاستصحاب وثامنا ان قوله فبطل المنع ويتم المطلوب بعدم الفصل فيه ان للخصم ان يقول بعد التخيير يثبت
جواز التقليد فبطل المنع ويتم المطلوب بعدم الفصل هذا ثم ان المخالف انما احتج بوجوه منها ان التجزي لو جاز لزم
الدور لان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي فهي على صحة اجتهاده في
المسائل او على صحة اجتهاده فيه او على جواز التجزي ولان جواز عمل المتجزي بظنه في الفروع يتوقف على جواز
عمله بظنه في الاصول فيتوقف الظن على الظن وهو الدور واجيب بجواز التجزي في الاصول اجماعا وهو خلو عن ثبت
القطع للمدعي وهو غير المنع والصواب ان يجاب بان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع يتوقف على صحة اجتهاده في
التجزي وهو غير موقوف على ما ذكروه بل على صحة دليل المتجزي عنده فان كان دليله علميا فلا يتوقف على شئ وان كان
ظنيا فيتوقف صحة اجتهاده في حجية هذا الدليل الظني فان كان دليله ظنيا ففي صحة اجتهاده في الدليل الذي يتوقف
هذا الدليل عليه وهكذا الى ان ينتهي الى القطع ولو لم ينته اليه فلا يصح اصلا اجتهاده لا في الاصول ولا في الفروع

وهذا هو الجواب عن الاعتراض بعينه على هذا الدور في عمل المجتهد المطلق في الفروع ومنها ومنه لو جاز لزم التسلسل لان جواز التجزي
المتجزي في الفروع مسئلة اصولية وليست ضرورية فلابد لها من دليل ولا دليل مقطوع عليها بل دليلها ظني وهو انما يحتاج الى دليل
والمفروض عدم القطع اصلا فيحتاج الى ظني اخر وهكذا وجوابه الفرض ومنها ان الدليل على حجية ظن المجتهد هو الاجماع
والدليل العقلي المركب من انسداد باب العلم وانتفاء التكليف بما لا يطاق المنتج لوجوب العمل بالظن وشيء منهما لا يجري
في المتجزي اما الاجماع فظاهر واما الدليل العقلي فلعدم تحقق مقدمته انسداد باب العلم بالنسبة اليه لاحتمال ظهور ظن او قطع
وكذا دعوى التكليف بما لا يطاق في حقه اذ في وسعه تحصيل المعرفة بكل المدارك وفيه ان جوهر عدم انحصار الدليل فيهما
واهية فان حجية كل من الادلة الظنية لمن تمكن منها الاستدلال بها كالخبر والكتاب والاجماع ونحو ذلك العقل ادلة منتهية
الى القطع بواسطة او بدونها ولا ينحصر دليلها بانه يفيد الظن كما ظن به ان عدم جريان الدليل العقلي في ظن المتجزي
لما ذكره ممنوع بان دعوى انسداد باب العلم في مسئلة لا يتوقف على الاقتدار على استنباط كل الاحكام وكذا الامر حكمية لتلك
في العلم بكل المسائل بل كل مسئلة حتى يمنع امكان تحصيلها بحيث التكليف بما لا يطاق مع انه قد لا يتمكن من تحصيل القدرة التامة
مطلقا او في وقت حصول المسئلة نعم يمكن ان يقال ان المقدمتين لا ينتجان للمتجزي وجوب العمل بالظن لامكان ان يكون
حكمه تقليد المجتهد المطلق ويمكن منعه وارجحية المطلق للظن لامكان ان يكون حكم الاصل **منهاج** اختلفوا
في اصابة كل مجتهد وعدمها وعلى الثاني في اثمه وعدمه والكلام اما في العقليات او الشرعيات القطعية والظنية وعلى
التقادير اما من جهة الاصابة والخطاء او الاثم وعدمه فههنا ابحاث **البحث الاول** في الكلام في الاولى من جهة
الاولى فذهب غير العنبري الى ان المصيب منها واحد وهو من طابق اعتقاده الواقع وقال العنبري ان كل مجتهد فيها مصيب
ونسب الى العلامة ووالد البهائي رحمهما الله الى عدم الاثم والخروج عن المعقول والمطابق ونحوه من انه يحتاج الى البيان
البحث الثاني في الكلام فيها من الجهة الثانية والكلام فيها اما من جهة متعلقة للمكلف واما غيرها فظاهر عدم اثم
على الخطاء فيه فذهب الاكثر الى ان المخطي فيها واحد اثم وعليه الاجماع في مختصر الحاجبي والتهذيب الا من ...
في العقل وقال الجاحظ والعنبري لا اثم عليه وان جرى عليه في الدنيا حكم الكفار كان الحكم فيما نسبه كفرا ونحوه وهذا
مقتضى ما ذهب اصحابنا وهو المختار لنا قبح الظلم على الله وبطلان التكليف بما لا يطاق وقوله سبحانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الا ما اتاها وما ورد من ان الله لا يحتج على العباد الا بما عرفهم فان قلت لا اثم ذلك عدم التمكن من جهة الخالق
لم لا يجوز ان يترتب على هذا الاعتقاد المخالف للواقع الاثم ونحوه كما يترتب الدنيوي على بعض الافعال الغير الاختيارية
كالوقوع من الجبل قلت فيه ان ذلك خروج عن النزاع لانه انما هو في الاثم والمؤاخذة اخذ ذلك الاثم اللازم انكانت
فيه جهة مصلحة وخير فلا يكون الا حقيقة كما في كثير من الالام الدنيوية والا يلزم ان يكون الاثم به منضما
خالية عن المصلحة فالمعوض عن الاجتهاد يكفي هو لما مورد به لا محالة وهو لا يوافق قواعد العدلية احتج الاكثر بوجوه
منها العمومات الدالة على تعذيب وجوابنا انها مخصصة بغير من اجتهد وبذل جهده كما صرح بعضهم ومنها دعوى
الظواهر الدالة على ذم الكافرين والجاحدين وعتوا واستكبارا ومنها الظواهر الدالة على وجوب تحصيل العلم
في العقائد فهو الاعتقاد المطابق للواقع وجوابها انها مخصصة بحال التمكن مع ان هذا المعنى للعلم اصطلاح خاص والظاهر
من المتبادر وعدم صحة السلب بتتبع اللغة ليس الا الجزم ومنها الاجماع على الاثم كما قيل حتى يمنع بالعلم وقتال الكفار
من غير فرق لقبحنا الهلاك على المجتهد ولولا الاثم على المجتهد لوجب الفحص لئلا يقتل من لا يجوز قتله واجيب عنه بان قتل

لا يلزم

منهاج

البحث الاول

في المجتهدين ٣

البحث الثاني

٢٥٥

والسرى

لا تستلزم نقل بعض المقصر منهم في الاخرة لانه من الاحكام الدنيوية ولا كلام فيها كالنجاسة وجواز الاسر والبيع
وكثير منها يرد على المسلمين ايضا كالعبيد الملحق بهم في الايمان والنجس لسيل ابا على شانا من المسلمين اذا تترس
بهم الكفار وليست الاحكام الدنيوية منوطة بالتقصير والعصيان فان الكلب والخنزير ابعد من التقصير من الكفار
مع الحكم بنجاستهما وورد الحث على قتل الحيات والعقارب مع عدم كونها مقصرة والابناء جاز غير المقصر من
من الكفار حيث يعجبون نفقته وتكثير الكفار مع ان الحكم بنجاستهم ومثلهم هم المسلمون وهم لا يعتقدون ان
ذلك من الله بل لا يعتقدون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نعتقد حكم النواصب بحلية دمائنا ليوجب الظلم من الله
ويرد عليه ان جواز القتل وان كان من الاحكام الدنيوية ولكنه يوجب الظلم ولم يترتب الا على اعتقاد خلاف
الواقع الذي هو المامور به وكيف يامر الله سبحانه بايلام من اتى بالمامور به لاصل الاصابة وينهى عنه بعدم تركه
وهل هذا الا ظلم ولا فرق في قبح الظلم بين كونه في الدنيا او الاخرة كما هو مقتضى العقل والنقل مع انه اذا كان مامورا به
يكون حسنا وما على المحسنين من سبيل والقتل سبيل على سبيل واما بيع العبيد المسلمين وسبيهم فهو وان كان نفعا
لهم ايضا ولكن بعد ما ورد في مقابله من النقض الاخروي والمختل من امانتهم ينتفع كونه ظلما واما الحكم بنجاسة
الكلب والخنزير وقتل الحيات والعقارب فلا ينفع لنا شيئا حيث انه لا سبيل لنا الى عالمهم حتى نحكم بانه هل يحصل لهم في
مقابله ذلك شيء اصلا واما العقل فلان الحاكم بذلك هم المسلمون واما هم فلا يعتقدون انه من الله وكلام
المسلمين يحكمون بانه من جانب الله والبحث معهم لا مع الكفار فانه لو امر شخص باهانة احد بحيث يعلم انه غير مستحق لكم
لم امر باهانته من غير تقصير منه ... ايمان القتل كان لهذا الاعتقاد ولو رجع لم يقتل فكان النبي يامره بالرجوع
وكيف يجوز للنبي الامر بترك المامور به واختيار المنهي عنه وهذه شبهة اخرى يرد على القول بعدم الاثم لا ينتفع
بما ذكرنا والصواب ان يجاب بان المعتقد بخلاف الحق لو لم يظهره بل اظهر الحق بلسانه لا يقتل ولا يحكم بنجاسته ولا اسره بل
المعتقد للحق لو اظهر خلافه بلسانه يقتل ويحكم بنجاسته فهذه الاحكام الدنياوية ليست مترتبة على ذلك الاعتقاد بل
على هذا الاظهار وترك اظهار الحق كما يأتي في بحث التقليد في الاصول وهذا امر اختياري من جانب المكلف نفسه وليس
مامورا به بل هو منهي عنه مع عدم تمكنه من دفع اجلاء الاحكام عليه واما انه من الشرع النهي من اظهار ما هو الحق
عنده والامر باظهار خلاف الحق عنده فهو كالشرع سائر الاوامر والنواهي لا يجب تركنا له ويمكن ان يجاب ايضا بمنع جواز قتل
غير المقصر منهم ودعوى انه لا يلحق الا بالدليل وتخصيص عمومات الظواهر لو سلمت بالعقل القاطع واما قتل النبي اياهم من
غير تخصيص فلظهور التقصير حيث ان النبي المدعي للنبوة القادر على صنوف المعجزات كان حاضرا وبلغت دعوته اليهم لا يتحقق
بذل الجهد الا بالرجوع اليه ورد دلالة معجزاته ولذا كان لا يرد طالب المعجزة ولا يقتله نعم يجوز قتل من لم يعلم منه التقصير
لعدم دليل على خروجه مع كون الاصل عدم الاجتهاد وكذا النجاسة والبيع والتزويج ولكن يخدشه انه يوجب تخصيص
العمومات وهو يجوز اذا كان الحكم لاجل هذا الاعتقاد فان العقل يحكم بالتخصيص ولكنه يجوز ان يكون للاظهار وترك
اظهار الحق فلا يكون دليل للتخصيص ومنها ان الله سبحانه كلف في الاصول بالعلم ونصب عليه الدليل كما يدل عليه
العقل والنقل من الكتاب والمستفيضة من الاخبار فمن لم يدركه لم يجتهد حق الجهد فيكون مقصرا اثما وجوابه انا نرى ان
ادلة المعارف منصوبة واضحة ومفادها الاعتبار والعقل دال عليه والنقل ما صح به من الايات والاخبار كما ذكرناها
بالجملة في شرح التجريد ولكن ليس المراد انها واضحة لكل احد بلا مانع وبدون اجتهاد بل الثابت انه سبحانه نصب دليلا

عكن لكل احد ان يصل اليه ولو احتاج الى تحصيل شرائط ورفع موانع بل هذا هو الموافق للطف المتكلف كما في مسائل الفروع بعينها فقد
يحصل للمكلف مانع من تحصيل المعرفة بها وذلك المانع قد يكون من الله سبحانه مثل ان يخلقه اعمى واصم وناقص العقل او مثله
في مكان لم يصل اليه الدعوة فيتوقف فهم مراد الله سبحانه وامثال ذلك وقد يكون من العباد اما من غير الطالب كان يقصر الناس
في تبليغ الدعوة و [illegible] الشخص صحيحا لم يسمعه او في بيان الدليل له من سوء الفهم او القاء شبهة اليه لا يتمكن من ازالتها او نحو
الغير ما اختلف فيه الاخبار من الاصول بسبب التقية او الجهل ومنها غيبة الامام او من الطالب نفسه كان يصرف عمره
في الامور الدنيوية الى زمان لم يتمكن فيه من تحصيل الدليل وامثال ذلك والاظهر في الاول رفع التكليف ولهذا رفع عن
المستضعفين منهم كما فسر في الاية والاخبار الذين لا يستطيعون حيلة الى الايمان والكفر ولا يهتدون سبيلا الى الايمان وفي
بعض الاخبار انهم البلهاء والذين لم يبلغهم الدعوة وكذا بعض افراد الثاني واما البعض الاخر منه فاللازم عليه الاحتياط
والاعتقاد بما اداه اليه ولا يكون عليه اثم الامر المقصر واما الثالث فيكون اثما معذبا لما سلم الله فالحق في مسئلة نصب الدليل
الحق هي ايضا احدى المسائل المختلف فيها ان الله سبحانه ادى ما عليه من اللطف باقامة الدليل والحجج بالعقل والنقل على
في موقع على كل من كان مكلفا بالمعرفة ورفع الموانع التي من قبله ومن لم يرفع بالنسبة اليه رفع عنه التكليف بالمعرفة واما
الموانع التي من قبل المكلفين فلم يجب عليه رفعها فان لم يكن من جانب الطالب نفسه ومنع عن نفس المعرفة [illegible] من الطرفين
يرفع معه التكليف ايضا وان منع عن معرفة الحق وان لم يمنع عن اصل المعرفة رفع معه التكليف بمعرفة الحق وان كان من جانبه
فيترتب عليه الاثم ولا فرق في ذلك بين الاصول والفروع فلا ملازمة بين الخطاء والتقصير فان قلت قال الله سبحانه
والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ومقتضى ذلك الوصول الى الحق بعد الاجتهاد وهو ينافي ما ذكرت اجيب عنه بعد الاغماض
عما اورد على الاستدلال بهذه الاية لان الحق [illegible] كما ذكرنا في شرح التجريد بالنقض والحل اما النقض فبالفروع فانها
ايضا سبيل الله سبحانه بل هي اقرب الى كونها سبيلا من العقائد مع ان المجتهدين فيها مختلفون والحق مع واحد واما الحل فبان
سبيله سبحانه ما يتقرب به العبد الى الدار الاخرة ويمكن ان يتقرب العبد الى الله بعنايته سبحانه بواسطة ما فهمه
بعد الجهد [illegible] وان لم يكن مطابقا للواقع فان لكل مجتهد اجرا كما في الفروع هذا مع ان ههنا احتمالا اخرى وهو ان الجهاد
الذي هو السعي في تحصيل الدليل وهي المجاهدة بالموت الارادي بالعبادة وقطع العلائق والرياضات الصحيحة الشرعية وتصفية
الباطن وتهذيب الاخلاق [illegible] والحق [illegible] الى الحق [illegible] اذا تحققت بشرائطها
المنقولة من صاحب الشريعة مع موهبة من الله سبحانه على من يشاء [illegible] الكتاب والسنة والاثار بل المشاهدة والعيان والاعتبار
فيمكن حمل الاية عليها لا على الاجتهاد بل هو الظاهر من المجاهدة فان قلت فعلى هذا يكون غير المحق اثما مقصرا بترك المجاهدة ولم يحكم
معذورا غاية بعد اجتهاده لعدم الوصول الى الحق [illegible] الا بالتقصير في المجاهدة قلنا الكلام في المسئلة الكلامية الاولى كان مع قطع
النظر عن هذه الموهبة وحصر طريق تحصيل المعارف بالدليل والبرهان كما هو محط نظر الاكثر [illegible] الالتفات اليها فنقول المكلف
على قسمين لانه اما يعتقد احد الطرفين بحيث لا يحتمل خلافه بسبب اجتهاده في تحصيل الادلة فالاول لا اثم عليه وان
اعتقد خلاف الواقع لان التكليف بتحصيل غيره بعد المجاهدة [illegible] تكليف بما لا يطاق [illegible]
على قسمين ايضا لانه اما لم يحتمل ان يكون هنا طريق اخر يمكن به الوصول الى الحق ولم يتفطن بامكان الوصول الى الحق
فلا اثم عليه ايضا والثاني من جوز ذلك او ظنه او علمه وهذا ايضا على قسمين لانه اما لا يمكنه المجاهدة فانها ليست
[illegible] شرعية لكل واحد فلا اثم عليه ايضا او يتمكن منه ومع ذلك تركها ولم يصل الى الحق فنقول بكونه اثما وفي هذا المقام

انه

انه على اختصاص المجتهد [illegible] كون المجتهد مخطئا ولا اثم عليه وعلى مذهب الثاني يكون كل مجتهد مصيبا واما المخطي فعلى التقدير [illegible] اثما اذا كان
مقصرا وغير اثم اذا لم يقصر فيما هو عليه

البحث الثالث والرابع

في الكلام في الشرعيات القطعية من المجتهدين والمراد بالشرعيات الفرعية منهما
وبالقطعية ما كان عليه دليل قاطع كان من شانه افادة القطع لكل مجتهد بعد التحري واما ما لم يكن من شانه افادة القطع [illegible]
الى من لا يفيد القطع له كالظنيات وبالجملة الاصلح ان المصيب فيها واحد معين ومخطئ [illegible] المصوبة يقولون ان [illegible]
حكما في حقه ولم يبين حكما اخر فيما الدليل فيه قاطع واما ما فيه قاطع [illegible]
القاطع حكما في حقه فيكون خطاء [illegible] بعض ما عرفت من الموارد القاطع يظهر لك [illegible] اثم المخطي

البحث الخامس والسادس

في الكلام في الشرعيات
الظنية من المجتهدين اما من جهة الاثم وعدمه فالاجماع القطعي وبطلان التكليف فيما لا يطاق يدل على ان الثاني [illegible] لم يخالف فيه احد الا
بشر المريسي وابو بكر الاصم والقاشاني [illegible] حيث يقولون بقطعية جميع الادلة كما صرح به العضدي واما من جهة الخطاء والتصويب
فذهب الاكثر الى المخطئة ومعناها ان لله في كل مسئلة حكما خاصا من اصابه فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطئ وقال بعض العلماء بالتصويب
ومعناه انه ليس لله حكم معين في المسائل التي لا قاطع فيها بل له حكم واحد عام وهو ان حكم كل احد ما ادى اليه ظنه او ظن مجتهد [illegible]
شيوع المخطئة بين السلف ولقولهم للمصيب اجران وللمخطي واحد وبعقله [illegible] ومنه تبيان كل شيء وما فرطنا في الكتاب من شيء وبا
[illegible] النصوص [illegible] لا اجتهاد المخطئة [illegible] ولا [illegible] تعلق القطع والظن [illegible] كل مجتهد لو كان مصيبا [illegible]
حكما حصل له القطع [illegible] مشروط ببقاء ظنه فيلزم تعلق القطع والظن [illegible] لانه لا حكم في الواقع الا ما [illegible]
وباصالة عدم التعدد واجيب عن الاول بان المخطئة السابقة انما هو في طريق الاجتهاد ولما [illegible] المجتهد [illegible]
ممنوعة ولو سلم فانما هي من المخطئة [illegible] غير معين وعن الثاني [illegible] وعن الثالث بانه لا يمكن ان يكون [illegible] الحكم الخاص
لكل جزئي لوجود العموم ما والحكم العام لا ينافي التصويب وعن الرابع بانه يستلزم بطلان [illegible] المخطئة [illegible] في الفروع
وهذه مسئلة اصولية [illegible] الخامس بان لهم ان يقولوا باضلال المتعلقين [illegible] يقولون ان [illegible] العلماء
وبالاستحسان وجود الحق [illegible] القبح وبالمصالح وجود المصلحة الخالية عن المفسدة وهكذا [illegible] السادس بان المخطئة يقولون
بتعدد حكم الظاهري ويتبعون لكل واقعة حكما واحدا ايضا فالتعدد انما هو [illegible] المخطئة دون التصويب احتج الاخرون بانه
لو تعين الحكم فالمخالف يحكم بما انزل الله وبانه لو كان المصيب واحدا والمخطي يجب عليه العمل بمقتضى ظنه فاما يجب عليه مع القول
بحكم الواقعي في حقه او بدونه [illegible] والاول تكليف بالنقيضين والثاني بالخطاء وبعدم العمل بالصواب واجيب عن الاول بان العمل بظنونه
ايضا عما انزل الله وعن الثاني باعتبار الثاني ونفي [illegible] مع عدم ظهور الخطاء [illegible] لا يخفى ان اختيار وجوب العمل بمقتضى
الظن وزوال حكم الله الواقعي يستلزم انحصار الحكم في حقه في واحد [illegible] لا يكون حكم بل التحقيق انه لم يكن له حكم اصلا
حتى يزول وكان الحكم واحدا في حقه اولا ما اداه اليه ظنه لان حكم الله الواقعي الذي ادى به النبي [illegible] ان كان حكم اهل
[illegible] لكل خلافه مطلقا سواء ادى اليه فهمه او الى خلافه فالاول الاول ايضا كما انه لا يصح ان يقال للساهي في الصلوة مثلا
وايضا الحكم لا يكون الا محكوما عليه فحكم الله الواقعي ان كان [illegible] حكما لهذا الشخص مع هذه الحالة اعني الجهل [illegible] حكم الله
[illegible] اولا الاثم حكما لزيف [illegible] وجوب شيء [illegible] عليه مثل الوطي [illegible] وان كان الواقعي حكم
العالم به والموجه حكم الجاهل فلا يكون للجاهل حكم [illegible] لا شك ان المخطئة يقولون ان [illegible]
بظنه انما هو لعقل [illegible] فيمتنع ان يكون [illegible] السورة واجبة مثلا [illegible] لهذا الشخص مع هذه الحالة ويثبت [illegible]
للمخطئة من القول بان حكم الله في حق المجتهد هو مظنونه وانه ليس له مع هذه الحالة حكم اخر في الواقع الا ذلك بل انهم

لا يعقد الا بذلك ايضا فيكفي قولهم في حق المجتهد من بعيد وقد المصوبة نعم بينهما فرق من جهة اخرى وهو ان المخطئة يقولون ان الله سبحانه
بين لكل واقعة احكاما خاصة لكل واقعة هي احكام تعلم بها المجتهدين وهي مخزونة عند اهله ويجب على المجتهدين التحري في طلبها
لا يقولون بذلك والحاصل انهما امرين احدهما ان يكون لله سبحانه احكاما مخصوصة في القضايا انزل النبي عليه وهي احكام للعالمين بها
وان لم يكن للمجتهدين بعد يقاس خطا المجتهدين وصوابهم بالنسبة اليها ام لا والثاني ان للمجتهدين هل حكم واحد واقعي تابع لظنه ام لا
مجتهد فيما هو الحكم في حقه ام لا كما ان وليس حكمنا حكما تابعا لظنه والحق في الاول مع المخطئة لتواتر اخبارنا بذلك واتفاق جماعتنا عليه
وفي الثاني مع المصوبة وجه ظهر مما مر ان الظاهر ان المخطئة في الثاني ايضا موافقون لهم ومن اجمعهم في الاولة خاصة وعلى هذا فلا يترتب على هذا
النزاع ثمرة في الاحكام وبما ذكرنا من كون مقلد كل مجتهد حقا غير خطا صرح الشيخ في العدة فان قلت كيف يجتمع ما ذكرت مع ما عليه فقهاؤنا
من تخطئة كل مجتهد بما ادى اليه ظنه ويشير اليه ما قاله امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة ترد على احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه
ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة بذلك عند امامهم الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد
وكتابهم واحد ونبيهم واحد افأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على
اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول عن تبليغه وادائه قلت طريق الجمع واضح فان المراد
انكار الشارع على هؤلاء انما هو بعد التحري في طلب الحكم المنزل على النبي مع عدم امكان الوصول اليه واما مع امكانه وترك التحري
فكان الوصول اليه ممكنا في زمانهم وكان هؤلاء لا يتحرون في طلبه بل يعملون بآرائهم وبالاقيسة فلم يكن حكمهم معذورين
مع ان الحكم الواقعي مختص بهم دون من سيجيء الحكم من الكتاب والسنة وكان سبب الاختلاف الاختلاف في فهم الحكم منهما
[illegible] الاله الواحد والكتاب الواحد والنبي الواحد **فائدة** الاعلم مما يتفرع على مسئلة التخطئة والتصويب في الفروع فيما
منها في وجوب القضاء او الاعادة اذا ظهر الخطاء في القبلة للمجتهد فيها وعدمه فانه لا قضاء على التصويب ولا اعادة اذا ظهر الخطاء على
التخطئة ومنها في حرمة انفاذ حكم حاكم راجح امر خلافه اذا لم يتم القضاء وكان بدونه فعلى التخطئة يحرم [illegible] على التصويب يجوز ومنها
ما لو صلى مجتهد او مقلد مجتهد وجوب السورة او التسليم مثلا خلف من لا يرى وجوبهما فعلى التصويب يكون صلاته صحيحة وعلى
التخطئة باطلة وفي هذا التفريع نظر اما الاول فلان الكلام في المجتهد في نفس الاحكام دون موضوعاتها ومتعلقاتها ولان القضاء
والاعادة بفرض جديد [illegible] يكفي لعدم دليل اخر بعد الوقت [illegible] ما كان
الظاهري في حقه فلا الاعادة [illegible] على التخطئة [illegible] على التصويب وعلى هذا [illegible] الى ان الاعادة ليست بفرض جديد بل ان عدم القضاء وان لم يكن
مبنيا على التصويب [illegible] الى ان الاعادة ليست بفرض جديد بان عدم القضاء وان لم يكن مبنيا على التصويب ولكن القضاء
مبني على التخطئة والحاصل انه اما [illegible] بالقضاء [illegible] القبلة ام لا [illegible] على التصويب لم يظهر خطاؤه فلا قضاء
وعلى التخطئة يظهر [illegible] على الثاني ففي التصويب لا قضاء قطعا وعلى التخطئة يرجع الى ان القضاء بامر جديد او لا [illegible]
مع النقد [illegible] واما الاخرى فلانهما انما يتفرعان على المسئلة لو كان مراد المصوبة كون الحكم حكم الله في حق الجميع فاما على
فلا يظهر [illegible] ثم ان هذه الصلوة هل هي صحيحة في حق المأموم ام لا [illegible] لان الواجب عليه ان يقتدي بصلوة
صحيحة عنده لا عند غيره [illegible] ان صلوة الامام صحيحة عند المأموم ايضا لاعتقاده ان الامام صلى صلوة صحيحة نعم لو صلاها
المأموم نفسه لم تكن صحيحة فهو اقتدى بالصلوة الصحيحة عنده نعم ليست هذه الصلوة صحيحة في حقه لو صلى مثلها ولم يدل
[illegible] هذه الصحة في صحة الاقتداء حتى تخصيص [illegible] ولذا يصح اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس لو كانت [illegible]
[illegible] يجب على المأموم الاتيان به ويوجب اتيانه انتفاء المتابعة او مثل ذلك فلا يبعد البطلان واما الذبح مجتهدا او مقلدا

مجتهد

مجتهد يرى الاكتفا بقطع الحلقوم خاصة فقطعه كذلك فلا يجوز لمن يرى وجوب فري الاوداج الاربعة الاكل منه [illegible]
ولو غسل مجتهد او مقلد الذي يرى غسل الثوب مرة من البول من نجاسة ثم باع كذلك لا يجوز لمن يرى وجوب غسله مرتين
[illegible] الصلوة فيه [illegible] مع علمه باشتراط [illegible] الفرق اذ الصحة في الصلوة ومثلها من العبادات موافقة المأمور به
اي موافقة الفعل لما امر به فاعله لا لما امر به كل احد فكل فعل شخصي صدر من فاعل يكون صحيحا اذا كان موافقا لما امر به ذلك الفاعل
وان لم يكن موافقا لما امر به غيره ولا يكون هذا الفعل الشخصي صحيحا وفاسدا من جهتين اذ الفساد هو عدم الموافقة لما امر به فاعله
لا غيره [illegible] ركعات التي يصليها الحاضر صحيحا وفاسدا من جهتي الموافقة لما امر به الحاضر وعدمها لما امر به المسافر نعم لو [illegible]
الفعل فاسد من غير هذا الفعل كالمسافر ومعناه انه لو فعل مثل ذلك يكون فاسدا لا ان هذا الفعل الشخصي فاسد منه فلا يلزم اتصاف
مطلق هذا الفعل بالصحة والبطلان من الجهتين فان الصلوة الرباعية صحيحة من الحاضر فاسدة من المسافر [illegible]
واذا كان هذا الشخص صحيحا مطلقا فيكون الاقتداء به صحيحا اذ لم يثبت الا وجوب الاقتداء بالصلوة الصحيحة واما لزوم صحة مثلها
من المقتدي لو اتى به فلم يثبت واما غير العبادة فالصحة فيه بمعنى ترتب الاثر وعلى ترتب اثر الفعل بالنسبة الى شخص دون آخر
ولم يثبت في الافعال التي يصير متعلقا للاجتهاد ويختلف باختلافه من المعاملات الا ترتب اثره بالنسبة الى من ادى اجتهاده
الى صحته دون غيره والحاصل الثابت من كل فعل اجتهادي في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده سواء كان حكما شرعيا
او متعلقا لاحدهما او موضوعا له فيكون شيء حراما في حق مجتهد وواجبا او مباحا في حق آخر وقد يكون شيء صحيحا في حق الاول فاسدا
في حق الثاني وقد يكون نجسا في حق مجتهد وطاهرا في حق آخر وقد يكون [illegible] في حق مجتهد وليلا في حق آخر كما بين [illegible]
[illegible] احدهما ان مبدأ [illegible] الاستتار والاخر انه زوال الحمرة واللازم من اختلاف ثبوتهما بالنسبة اليهم اختلاف الآثار واللوازم
فيما يترتب عليه اثر وكان له لازم فيجوز الافطار فيما بين المبدأين لاحدهما ولا يجوز للاخر ويجب الاجتناب [illegible] نجسا
دون من ظنه طاهرا ويجوز الاكل لمن ظن حصول التذكية بقطع الحلقوم دون من ظن عدم حصولها الا بفري الاوداج وهكذا
ووجه الاختلاف فيما مر من عدم ثبوت ان يرجع في الكل [illegible] بما ادى اليه اجتهاده [illegible] اجتهاد الآخر عليه [illegible]
جواز الاقتداء المذكور فانا نرى كل احد من الصحابة والاعلام الى هذا الزمان يقتدي بالائمة من غير تفحص عن بنائه في افعال الصلوة
مع امكان الاختلاف في الاغلب لبعد ان يكون المجتهدان متحدي الرأي في جميع افعال الصلوة وشرائطها ومقدماتها وامكان تقليد الامام مجتهدا
او اكثر والاصل هناك يقتضي عدم الاختلاف **الفائدة الثانية** في ما يتعلق بهذا المقام الكلام في كفر منكر ضروري الدين وتحقيقه
[illegible] الاول [illegible] المراد بالكافر من حكم الشرع بكونه كافرا وهو من الامور التوقيفية فلا يحكم بكونه كافرا الا بعد ثبوت تكفير الشرع
الثاني ان الكلام تارة يكون في كون شخص كافرا او غير كافر واخرى في كونه معاقبا مخلدا نجسا واجب القتل وامثالها من احكام الكفار
ولا شك في ثبوت هذه الاحكام للكافر في الجملة ولا في تخلف بعضها عن بعض [illegible] يكون مصداقا للكافر ثبوتها كلها
[illegible] او التفصيل لا ريب انه لا ملازمة عقلية ولا عرفية بين كون شخص كافرا وبين هذه الاحكام كليا او جزئيا فان كانت ملازمة
فانما يكون شرعية فاللازم الرجوع الى الادلة الشرعية وليس التكلم فيه من شأن هذا المقام بل [illegible] من مسائل الكلام
من الفروع وان كان اصل كون الشخص كافرا وغير كافر من الفروع ايضا **الثالث** الكلام هنا في كفر منكر الضروري وعدمه [illegible]
هو منكر للضروري فلا اشكال في تكفيره وعدمه من جهة [illegible] بالعكس فانه يمكن ان يثبت من الشرع مثلا كفر [illegible] تارك الصلوة
يحكم بكفره وان لم يثبت كفر منكر الضروري المراجعة اعلم انه لو كانت هناك آية او رواية تضمنت كفر منكر الضروري [illegible]
هذه اللفظة وما ينطبق عليه لم يكن في المسئلة اشكال ولكن لم ترد آية ولم تفت على رواية تضمنت ذلك [illegible]

الخ والاجماع وان انعقد عليه ولكنه لم ينعقد عليه مطلقا بل عدم الاجماع على المطلق ثابت فانهم صرحوا بانه لا يكفي لو احتملت في حقه شبهة ومرادهم
من الشبهة ما يوجب اشتباه كون هذا الضروري من النبي بل الفقه المحقق من الاجماع كما صرح به جماعة منهم المحقق الخونساري في بحث الشراع
من شرح العضدي ليس الكفر من رجع انكاره الى انكار النبي ص وتكذيبه وهو لا يكفر منكر الله ورسوله او مكذب احدهما ثابت من الروايات
الخ في المقاطع تكفير منكر الضروري انما هو تكذيبه الرسول فان كان انكار الضروري بحيث يستلزم تكذيب الرسول يوجب الكفر والا فلا
الخامسة ليس كل ضروري من ضروريات دين النبي ص ضروريا لكل من اسلم بل لا يلزم ان يكون ضروريا لجميع علمائهم ايضا فقد يكون شيء ضروريا
عند المصنف ونظريا او غير ثابت عند الدين عند آخر ولذلك اختلف العلماء فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بالقطع وآخر يدعيه
وربما يحكم بكونه خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر انه ضروري او على اجماع فالحكم بكون شيء ضروريا من المسائل الاجتهادية
السادسة يختلف الاشخاص في ثبوت كون شيء ضروريا عندهم وعدمه بحسب الاوقات والبلدان والتتبع والاطلاع والحدس وسبق الشبهة
والاعتزال من الاسلام واهله فان ضرورية الشيء ضروريا بمعنى الدين في هذه الازمنة لا يكون الا بالتسامع والتظافر وانضمام القرائن
ويختلف القرائن باختلاف الاحوال والاشخاص والاماكن وقد يتفطن احد بقرينة لا يتفطن غيره بها فيمكن ان يكون شيء ضروريا في
صدر الاسلام اختفى في طول الازمان او في بلاد الاسلام دون غيرها او في قبة الاسلام دون ... او حوالي بلاد او في بلد يكثر فيه
العلماء والكتب دون الصحارى ومواطن الاصنام ولمن دخل في الاسلام واهله وراعى كتبهم او كتب الفروع خاصة دون
غيرهم او لمصاحب عصر دون آخر او لمن لم يسبق ذهنه في الشبهة او لم يقصر في الفحص دون غيره ومن هذا القبيل انكار بعض حكماء الاسلام
بعض الضروريات باحتمال قصر في الفحص مع ما اشرب قلبه من قواعد الحكمية ولا سيما ان مثل ذلك يكون كافرا لتقصيره في النظر او في جمعه ما سبق
الى ذهنه لانه لاجل تقصيره او سبق فيه بالشبهة نقول انه لم يثبت عنده من النبي لانه يكون غاية الامر انه بتقصيره لو قصر وهو لا يوجب الكفر
السابعة اعلم ان ما ثبت من النبي ضرورة قد يكون باللفظ والمعنى معا وقد يكون باللفظ خاصة بان ثبت عنه صدور هذا اللفظ ووقع
الخلاف في مراده وكان مظنونا مستخرجا بالقواعد اللفظية وقد يكون بالمعنى خاصة لكون صلوة الظهر اربع ركعات وقد يكون الثابت ضرورة
امرا معلوما من جميع الجهات وقد يكون مجملا ووقع الخلاف في تفاصيله كالمعاد الجسماني بالنسبة الى بعض تفاصيله والمقاطع في الكفر
هو النبوة ضرورة الثامنة تحقيق ان كثيرا من المسائل الكلامية مما يعرفها بعض عوام الاسلام او الصوفية مخالف لما فهمه السالكون
مسلك الظواهر هل يوجب خلاف فهم هذا خروجه مما اقتضاه الظواهر من الضروريات ام لا وهذا كلام خارج عن قانون التحقيق اذ قد علمت
ان كون الشيء ضروريا يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال والقرائن فربما كان ذلك ما خالف الضروري بحسب شخص غيره ما ليس عند احد
فان العامي ربما يسمع ان العالم الكذائي لا يعتقد بالمعاد الجسماني فيحكم بخروجه من الدين بل ربما يعتقد عدم نبوته والفقيه
المتتبع مثلا لا يتفطن بالحكم والفروع عنده ويعتقد ذلك الحكيم اصلا اذا ظهر من تلك المقدمة ما نقول ان المنكر للضروري على اقسام لان
انكاره اما لاجل عدم كونه من اهل هذا الدين او مع كونه منهم والثاني على اقسام الاول ان يحكم بكذب النبي في هذا القول بخصوصه او نقل
لا يكذب به من غير مصلحة او لخطائه او لمصلحة العوام وغيرهم او يقول لا ادري سبب تكلمه به ثم قوله بذلك اما للعناد او للتشهي او
لمطلق البغية او لاجل انه يخالف مقتضى عقله ولا فهم ولا يمتنع الثاني ان يكون انكاره لاجل عدم ثبوت هذا الامر عنده من النبي
لا من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى اما لاجل عدم مخالطته اهل الاسلام او لاجل كونه جديد الاسلام او لتقصيره في التتبع او الاطلاع
الضرورية على عقائد فقد نظره عن ذكرها والثالث ان يكون لاجل عدم ثبوت هذا الامر عنده من حيث المعنى بل يسلم اللفظ لكن
لا يحمله على المعنى المتبادر الضروري اما بحمل العام على بعض الافراد او المطلق على المقيد والظاهر في معنى على المجاز او ارتكاب حذف
او اضمار وههنا قد يكون بسبب حمله امرا خارجيا كاية الاخرى او رواية قرينته على حمله وقد يكون مع تسليم عدم قرينته مقابلة

ولكن

ولكن يحمل ما يزعم دليلا عقليا او نقليا قرينة عليه فهذه اقسام كثيرة وعلى ابداء غيرها ايضا ولكن هذه كلها شبهات حجة الى الامر المذكور ثم الحكم
من جميع هذه الاقسام هو الاول والثاني بجميع اقسامه واما الاقسام الاخر فليس شيء منها بكافر والوجه بعد ما تقدم ظاهر وبعض
الاخبار اشارة اليه لما ذكرنا ايضا ولا فرق في جميع ما ذكر بين كون الضروري من الاعتقادات او الاعمال **منهاج** اختلف
في تفويض الاحكام الى النبي والائمة او المجتهد فالاكثر على العدم وطائفة على الجواز وهو بين قائل بجوازه عقلا وانه لم يقع و
قائل بالوقوع ومرادهم في الجملة لا في كل الاحكام ومطلقا ان الاحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الواقعية والتي
الى من لا يتمكن من ادراكها جواز الى من يتمكن لعدم دليل على المنع واما الوقوع فالحق وقوعه بالنسبة الى النبي والائمة لتصريح المستفيضة من الاخبار
الصحيحة وغيرها به كصحيحة زرارة وحسنة الفضيل ومرسلة الكافي ورواية ابن سنان والشحام وفي رواية اخرى لابن سنان ثم خلق محمدا
وعليا وفاطمة فمكثوا الف دهر ثم خلق جميع الاشياء فاشهدهم خلقها واجرى طاعتهم عليها وفوض امورها اليهم فهم يحلون
ما يشاؤون ويحرمون ما يشاؤون ولا يشاؤون الا ان يشاء الله وفي رواية الثمالي قال سمعت ابا جعفر يقول من احللنا له شيئا من
اعمال الظالمين فهو له حلال لان الائمة منا مفوض اليهم فما احلوا فهو حلال وما حرموا فهو حرام وفي رواية ... ابن
القائم ... اعطاه الف درهم واعطاك درهما فلا يكبر في نفسك فان الامر مفوض الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة والكثيرة صريحة
في التفويض وما ليس بصريح يصير صريحا بقرينة المصرحات وارتكاب التاويل فيها فرع ما يوجبه وما يدل عليه ايضا ... لا من يهم بالسوء
وقوله في قضية ابن الحارث لما سمعت ما قلته وقوله من سؤالهم عن الحج ... قلت نعم لوجبت وقضية ... الاذخر ونحوه
وما حرم اسرائيل على نفسه وحمل الثلثة الاول على التخيير مع كونه خلاف الاصل والظاهر يعني التفويض وارتكاب التجوز فيها والاخير لاحتمال ...
احتج النافي بقوله سبحانه فيه تبيان كل شيء وان اتبع الا ما يوحى الي وان هو الا وحي يوحى وبالروايات الدالة على ان لكل شيء حكما والدالة على ان
الله سبحانه ما قبض نبيه حتى اكمل دينه وبتوقف النبي ص في بعض الاحكام وانتظار الوحي وبعدم تحويله القبلة مع تمنيه حتى نزل
قوله سبحانه قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها والجواب اما عن الاول فبانه ليس المراد انه تبيان كل شيء بخصوصه اذ فيه
العموم اما العمومي فلو كان في القرآن ان ما حكم به الرسول فهو صواب وحكم النبي بشيء يكون في القرآن حكم ذلك الشيء ولو بالعموم ومنه يظهر
عدم دلالة مثل رواية ... ان الله تعالى انزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئا يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع
عبد يقول لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزل الله تعالى فيه ومنه يظهر الجواب عن الثاني واما عن الثالث فبان التفويض راجع الى القرآن واما
عن الرابع والخامس فنعلم منا فانهما للتفويض واما عن السادس فلاحتمال ان يكون التفويض بعد اليأس عن التعيين والوحي وهو الجواب
عن السابع مضافا الى جواز عدم التفويض بعد واختصاصه ببعض الاحكام **منهاج** اذا اجتهد المجتهد ... واداه اجتهاده
الحكم لم يلزمه تكرار النظر عند تكرر الحادثة بل يكفيه الاستمرار على الحكم الاول وعن ... لزومه مطلقا وذهب المحقق الى اللزوم ان تبدلت
الادلة وعدمه ان لم تتبدل وهو مذهب الرازي وقال بعض متأخري اصحابنا باللزوم ان ازدادت القوة بكثرة الممارسة لنا وجود المقتضي
للحكم الاول بالاستصحاب وعدم المانع اذ ليس الا المعارض والاصل عدمه وعلى الاستصحاب الحكم الاول ايضا واما ... باخذه بدون فحص جديد انه
ان كان ظانا بالفعل فلا حاجة الى الاستصحاب والا فهو يقطع بانتفاء ظنه واما انه لو رجع الى الادلة حصل له الظن الموافق للاول
فمع تحقق وجود المقتضي وعدم المعارض الظن ولنا ايضا على المختار في الاولين ان يستلزم ... الحرج ... والثالث ان هذه الزيادة
في القوة ان كانت شرطا في الاجتهاد فلا يكون الاول صحيحا والا فالباعث على وجوب التكرار حصولها الا ان يدعي انه ...
شرط الاطلاق ويتحقق ان حصل له بتغير الاحوال وتبدل رأيه في بعض المسائل الاصولية وحصل له شك في المسئلة وتساوي الطرفان ...
عليه التكرار والا فلا احوط لو لم نقل بان عمل المجتهد بمقتضى اجتهاده لاجل انه ظنه مستقر ... والا فالكلام واضح وان قلنا انه بغاية ما يحصل

الشك في علم المعرفة لكن طريق قيام ملكات حكما اولا وعلى ملكات بسبب احلة الاستصحاب وباقي على حاله لم يحصل له سعادة فيحق بعد هذا ثم انه لو لم يكن الاجتهاد
ثم يمنع منه احتياجا فان ادى اجتهاده الثاني الى حدوث الاقوى الاقرب عند المقلد ايضا من رجوعه الى الاول ولو علم برجوع مجتهده فالاظهر يجب على المجتهد
ان يعلم مقلده بذلك الاظهر لعدم الاصول ولانه يعلم ان الاعلام يكون منكرا عنده فيجب رجوع العامل به لانه كونه منكرا بالنسبة الى المقلد
الغير العالم بالرجوع ثم وحكم في المعارج باولوية الاعلام محتجا بان المقلد يعمل بطريق بلا دليل وفساد الاستصحاب كما قاله وتفهم الحديث المقلد
يتحقق في فتوى المجتهد فاسد لانه عمل بالاستصحاب اجماعا والا لوجب عليه التسوية الحاشيا منهاج لا يجوز للمجتهد تقليد غيره في مسئلة
بعد الاجتهاد فيها بالاجماع لان التقليد خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع الدليل ولا دليل على جوازه هنا ولان ظن المجتهد لا بد ان يكون
منتهيا الى العلم وهو عالم بحكم المسئلة في حقه فيما يخالفه خلاف المعلوم فلا يجوز العمل به فان قلت ظن المجتهد الاخر ايضا كذلك قلنا نعم لكن
تحققه في حق من يثبت جواز تقليده ثم لو حصل له التردد في المسئلة بسبب مخالفة مجتهد اخر وحصل الظن بخلاف اجتهاد نفسه فهل يجوز له
التقليد ويجب عليه الفحص والنظر فحاله المخالف يعمل بمقتضى اجتهاده بحسب نفسه لانهم يقولون بان الحجة للمجتهد ظنه من حيث
هو الفحص على الاولى والتقليد على المتأخر واما من لا يقول بذلك فان كان الهمام فلم نقل بوجوب الفحص عن المخصص فيعمل باجتهاده والا فيلزم
عليه الفحص مع الامكان بل كان مع احتمال وجود ما يغير ظن المخالف فهل معنى الاجتهاد في المسئلة واما قبله فكذلك ايضا لا يجوز تقليد غيره
عن الاجتهاد فانا لبعض المتأخرين من اصحابنا فالاكثر الى عدم الجواز مطلقا والاصح والتوري لمجوز كلف وابن شريح الجواز
بالخصوص دون ما يفتي به وقال محمد بن الحسن من العامة يجوز تقليده للاعلم والشافعي يجوز تقليد الصحابي من المجتهدين دون غيرهم
منهم لنا ان التقليد خلاف للاصل قلنا جواز عمله باجتهاده مجمع عليه مع انا لانم ان العمل بالاجتهاد عمل بالظن لان الظن المنتهي الى العلم
واستدل ايضا بان التقليد بدل للاجتهاد الذي هو بدل عن الاخذ من المعصوم او الظن حقوق المجتهد الذي هو التقليد بدل عن الظن
معقود المعصوم الذي هو الاجتهاد الذي هو بدل لعنى العلم به فلا يجوز مع امكان الاصل منه او لانه بدليته لم يجوز كون كل منهما
بدلا عن حكم المعصوم ثانيا بجعل كونه بدلا من اختيار بكافي والواجب المخير فيستدل ايضا بان العمل بالظن انما هو فيما اسس فيه ايضا
وعمل المجتهد بظنه عمل بما علم انه مظنون وهو فتوى غيره عمل بما ظن انه مظنون فلا يجوز الثاني مع الامكان الاول وفيه ان المتغير
مختلف ومع جواز العمل بالظن مع انفتاح باب العلم انما هو مع اتحاد المتعلقين وقد يقال ان ظن المجتهد اقوى من ظن المقلد
اصحاب الخطأ في الاول من وجه وفي الثاني من وجهين وما بني على عدم حصول الظن بفتوى المجتهد والاصح تحصيل حصول ظنين
يتحير فاذا واحد منهما اقوى ومنها ان كون ظنه اقوى من الظن الحاصل من التقليد مطلقا ممنوع سلمنا ولكن وجوب متابعته الاقوى
لا دليل عليه واما ما ... من عدم حصول الظن بالتقليد لامتناع اجتماع الظنين فان قواه ان المفروض انه لم يجتهد بعد ولم يحصل
له ظن بالحكم موافق للغير او مخالف ولم تقبل ايضا بل الاظهر اصلا ولكن له طريق يفتي محصلين للظن والنزاع في انه هل يتعين
سلوك احدهما او يتخير احتج المخالف بقوله سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمجتهد الاخر من اهل الذكر واجيب بانه
مخصوص بالتقليد بقرينة الشرط وكون المجتهد المجتهد من اهل الذكر ومنها ان قبل الاجتهاد لا يعلم فلا يصير الشرط قرينة ولا يكون
من اهل الذكر فالصواب ان يجاب عنه ومن مثله من ادلة التقليد بانه شامل للمقلد قطعا والامر بالمسئلة اليه للوجوب اجماعا
فلو كان شاملا للمجتهد ايضا فاما يلزم وجوب التقليد عليه وهو خلاف الاجماع او استعمال الامر في الوجوب والاباحة وهو
اما مجاز او مخالف للاصل وان المستفاد من المستفيضة ان اهل الذكر المسئول هم الائمة خاصة ...
اي من ظن تمكنه من الاجتهاد بعض المسائل واما هو متمكن فيما لا يتمكن من الاجتهاد فيه قطعا صح
والذي عند العلامة في التهذيب بعضهم جواز نقض حكم المجتهد وجوازه في فتواه قال في الايني ان الحكم لما كان غاية قطع

المنازعة

المنازعة لا يجوز نقضه لحاكم اخر بل يعتبه اصلا يجب ان ينفذه غيره من الحكام ما لم يخالف قاطعا اما الفتوى فيجوز لمفت اخر اذا خالف ما ادى
اليه اجتهاده وللمستفتين اذا لم يقلدوه وبذلك صرح الشهيد في قواعده بل هذا الكلام مشكل بعض عباراتهم واستدلوا على عدم جواز
نقض الحكم بان جوازه يوجب جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم والاستقامة ونفي العسر والحرج ويرد على الدليل
عليه ايضا والظاهر ان دليلهم على جواز نقض الفتوى الاصل وكون كل مجتهد متعبدا بما ادى اليه نظره واجتهاده وتحقيق المقام يتم
برسم ثلثة ابحاث الاول قال والذي العلامة في الفرق بين الفتوى هو اخبار عن حكم الله تعالى شأنه في قضية خاصة والحكم هو الزام او
المتنازعين بما يقتضيه الاجتهاد لمصالح المعيشة وهم بنى في الاشراق الاخير وقال الشهيد في قواعده ما ملخصه ان الحكم هو
انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش فقال
في الانشاء تخرج الفتوى وبالاطلاق والالزام نوعا الحكم وبالاخير تقارب المدارك تخرج ما ضعف مدركه جدا كالحكم بالتاخير
فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث لا عصبة فيه فان الحكم به لا يرفع
الخلاف بل للحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليها الوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد
اخبار كالفتوى عاصرة للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينتقض اذ لا تنافي محل الاجتهاد ولو استملت الواقعة على امرين احدهما مصالح
المعاد والاخر من المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في برائة ذمة النائب
في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة استحق وقبل الحكم الزام خاص واطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة
بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد وعند بعضهم في تعريف الفتوى انه اخبار عن حكم الله
في قضية خاصة اعم من ان يصرح بكونه حكم الله او يظهر بالقرينة الحالية واضافة العموم من ان يكون صريحا او ضمنيا وخصوصية
القضية اعم من ان يكون اضافية او حقيقية ومنه يظهر كل حكم يستلزم الاخبار ولا عكس لما ذكره بعضهم من انه قد يحصل للحكم
اعتباران باعتبار احدهما يكون حكما وبالاخر فتوى لمن في موقعه والمراد بالانشاء اما الالزام او الاطلاق اعم من ان يكون بالالفاظ
الموضوعة للانشاء او الخبرية الدالة على الانشاء والحكم بمادتها او بالقرائن الحالية او ان ينقض ما يستلزم الحكم واورد على تعريف
الحكم بالخروجه مما يختص بحقوق الله سيما اذا لم يكن هناك مدع حتى يقع الخصومة وقد صرحوا بكونه حكما كما ينادي به قولهم
في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس واستدلالهم بحكم السارق
والسارقة والزانية والزاني وبثبوت الهلال فانه متعلق بالمعاد ولا يتحقق فيه الخصومة في البايع انهم صلوه من الحكم كما
يدل عليه استنادهم في كفاية ... الحاكم فيه ... ما دل على ان له ان يحكم بعلمه وبانه لو حكم به بالنسبة يقبل والعلم اقوى وقد
يجاب عن الاول بان المراد بالخصومة المأخوذة في الكلام من ان يكون بالفعل او القوة ايضا اي مقصود بشرط فصل الحاكم لو وقع الحقيقي منه
الفعلية او المتصورة فان النزاع قد يكون فعلا لرافع بالفعل وقد يكون قبل اذا كان هناك نزاع مقصود ويكون شأن الواقعة
حصول النزاع فيها مثل ما اذا زوج حاكم احد المترافعين بعد رضاء الاخر مع عدم تقطع احدهما بالخلاف بل وصدهم عليهما بالصلح
وكما يقصد الحاكم رفع الخصومة ولو عليا واختصما والجواب عن الثاني فان المراد الحكم بثبوت الموجب لها ... ولا شك
ان الخصومة فيه بالتصحيح والتكذيب مقصودة ... ما ذكره بشرط كونها حكما من ضم فصل الحاكم بل هو كما الابن
والاولى على اكثر الفتاوى بل كلها جميعها او معظمها فلم يتعلق الحاكم بالخروج بالنزاع المقصود فلم يكن ... فلذلك لزم
عدم كونه حكما بل يلزم جواز النقض لو لم يعلم نقض الحاكم وعدمه للاصل مع ان كلا منهم مطلوع ... من الشهيد في الفرق في زكوة ...
بين قول المجتهد واخذه مع ان في الاول قد يتعلق الحاكم بالنزاع بين ... وفي الثاني فلا يتعلق بنافيه ...

اذا اوقع عقد المناكحة بدون اذن ابيها او اذن فيه فهو حكم فانه غير مقيد بقيد يرفع خصوصيات والحاصل ان المقصود هنا تعيين
معنى الحكم والفتوى بمصطلح الفقهاء فاللازم اتباع ما يفهم من كلامهم وليس فيه ما يشعر بذلك مع ان هذا لا ينفع للنقض
بالحدود من حيث كونها من متعلقات المعاملات اوقد يمكن ان يجاب بوقوع الخصومة لان ثبوت موجب الحد اما بالشاهد او بمشاهدة
الحاكم او الاقرار ويمكن جعل الخصم في الجميع هو الحاكم من حيث انه المتكفل للنهي عن المنكر والضرر في اتحاد الخصم والمنكر فيها اي من
جهتين بل لبل ولا يلزم اطراد جوازه وايضا سبب اجراء الحدود وهو محافظة العقل والنسل والمال والبدن والعرض والدين
من مصالح المعاش واجيب عن الثاني بان المراد بامر المعاش ما لا اختصاص له بالشارع بل هو من موضوعات احكامه فالحكم في الهلال يرجع الى الله
هل تحقق الرواية وتم على حد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان فيه مطالبه ببعض الاعتبارات ولا باس به واما
الايراد بعدم النزاع فيه فهو البا فلم اعثر على جواب تام عنه ومنه يظهر اشكال تصحيح هذا الحد للحكم ومع ذلك ما جعلوه من خواص
الحكم من عدم النقض ولو من مجتهد اخر يشكل اجرائه في جميع موارد الحدود فانه لو كان حكم المجتهد هذا الحكم وهذا الشيء يعني منهم
حكما سيما مع المنازع والحكم يلزم مطابقه مجتهد اخر يشكل ذلك فيه في غاية الاشكال ولكن الظاهر انه لا يتوقف على تصحيح هذا الحد
من افراد الحدود كثير فائدة فان ما يتصور من فائدة هو تعيين ما يجوز نقضه وما لا يجوز وما يجوز التعدية عنه وما لا يجوز وهي
انما يترتب لو كان هناك اية من الكتاب او خبر دال على عدم جواز نقض الحكم وتعديته وجوازهما في الفتوى وليس شيء منهما متحققا او
اجماع على ذلك المحكي والمحصل اللفظي وهو النص والمنقول منه غير معتبر مع انه لو فرض ثبوتها يمكن اثباته في محل من معاني
الحكم مع هذا الاجمال الواضح في معنى النزاع والمعاش سيما مع الاختلاف في كثير من الموارد في كونه حكما ام لا مجازفة من القول مع
لو كان خبرا او اية فلا وجه في حمل الفتوى والحكم فيه على هذا المعنى اذ ليس من حقيقة اللغوية ولا الشرعية **البحث الثاني** قد اتفق العلماء
ما بالخصيصة بعد تحريره انه لم ادهم من نقض الفتوى اذ نقضها بالحكم معلوم فيه خلاف وجه في الجملة فان احد طرفي الدعوى اذا بنى مطلب
على فتوى مجتهد والاخر على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى في الجملة اذا خالف رايه وكذا اذا كانا مجتهدين وادعى كل
المراد فنقضها بالفتوى فان ارادوا نقض المستفتين في هذه الواقعة اذا لم يحصل حين بالفتوى بخصوصها في واقعة اخرى ولو بعد التقي
الاول اذا تغير راى المجتهد او تبدل مجتهده فهو صحيح لا شك فيه جاء جماعهم منعقد عليه وكذا من المفتي في الوقايع الحادثة
لجواز عمل كل مجتهد بما اداه وان كان مخالفا للاخر وان اراد والامر عند ذلك حتى يشمل ابطالها بعد ما رسى وتغيرها من الحين مطلقا
فقبل انتحال ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرأ عليه مزيل وضع مثل العقود والايقاعات فانه اذا افتى
المجتهد باستقلال البكر بعقد نكاحها فعقدت بنفسها بتلك الفتوى فالعمل عليها عما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار
اما دائما او الى امد فقطعه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك ومنها ما لا يستلزم الدوام مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة
وعدم نجاسة الكر فان الحكم بوجوب الاجتناب عن القليل الملاقي ليس حكما يوجب لا استمرار اذ وجوب الاجتناب ليس لما سلف به
وكذلك الحكم بجواز الاستعمال فانه بعد ما منع يجدد الحكم بالغسل بل كذلك اذا افتى بنجاسة قدح خاص وجواز النقض في الاول
مشكل اذ العلة موجودة فيه والعلة المقتضية وقوع عقد صحيح يستحق ان الشارع حكم على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق وغيره
ولم يثبت ان تجديد الراي من القواطع وكان مقتضى الحكم رفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته لئلا ينافي
فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونفسه ان يستعطى دينهم ومعاشهم على قوله ومن الامر المعاشي ما هو من الامور الدائمة
فاليوم الذي يحصل المستفتي الرخصة من الشارع في ايجاد مثل ذلك الامر يعقد حصل الرخصة لادامته وكان مخالفه الحاكم
ينافي النظام فكذلك خلاف المفتي في هذا القسم ولا يفيد تجديد رجحان العزيمة من جهة تغير راي المجتهد حتى يتعقد جواز النقض

٣

بلغ

بيان رجحانها لا لايفيد الكشف الحكم وبيد يدعى جواز النقض في هذا القسم الاتحاد ولزوم الحرج والهرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال
ولم يظهر معنى جواز النقض فيه دليل وما يظهر من دعوى كلام بعضهم فهو محجوج مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم تثبت
تداولها في زمن الائمة بعيد ولو قلنا بالنقض في هذا القسم لزم ان يقول في النكاح المذكور ببطلان المهر المسمى ولزوم مهر المثل
وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفق الى غير ذلك لانها من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفاؤه ولو قلنا بتجويز الرجوع
فيه من حين التغير لا الابطال من الراس فيكون ذلك انفساخا لا بطلانا لا سيما لا من باب ثبوت الوضع السابق بعد بقل فيه
من ذلك الحدوث نقول انا لو قلنا بالانفساخ لم يكن من نقض الفتوى بل النزاع في جواز نقض النكاح وعدمه بل في جواز نقض ما حصل
بالفتوى لا في نقض الفتوى صح فكذلك ان تقولا ان الفتوى يجوز نقضها مطلقا ويكون مثالهم العقود ان تعين المجتهد بجواز
تزويج الباكرة بانها تتجدد رايه قبل التزويج اما النقض بعدها فهو نقض لما حصل من حصول الفتوى فهو خلاف ما قلنا في
المواد فقد يجوز كما في القسم الثاني وقد لا يجوز كما في الاول وبالجملة مدار الكلام هنا ان عقد الامامة لكل ذي علم يجوز في الفتوى
في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية فلو قلنا بجواز نقض الفتوى فيلزم ان يلزم على كل مقلد ان يجري بتبعية الجاهل
ومثل عقده ونكاحه وطلاقه كلها حصول رجوع بجاسرته اوحيرا فقبله لو قلنا ان يحصل ذلك تحقق الحكم والا فليس تعد تفسيره مثل الحاصل
ومعاملاته بمجرد تبدل راي مجتهده او مجتهده ثم بعد يستبعد تفصيح تا بيا للصحيح ثانيا وهكذا سيما مع قول الاكثر بل كلهم بعدم جواز تقليد
الميت والحاصل ان كلما دل على جواز العمل على المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيرها يدل على ابقاء مقتضاها مثال هذه المعاملات
ثم ذكر انه لا يمكن ان يكون بناء العلماء في هذه الاعصار على عدم النقض في المعاملات على حمل اعمال المسلم على الصحة لا على الحاق النادر
بالغالب ثم قال وبالجملة تغير الراي في المعاملات او تبدل المجتهد انما يقتضي انشاء الوارد فيها بالثاني لا ابطال ما ترتب على
الاول ولو حصل بناء الانتقال فانه عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني قال بلزوم ابطال آثار
الاول فهذا الكلام منه وكلامنا معه في ذلك في هذه المسألة ثم اذا ظهر بطلان اجتهاده السابق فهو مسألة اخرى ياتي ثم قال وبالجملة
الكلام في المعاملات بخلاف العبادات فلو تجدد رايه في قراءة السورة بعدما كان يرى استحبابها وهو في الركعة الثانية يجب عليه
القراءة فيها وهكذا في القبلة نعم فيما اذا حصل فرش المسجد فاجتمع منه الطين النجس بتقليد من يرى الطهارة فيه بحالة
ثم تجدد الراي او تغير المجتهد فهل يجب نقضه ام لا وانه عا يفيد الاستدامة ام لا لا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب
واشكل منه ان حكم بجواز بناء المسجد من ذلك الاجر وقلنا بوجوب تبعيض جدران المسجد من النجس فانه فان فيه تكثيرا بما ذكرته
في نقض الفتوى بالفتوى يجري في نقضها بالحكم مع انك قلت فيه بالجواز فلنا تحقق المخاصمة غالبا اغنى احد الامرين فلا يترتب
عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد مدة فعدم ثبوت التراضي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد من ذلك ما يلزم في النقض
بالفتوى واما تحقق العسر والحرج فظاهر ولو فرض تحققها في صلح علم ثبوت التراضي عليه نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم
في ذلك من احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الارض بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو غالب المسائل الخلافية التي هي من امور
المعاش مع ثبوت التراضي في الاول وحصول خلاف بينهما بعده فالحكم بجواز النقض مشكل للزوم الحرج الذي ذكر عليه لكن ما ذكره عليه
للزوم الكثير ثم قال فيما نحن فيه من ذلك المقام فبيان حال حصول المخالفة بين الرايين او ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي
يتصور فيها تخالف الرايين ثلاثة قطع المنازعة المخاصمة حتى الاولى مخالفة المجتهدين لرايه السابق بسبب تغير رايه وتبدل الحكم
بالنسبة اليه كما اذا تزوج الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تغير رايه فالمشهور بل ادعى عليه الاجماع البناء على الرجوع الى الحاق اتفاق من وجهة
الا ان تعلقه حكم حاكم قبل ذلك وتأمل بعضهم مع الحكم ايضا ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به الحكم لعدم دليل عليه صحابة ما يدل

اذا جوزنا النكاح بدون اذن الولي هو الاستباحي الاستمرار مع انه لو قلنا بالحرمة لينفسخ النكاح من غير طلاق فيجوز لها التزويج
بالغير اذا تغير رأيه وجعل المجتهد الترجيح ثم ظهر له صحة الاول فيجوز له العدول بها من غير عقد هكذا فالظاهر عدم التحريم بدون المحقق ولحوق حكم الحاكم
والاجماع ممنوع ويؤيده حكمهم بعدم الحرمة اذا الحق الجهة حكم كان الدليل عليه انما هو الاجماع مفقود وان كان زمنها التسلسل لحرج الزوم
في الكشف الفتوى ايضا الثانية لمخالفة المجتهد لمجتهد اخر ولا شك انه ليس له مزاحمة مقلده والظاهر جواز بنائه على صحة ما حصل بفعله الثالثة
مخالفته لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه مقلد والاظهر عدم وجوب المنع احمد حملا على الصحة الرابعة مخالفته لمن علم انه بنى امره
على احد الاقوال بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد وغافلا والاظهر وجوب مزاحمته من باب الارشاد لكن الحكم
ببطلان نفس اعماله كل مشكل مع كونه موافقا لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسئلة الخامسة مخالفته
لمن يكون كذلك لكن لم يكن كلا جاهلا وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية واما بطلان العقد الذي اوقعه
كذلك اذا وافق احد الادلة او الاقوال المحقة الاشكال ويمكن توجيه عدم جواز النقض فيه بانه اذا كان لا ان مظنونه انه خلاف
حكم الله فلا بد من القول بالجواز حينئذ لو قلد المجتهد الاخر ايضا لانه مخالف بحسب الظن لحكم الله وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا
فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رأيه ايضا وهو كما ترى غير صحيح ثم اخذ في بيان عدم مدخلية العلم والجهل في ترتب الاثار على الوضعيات
وسياق تحقيق الاثار يعرف شأنه في احد مبحث التقليد انتهى اقول كان فيما ذكره غناء وتمييزا لنذكر ما يتضح قول الموجز جامعا لما
يكون منهما من الاخر فنقول الكلام اما في صورة تغير الرأي او تبدل المجتهد او في صورة تفاوت رأي المجتهدين والثاني يظهر حكمه مما نذكر
في الكلام في الفعل الكذا واما المقام الاول فنقول ومنه جل شأنه التوفيق اذا استقر رأي مجتهد في زمان وعمل نفسه او مقلده بما نحج
وأيد فنقض الاول فانما كان الثاني يتصور على ثلاثة وجوه الاول ابطالها من رأسه والحكم بعدم كونها حكم الله سبحانه فيما مضى
والحاصل جعلها الاعتبة بالمرة حتى في زمان المتقدم مثلا اذا افتى اولا بجواز الصلوة في مكان ثم تغير رأيه بحكم بوجوب قضاء ما كان
واذا افتى اولا بكون استناد الغرض ميزان الليل ثم استقر رأيه بانه زوال الحمرة يحكم بقضاء الصوم الذي افطر قبل الزوال الثاني ابطال
المنفعية في هذا الزمان الثاني بمعنى انه لا يعمل بالاولى في الثاني ويبني اعماله المتجددة على الثانية الثالث ابطال الاثار المترتبة
على عمل صادر في الزمان الاول بعنوانه الاعم التي لولا تغير الرأي لفقط يترتب هذه الاثار على ذلك العمل مثل ان ينكح بالفتوى الاولى
باكرة بغير اذن الولي فانه يترتب على ذلك النكاح اثار لولا تجدد الرأي لفقط بقي ترتبها عليه اما الاول فلا خلاف في عدم جواز
النقض بهذا المعنى والاجماع بل الضرورة ولزوم الحرج واستصحاب عدم شغل ذمته وعدم البطلان يدل عليه ولولاه لزم على كل
احد قضاء عباداته المبتنية على رأي المجتهد بتبدله او تغير رأيه وهو مما استراه واستبعده باعم وكذا في الكون الحرج
وعلى ذلك وهو عالم يقل به احد واما الثاني فلا خلاف في جواز النقض بهذا المعنى بل وجوبه فانه لازمه تغير الرأي ومقتضاه
كل باجتهاده واجتهاد مجتهده وهو ضروري ايضا واما الثالث فيظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان
العمل الصادر في الزمان الاول كان صحيحا مستتبعا للاثر وقد صدر في الاول وبعد تجدد الرأي لا يجوز الحكم بكون ذلك العمل
باطلا في الزمان الاول ليس موجودا حتى يصير موردا للفتوى الثانية فانه وقع لم يرد عليه البطلان فلا يترتب عليه اثره
والحاصل ان المفروض ان العمل المذكور مستتبع لاثره ما لم يطرء عليه الفساد ولم يطرء عليه اما في السابق فظ واما في اللاحق
فلعدم وجوده وايضا لم يحدث في اللاحق الا استقرار الرأي بان هذا العمل لو وقع في هذا الزمان لم يترتب عليه الاثر لا ان الاثر
الذي كان قد ترتب على العمل السابق ومن متفرعاته مضافا الى ما مر ان ينكح باكرة بسبب الفتوى بجوازه فلا ينقض بتغير الرأي
فانه يترتب على هذا النكاح حلية البضع ووجوب الانفاق والتمكين وغير ذلك وهذه اثار للنكاح الجائز بالفتوى

ولو توهم

ولو توهم انه يمنع جوازه وان امتنع جواز مثله في اللاحق فيحكم ببقاء هذه الاثار بعد التغير لعدم جواز النقض بالمعنى الثالث الذي هو
لازم عدمه بالمعنى الاول بل يدل عليه استصحاب الاستباحة ايضا فانا نقطع بالسابق بترتب هذه الاثار على ذلك العمل وانه يستتبعها
ونشك في تجدد الرافع هل يرتفع بالاستتباع ام لا والاصل عدمه بل يدل عليه استصحاب نفس الاثر كالزوجية في المثال والطهارة
والنجاسة في الامثلة المتقدمة ويدل عليه امثلة السلف والخلف فانه لولاه لزم عدم الحكم بحلية ما اشتراه اهل بلد من الاملاك
والبيوت والحيوانات بعض مجتهدهم او تغير رأيه وكذا ازواجهم وغيرها سيما على العقود بلزوم البناء على الاجتهاد والتقليد
في المعاملات لاخلاف ما معاملة الا وفيها خلاف من جهة شتى والحمل على الصحة لو ثبت لا يفيد لان البناء على الاجتهاد من تقدم بحيح
واحتمال الموافقة لا يثمر غالبا لا يقال انه لا يعلم الاثر المترتب على العمل السابق هل هو يترتب عليه بشرط اعتقاد الترتب
او مطلقا فيكون هذا من المواضع التي ليس الاستصحاب فيه حجة وايضا لو كان اثره هو المستتبع ما دام الاعتقاد فلا يحتاج بطلان
اثره الى صيرورته الفعل موردا للفتوى الثانية بل يجب ينقضي بزوال الاعتقاد فلا يحتاج بطلان اثره الى صيرورة الفعل
موردا للفتوى الثانية بل ينقضي بزواله ولا يمكن القول بان الاصل عدم التقيد على ما مر في بحث العام المخصص بالمجمل وايضا
فليس هناك عموم استصحاب الحكم السابق بعضهم او الخطاء والحاصل اذا نكح عقد الباكرة بدون اذن الولي حين اعتقاد جوازه
لما جاز ان يكون الزوجية ما دام بقاء هذا الاعتقاد خلافيتم ما ذكر لانا نقول ان المجتهد اذا تعلق ظنه بشيء كجواز العقد
المذكور وكونه سببا للزوجية مثلا فههنا امران احدهما ما هو مظنونه وثانيهما حجية ظنه اي سببية ما ظنه سببا
وترتب الاثر عليه في حقه ولا شك ان مظنونه هو ان هذا العقد اذا وقع يترتب عليه الزوجية مطلقا بل دائما ما لم يطرء
احد المبطلات المقررة في الشرع ودليل ذلك سبب حصول الظن هو ادلة جزئيات الاحكام ولا شك ان شيئا منها لم يق مفيدا
بانه سبب مثلا للزوجية حال ظن المجتهد بسببيته بل مطلقة فيقتضي الدوام فمع حجية ظنه بسببيته يجب الحكم بكونه سببا في حقه
وترتب الاثر عليه يجوز ان يكون مقيدا بما هو كذلك ولازمه عدم السببية اذا انحسر بعد زوال الظن كما ان لازمه السببية
قبل زوال الظن عن الواقع فيله يترتب عليه ما ظن انه اثره والمظنون ان اثره الزوجية المطلقة او الدائمة فهو
يترتب عليه قبل انقطاع الظن ويتحقق فيستصحب والحاصل انه قبل زوال الظن يظن ان هذا العقد سبب الزوجية المستمرة
الى طرو احد المبطلات المقررة وظنه حجة ومقتضاه تحقق هذا المسبب فيستصحب والملخص ان هنا امرين احدهما كون العقد المذكور
كلما وقع يصير سببا للزوجية الدائمة والاول مقيد بحال بقاء الظن بكونه سببا دون الثاني لانه مظنونه حين ايقاعه كونه
سببا للزوجية المستمرة وظنه حجة في حقه فيترتب الزوجية المستمرة حال الايقاع والا لم يكن ظنه حجة وهو خلاف فبعد
الشك يستصحب ولكن عدم النقض بهذا المعنى يختص بمثل النكاح المذكور من العقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها
واما سائر الاسباب مثل التطهير والتنجيس والتذكية وامثالها فليس كذلك والتوضيح ان الافعال الجزئية المتحققة حال الرأي الاول
من الاسباب والشروط والموانع على قسمين احدهما ما يكون تاثيره وبعضها تاثيره بالنسبة الى شخص خاص او اشخاص معينين ولا
يتجاوز عنه اصلا كالامثلة الاول فان العقد على الجزئي في الواقع على مرءة انما يصير سببا لحليتها على الزوج المعين من غير مدخلية
غيره اصلا وان كان باطلا يكون غير مؤثر في حقه كذلك وثانيهما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من النجاسة فانه يصير سببا
لطهارة هذا الثوب لكل من يريد الاكتفاء بالمرة وغير مؤثر في حق كل من لا يراه كذلك وكذا قطع الحلقوم في التذكية اذا قطعه
فانه يصير المذبوح المعين حلالا على كل من يكتفي في التذكية بقطع الحلقوم ويقلده ويكون حراما على كل من لا يكتفي به
فما كان من الاول فلا يجوز النقض فيه وما مر من الاجماع وسائر الادلة يدل عليه واما ما كان من الثاني فانتقض بعد

النفر فيتحقق اذ من يرى غسل المرة غير كاف اذا غسل الثوب مرة يكون نجسا ما دام على ذلك الراى وهذا ابتد لذلك ويرى كفاية المرة
لهذا الثوب وذلك لان هذا الغسل الخاص في ان ذلك الثوب المعين مثلا حال من يرى عدم كفايتها كان غير متنجس في حقه لاجل ان هذا الشخص
مندرج تحت عنوان من يظن عدم كفايته ولذا كان نجسا لكل من يظن ذلك وهذا الغسل بعينه لهذا الثوب بعينه في هذا الحال للطهارة
في حق كل من يرى الكفاية بالاجماع والضرورة ولانه لا اثر لها في تطهير الثوب كون الغسل صادرا ممن يرى كفاية المرة ولا كون
الثوب ملكا له فاذا تغير راى الشخص الاول واندرج تحت العنوان الثاني لابد وان يكون الثوب طاهرا في حقه ولا اثر لما
ان يكون الغسل ايضا صادرا حال تغير الراى لان الظنية التي تحصل في حقه ومطهره الحاصل بسبب الادلة الشرعية ان الغسل مرة سبب
للتطهير مطلقا وليس مقتضيا بان الغسل المتحقق حال الظن كذلك اذ لا تقييد في شيء من الادلة الظنية بذلك اصلا ولذا ترى المجتهدين
اذا حدثت الوقايع بعد اجتهادهم فيها واستفتى منهم شاملون في حكم المسئلة بعد حدوثها ويحكمون على الحادثة السابقة بما استقر
عليه اراؤهم بعد الاجتهاد وليس المراد ان الغسل السابق صار سببا بل سببيته محققة اولا ولكن لم يكن هذا الشخص داخلا في عنوان
من تحققت في حقه السببية ودخل فيه كما ان من وقف شيئا على صفة فصار بعد مدة متصفا لم فان الوقفية عليه لا يتحقق الا بالدخول
في العنوان تحقق في هذا الحال وعلى هذا فلا اثر للاستصحاب المذكور لثبوت السببية في حق من دخل في هذا العنوان ولا لعدم السببية
او لكان من دخل في عنوان اخر فقد تغير الموضوع واما الاجماع المذكور فاختصاصه بالاول لا يعلم دعوى الاجماع على النقض
في الثاني وكذا الحال في غير هذا المثال ومما ذكرنا ظهر عدم صحة استشكاله في الاجر الذي جعل فرشا للمسجد وبنى منه لان الطبخ
الواقع في حال ظن كونه مطهرا طهر الاجر لمن يظن ذلك ولم يؤثر في حق من يظن عدم كونه مطهرا لكان نجسا له وقد اتفق
هذا الشخص بعد تغير الراى في العنوان الثاني فيكون نجسا له وربما يتوهم عدم النقض في القسم الثاني ايضا فيتوهم ان الطبخ قد اثر
بالطبخ الواقع في زمان كان الطبخ مطهرا وطهارته اثر لذلك الطبخ وهذا الطبخ الواقع لم يصر بعد الفتوى بعدم كونه
مطهرا اصلا فاذا كان مطهرا وطهر ذلك الاجر فما وجه تنجيسه بعد وظن ان الطبخ لا يطهر انما هو في الزمان اللاحق والاثر
الواقع فيه غير مطهر وهذا الاجر قد ثبت طهارته فهذا الاجر عما ورد عليه المطهر الذي علم صيرورته عليه فيبقى على عدم المطهرية
وفيه ان الطبخ فيطهر بالطبخ الواقع في الزمان الاول لمن يراه مطهرا وكان نجسا لمن يراه نجسا سواء كذلك
واما توهم ان هذا الطبخ لم يصر بعد الفتوى بعدم كونه مطهرا ففيه منع ذلك بل كان في الاول ايضا موردا للمطهرية في حق
من يرى مطهريته وغير مطهر في حق من لا يراها فهو في الاول مورد للحكمين بالاجماع ولا يتوقف انه صار نجسا
حتى يقال ما وجه تنجيسه بل نقول انه كان في الاول نجسا في حق كل احد من يندرج تحت ذلك العنوان وظهر بما ذكرنا
صحة ما ذكره من جواز نقض الفتوى بالحكم كيف اذا لم يجز نقضها بالفتوى فيلزمه عدم جواز نقضها بالحكم ايضا لان الحاكم
لا يحكم الا بما يجوز له الفتوى به فانه اذا راى المجتهد ان النكاح المتقدم لا يزول اثره بعد تغير الراى كيف له الحكم به والاثر
بعد النقض وما ذكره في بيان نفيه جواز نقضها بالحكم ليكون الامارات الشرعية ومما ذكرنا ظهر حجية عدم جواز نقض الحكم مطلقا
لان اثار الحكم انما تنفى مع علم بخصوصه وفي حق الشخص الخاص لا الفتوى فانه اذا قال المجتهد اذا اشهد شاهدان بملكية شيء
لشخص فهو في يد غيره ملكا له لا يغير الملك الذي في يده هذا الشخص ملكا له وان الشهود الشاهدان بل اشتوفقه حكم الحاكم
وحكم بحكم صادر بسبب فتواه فيتبع اثاره وذلك بخلاف مثل قوله هذا القدح من الملك للشخص غير فان سببيته
هذا بخصوصه بل بسببيته كلها فتوى ومن لم يظهر عدم صحة استشكاله في بعض الامثلة المتكلم بذكره حيث تقدم كونه حكما وفيه
للفرق بين المصطلح والفتوى فتحقيق ان كلا احتاج في ثبوت الحكم منه الى افهام قوله بخصوصه فيه ولا يكتفي بمجرد اخباره عن حكم الله

نفس حكم وما ليس كذلك فهو فتوى ويظهر ايضا وجه تفرقة الشهيد بين حق المجتهد في الميراث والزكوة وبين اخذه الزكوة فانه لم يصدر
عمل في الاول فيجوز نقضه بخلاف الثاني بقي الكلام فيما ذكره في هذا المقام فنقول ان مما ذكرنا ظهر صحة ما قاله في الصورة
الاولى وكذا صح ما ذكره في الثانية من عدم وجوب المزاحمة له ولمقلده واما ما ذكره فيها من جواز بنائه على صحة ما حصل فعلهما
فان اراد انه يجوز له ان يحكم بكون ما فعلاه صحيحا في حقهما فهو كذلك وان اراد انه يجوز له ان يحكم بترتب جميع الاثار عليه
حتى ما يتعلق بهذا المخالف في حقه فليس على اطلاقه بل الاثر المترتب عليه اما في حق الفاعل او هذا المخالف فان كان من الاول
فيحكم بترتبه وما كان من الثاني فان كان مترتبا على صحته في حق الفاعل فكذلك ايضا وان كان مترتبا على نفس الفعل فلا
مثلا اذا طلق رجل زوجته بطلاق يصح عند مجتهد دون اخر فيحكم الثاني بصحة الطلاق في حق الزوج فلا يجب عليه
الانفاق ولا عليها التمكين ويجوز لهذا الثاني تزويجها بنفسه او لغيره لان جوازه يترتب على صحة الطلاق في حق
المطلق اذ حصل صحته في حقه بتحقق البينونة فلا مانع من التزويج وان كان من المخالف وكذا اذا زوج ابن
هذا المجتهد بزوجة لابيه المجتهد جوازه بتقليد من يراه فيجوز لهذا المجتهد النظر اليها ويكون محرما له لانه
لو نها زوجة للابن وقد تحققت زوجيتها له وكذا اذا اشترى مجتهد او مقلده امة وحللها للمخالف فيصح الشراء
واما اذا ذبح شخص ذبيحة بتقليد مجتهد فلا يجوز للمخالف الاكل منه لان جواز الاكل اثر لصحة التذكية في حقه لا في
حق الذابح وعلى هذا فلو راى مجتهد جواز ادخال النجاسة الغير المسرية في المسجد وادخلها مقلده فيه وكان هناك
مجتهد يرى وجوب تبعيدها منها فلا اثم على الاول في الادخال ويجب على الثاني اخراجها لو تمكن وكذا لو بنى
المسجد من اجر لا يرى نجاسته ويلزم على الثاني تبعيده منه ويشكل فيما اذا وقف مجتهد شيئا يراه طاهرا على المسجد
وشرط عدم اخراجه منها واطلع مجتهد يراه نجسا والظ انه يجب عليه الاخراج لان شرط الواقف انما تحقق فيمن
يراه طاهرا فهذا المجتهد ليس منه وان كان عاما فالظ فساد ذلك الشرط حيث شرطا مخالفا للمشروع وهو عدم الاخراج عليه
اضاح من يجب عليه اخراج ذلك الشيء منها ولو اشترى احد شيئا بعقد يراه صحيحا فيجوز للمجتهد الذي لا يراه كذلك
شراؤه منه لان جواز شرائه منه اثر للملكية وقد تحققت في حقه وكذا يجوز للثاني الاكل منه باذن المشتري ما لو عمل
دبسا مثلا من لوز بسبب ذهاب ثلثيه بتقليد من لا يراه لا يجوز الاكل لمن يراه لان جواز الطعام المتخذ
الحلية للعامل واما ما ذكره في الثالثة من عدم وجوب المزاحمة فهو كذلك اما لوجوب حمل فعل المسلم على الصحة لو ثبت
او لعدم دليل عليه فانه لم يعلم ضلالته حتى يرشد او يكون من باب النهي عن المنكر وهل يبني المخالف على صحة ما حصل
بفعله الكافي فان قلنا بوجوب حمل فعل المسلم على الصحة او بعدم وجوب علم العامل بمطابقة الاجتهاد او التقليد بل كفاية
الموافقة لاحد الاقوال فيكون حكمه كالثانية في جميع ما مر وان لم نقل بهما فالاتم التوقف في حق الفاعل فيحكم بعدم ترتب
الاثر والبناء على الاصل في الاثار المترتبة في حق المخالف على صحته في حق الفاعل فيحكم بعدم محرمية زوجة الابن له
لابيه وكذا في ذلك سواء كان في راى الاب صحة عقده ام لا وهكذا في سائر الامثلة واما الرابعة فما ذكره فيها من وجوب
بين ما صدر في الارشاد فليس ببعيد واما في ابطال عمله او البناء على صحته فان قلنا بكفاية الموافقة لاحد الادلة
والاقوال فحكمها كالثانية والا فيحكم بالبطلان فيما كان في حق الفاعل او المخالف مما يترتب على الصحة في حق الفاعل
ويبني على راى المخالف فيما كان في حقه من غير تبعية على الصحة في حق الفاعل واما الخامسة ففي البناء على الصحة وعدمه
مصنوع على وجوب البناء على الاجتهاد او التقليد وعدمه ويظهر الحكم على التقدير فيما مر هذا حكم صور المخالفة

واما اذا وافق راي المجتهد فاذا علم انه بناه على اجتهاده او تقليد لحكمه واضح والا ففيه صور ثلاث الاولى ان لا يعلم البناء الثانية
ان يعلم البناء على تقليد من لا يجوز تقليده غفلة الثالثة انه يعلم عدم البناء مسامحة وحكمها تظهر مما سبق من وجوب البناء
في المعاملات على اجتهاد او تقليد او عدمه علاملاحظة الصور المتقدمة هذا حكم الفتوى ولو صدر حكم من حاكم فان كان خاصا بان
كان حكما لشخص او عليه فثبت ذلك المحكوم به له او عليه ويجب على ساير الحكام ومقلديهم البناء عليه وقبول جميع الاثار
المترتبة عليه ولو علم الحاكم الاخر مخالفة الاول معه في جهة الحكم وهو اجتهادي وان لم يكن حكما لشخص او عليه بل كان حكما بشيء
نفي او نفيه كحكمه بان اليوم اول الشهر او هذا الحلال خمرا وهذا اللحم مذكى ففي وجوب قبوله على الحاكم الاخر ومقلديه
اشكال سيما اذا علم ان جهة ثبوته عما لا يثبت بها عنده والاظهر المعلوم اذ شمول الاجماع لمثل هذا غير ثابت كيف
وقد وقع الخلاف في كون اشباه ذلك حكما ايضا ووجوب العمل بحكم هذا الحاكم لم يثبت على الاطلاق الا في حقه واما مثل
قوله ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا وقوله ع اذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فقد استخف
بحكمنا فلا دلالة له فان الظاهر من الاول الرجوع اليهم فيما يظهر من الاحاديث لا مطلقا فيختص الحوادث الواقعة بالمحتاج
حكمها الى الرجوع الى الحديث كما اذا قال المولى المسافر للعبد ارجع فيما يحدث لك الى الامير فانه يفهم منه ان المراد
ما هو من شان الامارة انما حاجة على ان الظاهر ان المراد الحوادث التي من شانهم بيان حكمها مع ان الثابت منه ليس الا الرجوع
واما قبول ما ثبت عندهم فلا لجواز ان يكون المراد الرجوع في السؤال عن مستند الثبوت واما الاخير فمدلوله
قبول قولهم في حكم الائمة وكون ذلك حكمهم تم ولا يحضرني الان ما يدل على وجوب عمل كل احد بقوله بحيث يشمل
موضع النزاع ايضا ثم ان ما مر في الفتوى انما هو اذا لم يكن احد المتخالفين منازعا للاخر فيما خالفه فيه بان ادعاه حقا له
واما اذا تنازعا كما اذا ادعى احد الشركاء الثلثة المنفصلة بتقليد من يرى بثبوتها مع زيادتهم على الاثنين وانكرها الاخر
بتقليد من لا يراها او تخالف المكلفان في حق المقلد للمن يرى الاستقلال لها والولي المقلد لمن يرى الاستقلال او الولد الاكبر المقلد لمن يرى
الحبوة مجانا وساير الورثة المقلدين لمن يعطيها ارثا الى غير ذلك والانسب الترافع الى الحاكم تراضيا او رضي المدعي منهما
ثم وظيفة الحاكم هو الحكم عليهما بما توافق رأيه سواء وافق احد المتقلدين اولا لان الظاهر من الاخبار وطريقة العلماء ان كان
حكم الله في حق كل المجتهدين ومقلديهم في امثال الانواع فيهما هو ما ادى اليه اجتهاده كان حكم الله في حق المتنازعين ما ادى اليه اجتهاد
الحاكم وايضا ان تراضيا عليه فهو بناء منهما على تقليده فيكون رأيه حكم الله في حقهما وان كان باختيار المدعي فاحد التخيير
المدعى عليه حكم من اختاره المدعي امر بتقليده فيكون الحاكم مجتهدهما في الواقعة ولا يضر تقليد غيره في مثلها سابقا اذ الاجماع
على عدم الرجوع عن التقليد بعد العمل لو سلم فتحققه فيما يحتاج الى الترافع ثم وايضا المنقول اما حكمه على كل منهما بما يوافق
رأي مجتهده او لواحد معين منهما كذلك او التخيير او القرعة والاول يستلزم التناقض والثاني الترجيح بلا مرجح والاخيران
مما لم يقل بهما احد مع ان الظاهر على انه فيه حكم برأيه يوجب حكمه بما لم يظهر عنده كونه حكم الله في حق المتنازعين او احدهما او الثاني
كون حكم الله الواقعي ثم لا فرق فيما ذكرنا فيما اذا كان الترافع حين وقوع عقد حق كل منهما او من احدهما فيما فيه
بقتال المشاجرة لان وقوع عقد حق شخص بتقليد من لا يقول به لا يسقط حقا ثابتا للاخر بتقليد من يقول به ولا يوجب علم
سماع دعواه فالعلم لم يعهد كون ذلك من اثار الحق على ان ما يترتب على العقد من الاثار غالبا يتجدد في كل وقت
دون غيره **البحث الثالث** صرحوا بان الحكم لا يجوز النقض في الحكم او الفتوى على القول به اذا هو بنيانه
لم يخالف قاطعا وان خالف احدهما نقض هو لا واحدا فان كان المراد بالقاطع الظاهر عند الكل العلماء فهو كذلك لكن



لزم على التقصير في الاجتهاد وان كان القاطع عند شخص المجتهد فليس كذلك اذ كون شيء قاطعا عند شخص لا يستلزم كونه قاطعا عند اخر وكل مكلف
بما يؤدي اليه نظره ومنه القطع الذي بالنص القطعي والقياس الجلي والعلم بهما او الاجماع وكان وجه النقض بما يخالف هذه الامور انه يدل
على التقصير وعلى هذا فلا يختص بمخالفة القاطع بل يعم مخالفة ما لو اطلع عليه هذا المجتهد لحكم بمقتضاه وكان عدم اطلاعه لتقصيره وهذا ايضا مراد
العلماء من ظهور بطلان الحكم حيث يقولون كل حكم ظهر بطلانه للحاكم ينقض اي ظهر بمخالفته للقاطع او تقصيره لا مجرد تغير الراي وحكم المحقق
الاردبيلي في تحقيق ظهور البطلان ما هو حجة ايضا الى ظهور التقصير لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على ما نقله
بعض المصنفين وجعل معيار ما ذكرنا من مخالفة ما لو فرض الاطلاع لتبعه وكان عدم الاطلاع للتقصير قبل فلا نقض بمخالفة
رواية لم يعثر عليها الكونها في الكتب الغير المتداولة او في غير ابوابها المعهودة لا بمخالفة بعض الصحيحة في تعارض الاحوال
وامثاله وينقض بمخالفة حديث صحيح غير شاذ من كونه في بابه فضلا عن الاية والاجماع والقياس الجلي ونحوها انها كاشفة عن التقصير
وقال الشهيد في س ويحصل ذلك اي ظهور بطلان الحكم بمخالفة نص الكتاب او المتواترة من السنة والاجماع او خبر واحد
صحيح غير شاذ ومفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما تعارض فيه الاخبار ويشمل الشهيد الذي
في غير الثلثة الاول لان الخبر الواحد من المسائل الخلافية ودليل ظني فمخالفته لا يستلزم البطلان اقول ذكرنا ان يكون نظر
الشهيد لا الى ان الخبر الواحد الكذائي لم يجعل اصل بحيث او عرضه انه يظهر بطلان حكم من يعلم انه يعمل بهذه الامور لو خالفها
حيث ان مخالفتها دال على التقصير ثم اقول قد عرفت ان جواز النقض في صورة التقصير من جهة ان المخالفة بطلان
اجتهاده وان مقتضاه ليس حكم الله في حقه وقد عرفت في بحث العمل بالعام قبل الفحص ان من العلماء من حكم بعدم لزوم
الفحص ومثله لا يجب عليه الفحص ولو فرض علمه بعام وكان له مخصص لو تتبع اطلع عليه وعمل به ولم يتبع لم يكن اجتهاده باطلا
وبالجملة نقول ان سبب جواز نقض الحكم وظهور بطلانه في صورة عدم الفحص وجوه ما لو تفحص لم يخالف او كان
عدم التتبع مطالب من يقول بكون ذلك مطلقا سببا بل لا بد على سبيله وان كان ظهور بطلان الاجتهاد فليس كلك
باطلاقه فان القائل بعدم لزوم الفحص ليس تكليفه الفحص في اجتهاده على ان التفرقة بين الكتب المتداولة وغيرها
سيما في وجوه غير المتداولة لا وجه له فالصواب ان يجعل المناط هو بطلان الاجتهاد كيف ما كان وهو قد يحصل
بالتقصير في حق الاشخاص متفاوتة ولو لم يعلم بحيث اجتهاد مجتهد في مسئلة وبطلانه فالظاهر انعقاد الاجماع بل الضرورة
على البناء على الصحة اذا كان المجتهد عادلا كما نشاهد في تقليد المقلدين للمجتهدين ومصاحبة المجتهدين مع المجتهدين
ومقلديهم ولنجعل العسر والحرج لولاه بل التكليف بالمحال غالبا ولو قلنا باصالة الحمل فعل المسلم على الصحة لكان الامر اظهر

الفصل الثاني في التقليد وهو في اللغة جعل القلادة في العنق وفي الاصطلاح العمل بقول الغير من غير حجة وفي العرف عمل العامي بفتوى المفتي
ومن خلط بين المعنى الاصلي والطارئ لقصور بعض عبارات الاصحاب وخفى في حصر وبين **منهاج** التقليد لازم
على غير المجتهد وقيل يجب الاستدلال على الكل وهو منقول عن بعض قدماء الامامية وفقهاء حلب والمتقوا فيه
على ما في الذكرى بحجية الاجماع الحاصل من مناقشة الاجماع العلماء وعند الحاجة او المنصوص الظاهرة او ان الاصل
في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد النص قاطع في متنه ودلالته ونقل عن ابن حزم ايضا وقيل يجب على العالم
بطرف من العلوم وان لم يبلغ رتبة الاجتهاد وهو قول بعض البغداديين من المعتزلة لنا وجوه منها الاجماع
القطعي بل الضرورة الدينية فانه قد اجمع السلف من الامة والخلف على ترك الانكار في تقليد العلماء لهم من غير
مانع لهم من الانكار بل نقرير عليهم عليه وذمهم على تركه ومنها بقاء التكليف وتوقف امتثاله على المعرفة المخصوصة

طريقهما الاجتهاد والتقليد الاول متعين في حق غير المجتهد فينفى الثاني القول بكونه مقصراً في عدم تحصيل الاجتهاد
وتكليف الكل به يوجب الحرج واختلال امر المعاش لانه ليس مما سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر
او اغلبه فيه سيما في امثال هذا الزمان قبل الاجتهاد في الاصول مامور به للكل مطلقاً وهي اسهل من الفروع واكثر شبهاتها
فمن يتمكن منه فيها يتمكن فيه منها وقلنا المسائل الاصولية المكلف مسائل قليلة لا يستدعي صرف جميع الاوقات والفروع خلاف
مسائل الاصول من النظريات العقلية ويكتفي فيها بدليل عقلي واجمالي وادلة الفروع من الجزئيات المنتشرة واكثرها مبتنية
على مدلولات اخبار محفوفة باختلافات واختلالات من جهة الزوال ومنها الاخبار المستفيضة من الصحاح وغيرها في مقبولة
ابن حنظلة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضياً فاني قد جعلته عليكم قاضياً وفي مقبولة ابن
حنظلة ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فاني قد جعلته
عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما بحكم الله استخف الحديث مع ان الاستدلال لا يتم الا بعموم قوله فاذا حكم بحكمنا
ولا يخفى ان يكون المفتي اذا حكم بما هو معلوم عند سامعه انه حكمنا اذ حينئذ لا يكون حاجة الى تعدد حكم الغير والرجوع اليه
بل تمنعه الحديث الدال على اختلاف الخبرين حجة في جعل السامع بالحكم فيكون المعنى اذا حكم بحكم ينسبه الينا ونعتقد انه حكمنا يجب
القبول وليس المراد بالحكم ما يكون مع قطع النزاع لعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فيه وفي تفسير الامام فاما من كان من الفقهاء
صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وفي رواية محمد بن مسلم عن ابي جعفر
متعلق العلم من حملة العلم والظن المنتهي الى العلم علم ويدل عليه ايضاً مفاهيم الاخبار المستفيضة الناهية عن الافتاء بغير علم ومن
غير العلم بالناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمبتنية لصفات المفتي وامر الائمة بعض اصحابهم بالافتاء وامر الناس بالرجوع
اليهم وقد يستدل ايضاً باية النفر والسؤال وفيه ما مر من وجوه وبالتوقيع الشريف واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها
الى رواة حديثنا وفي دلالته تامل نظر احتج المخالف بان متابعة العقل للمجتهد يوجب الاحتمال متابعة الخطاء وفيه انه مشترك
مع ان ما شرطوه لا يخرج عن التقليد ثم الاستدلال على جواز التقليد وعدمه مسئلة اجتهادية فكيف يقلد العامي فيها
يوجب الى الدور فتعين ما عرفت في مسئلة التجزي من ان الاحتياج اليه انما هو في حق غير الغافل واما هو فبناء الكلام فيه
بقي الكلام فيما للعامي فيه التقليد وطاعة المجتهد هل هو عام او خاص وان كان خاصاً فخصوصية ماذا لا شك في وجوب
الطاعة وقبول قول غير المجتهد في كل حكم شرعي ووضعي وموضوعاتهما ومتعلقاتهما التوقيفية والحاصل في كل ما جعله
شرعيته الى عقد الشرع وكلاهما من الادلة يدل عليه وكذا لا اشكال في ان ما لا تعلق له بالدين والشرع لا يجب عليه بقوله
في غاية الاشكال في موضوعات الاحكام ومتعلقاتها الغير التوقيفية ككون هذا الجلد خزاً او هذا اليوم اول الشهر او
هذا الاناء مما وقع فيه البول مثلاً او موت زيد او حيوته او كون هذا الوضيع امثال ذلك ولا خلاف في وجوب
الطاعة وقبول قوله فيها ايضاً اذا صارت محلاً للتنازع وموردا للتخاصم والاجماع القطعي وطريقة الخلف والسلف
بل لولاه يدل عليه بل يدل عليه الاخبار الغير العديدة الواردة في احكام الديات والقضايا الخاصة واما ما لم يكن
محلاً للنزاع فيه ففيه اشكال والاصل يقتضي العدم وشيء من الادلة لا يدل عليه اذ الاجماع فيه ولا يتحقق طريقة الحاجة
الى الاجتهاد والتقليد ولا يتوقف معرفته على صرف العمر واختلال المعاش ولذا يطلع على كثير منها العامي ولا يحتاج
عليه المجتهد واما المقبولة فلمنع صدق حكماً على شيء من هذه الامور واما سائر الاخبار فلعدم عمومها فيه
اختلف العلماء في جواز التقليد في اصول العقايد وعدمه ولتقديم مقدمة الاول لا شك ان المعيار في الاصول

منها

٢٦٢

منها هو الاذعان والاعتقاد على سبيل الجزم او الظن ولا ريب انه يجب الاعتقاد علماً او ظناً بقول الغير بما لا يحصله
له فانه ليس تحت القدرة حتى يصح تجويز تحصيله من امره دون امر ويصلح للنزاع وانما يصح يصح الاخذ بقول الغير في الفروع
وسائر الامور الحاصلة من الخطابات فان المراد به فيها العمل بمقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد من توجيه
ذلك وقد يوجه بان المراد بالاخذ بقول الغير فيها العمل بمقتضاه مثلاً من يقلد المجتهد الذي يعتقد بنبوة نبينا صلى
تقليده في الاصول انه يعمل على نهج شرعيته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته صلى بالخصوص وفيه انه لا يخفى انه ليس تقليداً
في الاصول بل هو بعينه التقليد في الفروع غاية الامر انه كان يعتقد النبوة بنبينا كان معتقد الغير تقليداً في
خال فيه في ذلك الاعتقاد والصحيح ان يقال ان هنا مسئلتين احدهما انه هل يجب تحصيل القطع في الاصول ام يكتفى فيه
بالظن وثانيهما انه هل يكتفى فيه القطع او الظن الحاصل بالتقليد ام يجب النظر وبذل المجهود الطاقة ولا يكتفي التقليد
ولو حصل به العلم ثم ان منهم من يمنع حصول القطع من التقليد ويخصص طريق تحصيله بالنظر هذا يعتقد بابتناء النزاع
على وجوب تحصيل القطع او كفاية الظن فمن يوجب تحصيل القطع لا يجوز التقليد ومن لا يوجبه يجوزه والحاصل انه
كلا كما يتحقق النزاع في هذا المبحث مرة والى اشتراط القطع بوجوه الكلام والايراد عليه تارة بامكان حصول
القطع من التقليد واخرى بامكان عدم حصوله من النظر وثالثة بامكان القول بعدم لزوم القطع وعدم جواز
التقليد معاً اما الايراد الاول فكما مر وسياتي واما الثاني ففيه ان امكان حصول القطع من النظر يكفي للابتناء
حيث يظن بعدم حصوله من التقليد مع انه يجوز ان يكون بناؤه على ما اشتهر من دعوى ان مسائل الاصول مما ينتهي النظر
في ادلتها الى العلم واما الثالث فوجهه انه يكفي الفرقة بين افراد الظنون فان الظن الحاصل من النظر بعد تكرير بذل
المجهود وعقيب الحجر عن الزيادة بخلاف الحاصل من التقليد فانه مع يكفي النظر فيكون لا يكفي بالتقليد وان قلنا
بكفاية الظن وتحقيق المقام ان هنا اختلافات الاول انه هل يحصل القطع من التقليد ام لا والثاني انه هل يؤدي
النظر الى القطع ام لا والثالث انه هل يجب القطع في الاصول ام لا والرابع انه هل يكفي التقليد منها ام لا وهذه الخلافات
مترتبة بعضها على البعض فمن يعتقد بعدم حصول القطع من التقليد واداء النظر اليه البتة ووجوب القطع في الاصول
لانه اذا كان النظر مؤدياً اليه يكون تحصيل القطع ممكناً ومن يعتقد بالاول فقط يلزمه القول بعدم وجوب تحصيل القطع
لبطلان التكليف بما لا يطاق ولكن لا يلزمه القول بكفاية التقليد لان هنا فرداً اخر هو انه على القول بكفاية الظن
هل يجب تحصيل الظن الحاصل بالنظر بعد احساس العجز ام يكفي المطلق الى غير ذلك من الصور التي تبتنى على هذه الخلافات
واللازم في تحقيق مسئلة كفاية التقليد وعدمها تحقيق ما يتبين به هذه المسئلة عليه من الخلافات المذكورة وقد تقدم
واحد منها في بحث الاصابة والتخطئة وان الحق عدم لزوم اداء النظر الى القطع وياتي البواقي ايضاً فالحق انه لا ينبغي
ان التقليد قد يفيد القطع وهذا للعوام والاطفال والنسوان الغافلين عن تجويز الخطاء او للذين غفلت عنهم الغفلة
ولا يكون ذلك الا بتقليدهم للعالم بل لجماعة من العلماء وكون ذلك مع تزويره لا يكون الا بمعرفتهم بحالهم فلا يحصل له
الاغماض لا يجوز عليهم الخطاء فهذا حقيقة راجع الى الاجتهاد وقد يفيد الظن وهو قسمان خفي الجميع ان التقليد
على قسمين المفيد للقطع والمفيد للظن ثم التقليد كما عرفت هو الاخذ بقول الغير فالغير اما يكون مجتهداً كاملاً في الاصول
نظر المجتهد في الفروع او يكون كل من يفيد علم القطع او الظن فمحل النزاع محتمل الوجوه النزاع في التقليد مطلقاً وفي الكلام
التقليد المفيد للقطع وفي المفيد للظن مطلقاً وفيه مع كونه تقليد المجتهد في الفن قد مر ان قولهم يعتد بجميع

لان اشتراط القطع يشعر بان النزاع في الثالث وفيه انه يمكن ان يكون بنائه على عدم حصول القطع من التقليد فلا تنافي ذلك
كون النزاع في الاول وقد يقال يكون النزاع في الرابع واما تقليد الاباء والاسلاف للعلماء بسبب الاعتقاد انهم محققون
للاعتماد فخارج في هذا المقام عن مطرح الانظار لانهم يعقلون بجواز التقليد في الفروع وصرحوا بجوازه في الاصول
والموضوع واحد الا ان يقال لفظ التقليد في عنوان المسئلتين اعم في مقابلة الفروع لا يقتضي التخصيص بتقليد المجتهد
اذ تقليد المجتهد احد افراد التقليد لاحد معانيه ولو صح ذلك لزم التفكيك على ارادة تقليد المجتهد ايضا لان المراد
بالمجتهد الذي يقلد في الاصول ليس المجتهد في الفروع والظاهر من بعض ادلة الطرفين عموم النزاع وكيف كان فالاولى
تعميم العنوان والكلام على الجميع الثالثة قد عرفت ان منهم من خص النزاع بالرابع فاعلم انه قال ان النزاع انما هو
في صورة امكان تحصيل القطع فيتحقق النزاع بجهة [illegible] الغير العاملين لتحصيل القطع ويظهر الحال بدون علم امكانه
لا وجه للنزاع بين الطرفين اذ لا يظهر فرق بين الظن الحاصل بالدليل وبين الظن المتحصل فلا وعلى هذا ينطبق الحق
مع جمهور العلماء حيث قالوا بعضهم بكفاية التقليد فعلى كيف يجوز شمول النزاع على تعميم حيث ان مذهب المحقق
امكان تحصيل القطع للكل وحتى فيرجع النزاع معهم في هذه المقدمة ولا يكون الحق معهم الرابعة اعلم اولا انه لا يبعد
ان كلا من العلم والظن لا يحصل الا بالدليل وللدليل اطلاقات احدهما ما هو مصطلح الاصوليين وهو ما يمكن
شيئا والظن وبعبارة اخرى ما يستلزم العلم به العلم او الظن بشيء اخر مفردا كان او مركبا وثالثة ما يمكن به التوصل
وتصحيح النظر الى مطلوب خبري مفردا كان او مركبا وهو يشمل الامارة ايضا وثانيهما ما هو مصطلح المنطقيين حيث
شرطوا في الدليل تركيب القضايا وهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك مختص بالبرهان وفي بسط
قيد الاستلزام ليخرج جميع الطرق [illegible] والنظر لما اخذ في تعريف الدليل الاصولي هو ترتيب القضايا الموصلة
الى المطلوب وهي الدليل المنطقي ثم الدليل لا يوصل الى المطلوب الا بالاستدلال والنظر وهو على قسمين اجمالي وتفصيلي والمراد
بالاجمالي هو الحكم بوجود المدلول بعد العلم بوجود الدليل من غير التفات الى كونه مركبا او
الى ترتيب القضايا بل الاكتفاء بما هو مركوز في الخاطر والتفصيلي هو الحكم به بعد ترتيب القضايا والالتفات
الى الاستدلال فلا يختص الاستدلال والالتفات الى المبادي الى المطلوب باهل النظر والمطلعين على شرائط
البرهان والا فيلزم عدم حصول يقين بمطلوب جزئي لاحد وظاهر ان كل الناس [illegible] الى [illegible] دائما
مبادي [illegible] تترتب في اذهانهم [illegible] الطبيعية [illegible] انهم لا يتفطنون بها وانهم لو سئلوا عن سبب الاعتقاد [illegible]
عليه بدليل وان لم يكن بطريق علم الميزان بل الظاهر وجود تلك المبادي لجميعها اذا عرفت ذلك فاعلم ان من يقول
بوجوب الاستدلال في العقائد [illegible] الدليل المنطقي والاستدلال التفصيلي والا لزم وجوب
معرفة شرائط البرهان وكيفية الترتيب بل وجوب تعلم علم المنطق على كل احد ولم يقل به احد والظاهر انه اوجب تحصيل العقائد
بالدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة فانا نعلم قطعا انه لا يكتفي العامي في معرفة الصانع بدليل المصنوعات
ان [illegible] بالذات [illegible] الغافل مع انه لا يحتاج منها الى دليل منطقي واستدلال تفصيلي ولم [illegible]
ذلك في الامور الضرورية فالمراد به الاستدلال الاجمالي الحاصل بالعلم بالدليل الاصولي وعلى هذا [illegible]
وهو انه لا شك في ان مراده من التقليد ليس مجرد الاخذ بقول الغير مع عدم حصول علم ولا ظن بل [illegible]
ظن [illegible] بل الفعل [illegible] تأثير في القلب بل هذا ليس حقيقة اصلا بقول الغير في الاعتقادات بل هو العقل

بمثل ما قال

بمثل ما قال ومثل ذلك لا يعتد به العقلاء وخارج من مطارح الانظار بل مراده منه حصول الاذعان ولو ظنيا في القلب بقول الغير
فنقول لا ريب في ان مثل هذا التقليد وحصول العلم او الظن منه لا يكون الا بالاستدلال الاجمالي ويكون دليله حكم المجتهد بل كلامه في الفروع
ايضا فالتقليد ايضا استدلال فكيف يعقلون تخصيص الاستدلال ولا يكفي التقليد وما وجه تخصيص التقليد بالنزاع دون غيره من الاستدلالات
العلمية او الظنية فنقول الظاهر ان [illegible] وكذا الاصوليين سموا ما كان باخذ قول الغير تقليدا وما كان بغير ذلك
كلا اجتهادا او استدلالا عندهم على قسمي الاجتهاد والتقليد وجرى اصطلاحهم على تسمية الاجتهاد استدلالا وان كان التقليد ايضا
نوع استدلال فمرادهم من الاستدلال في هذه المسئلة هو الاجتهاد فنزاعهم في انه هل يجب الاجتهاد او يكفي التقليد وان كان في
الاجتهاد ايضا نزاع اخر وهو انه يستلزم الاجتهاد المحصل للقطع او يكفي ما يحصل منه الظن فيصح المقابلة ووجه تخصيص التقليد
بالذكر اما ورود الذم عليه بخصوصه في الايات والاخبار او لاجل انه لما ثبت جوازه في الفروع كان مظنة الجواز في الاصول ايضا
فيقال وان لم يفد الا الظن ولم ينقل بكفاية الظن في الاصول فلذا خصوه بالنزاع دون سائر طرق الاستدلال الخامسة
اعلم ان [illegible] الاجتهاد [illegible] تحصيل العلم [illegible] على حصول العلم من التقليد ايضا وهذا مشاهد محسوس بيان ذلك ان الانسان
له جنود متفرقة وفيه اصناف مختلفة وله افراد متفاوتة فرب ما يحصل العلم للبعض بدليل لا يحصل للبعض الاخر به ولا شك في ان
بعض افراد الانسان يكون بحيث ليس له قوة النظر والاستدلال اصلا بل لو القي اليه دليل لا يفيد له شيئا من العلم او الظن كاكثر
اهل البوادي والقفار بل النساء والاطفال ولا يخطر ببالهم شبهة احتمال الكذب خصوصا بالنسبة الى العالم او الى ابيه وامه [illegible]
وكثيرا ما يكون بحيث يحصل له القطع بقول من يثق به في العصر بالاجتهاد والصلاح بل يعتقد قوله كالوحي المنزل من السماء كما شاهدنا
كثيرا وبعد استماع شيء منه يعتقد بحيث لا يشك فيه اصلا [illegible] فلا يحصل له العلم الا بالتقليد والتواتر
ولكن من دون الاستدلال [illegible] الخبر لا يكون الا صدقا وهكذا وبالجملة حصول العلم منه [illegible]
ويؤكده ما في بحث الاخبار من حصول العلم بخبر الواحد احيانا اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انا قد اشرنا الى ان ههنا مسئلتين
احديهما وجوب تحصيل العلم او كفاية الظن في العقائد وثانيهما كفاية التقليد وعدمها فالكلام في الاولى في تعيين مقدار
الواجب من الاعتقادات وفي الثانية في تعيين طريقه فههنا مقامان الاول في بيان الاولى فنقول اختلفوا
في وجوب تحصيل العلم بالاصول او كفاية الظن فالظاهر من الاكثر الاول ونقل الاجماع عليه العلامة في الباب الحادي عشر والمحقق وغيرهما
والمستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن بعض الفضلاء ايضا وكذا المقدس الاردبيلي كفاية الظن
وهو الظاهر من شيخنا البهائي والمنقول عن المحدث المجلسي وبعض افاضل المتاخرين ايضا وقال [illegible] ان الاخباريين من الامامية
كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الاحاد [illegible] منه كون عملهم في الاصول بالظن ولكن لاعتقادهم في افادة الاحاد
للقطع لا يدل على تجويزهم كفاية الظن ايضا [illegible] الموجبين للقطع الاجماع والايات كقوله سبحانه فاعلم انه لا اله الا الله
امر نبيه بتحصيل العلم فكذا لوجوب التاسي وقوله عز شانه ولا تقف ما ليس لك به علم [illegible] والاخبار كما رواه ثقة الاسلام
عن العالم من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم خرج منه كما دخل فيه وما رواه حمران
عن ابي جعفر الايمان ما استقر في القلب [illegible] لا شك انه لا استقرار مع الظن وروايته الاخرى [illegible] فاما ما فرض
على القلب من الايمان والاقرار والمعرفة والعقد والرضا والتسليم بان لا اله الا الله [illegible] الها واحدا لم يتخذ
صاحبة ولا ولدا وان محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله من نبي او كتاب فذلك ما فرض الله على القلب من الاقرار
والمعرفة وفي مكاتبة [illegible] الايمان هو الاقرار باللسان وعقد في القلب وما ورد في وجوب معرفة الرسول والامام

كقوله من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية والظواهر الناهية عن اتباع الظن وغير العلم كما مرت طائفة منها واحتج المكتفون بالظن بوجوه منها ان المشاهد المعاين في كثير من الاعصار عدم حصول العلم لكثير من المكلفين فلو وجب تحصيله لزم التكليف بما لا يطاق ومنها انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم به بالتواتر فانه كيف يحصل له العلم بطبقات التواتر وهو من حصل قدرا كاملا في العلم فلم يلزم الخروج ولو سلم كونه كذلك فانى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم وليس في الكتب الان ما يحصل به التواتر لكل احد وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكتب الكلام في العصمة مع ان غير المعجزة من السحر ليس يخفى كل احد ومنها انا نقرر المعصومين في استفادتهم ما منهم بعد بعض كلماتهم فان العوام والنسوان الغائبين لا يمكن لهم العلم بذلك الا باخبار ويجب بعادة حصول التواتر لهم ومنها انه لو وجب العلم يلزم كون المشتغلين بالنظر اذا لم يبلغوا حد نهايته وماتوا كافرا خالدين في النار ومنها انه ورد ان الايمان مستقر ومستودع والثاني لا يكون الا عن ظن ومنها ان عدم الفرق بين المكلفين يوجب العسر والحرج بل التكليف بما لا يطاق اذا بلغت غيبته الصغرى والكبرى ونفي الرواية والعصمة وامثالها الى ليس شأن كل احد ومنها ما رواه الشيخ قدس سره في كتاب الغيبة عن صاحب الامر ان جماعة يقولون الحنفية يتحقق حقه من محبتهم اياه ولا يعرفون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر انهم هم المقلدون ولا يحصل من التقليد الا الظن اقول لا يخفى ان من اوجب العلم اما اوجبه على كل احد وفي كل المعارف وح اما يقولون بوجود دليل مفيد للقطع يمكن لكل احد الوصول اليه ومن لم يصل اليه فلتقصيره كما ذهب اليه جماعة او يسلمون عدم امكان الوصول للبعض او في بعض العقايد فان كان الاول فالكلام معهم في ادعائهم وجود الدليل المذكور دون ثبوت وجوده وان كان الثاني فبطلان التكليف بما لا يطاق يرد عليهم او يدعوا ان الواجب في العقايد تحصيل العلم والسعي فيه لا بل هو تقييد كل تكليف بالقدرة لا حاجة اليه بل هو امر ثابت والمقصود ان الواجب على كل من امكن له العلم تحصيله والسعي فيه فمن وصل اليه فقد امتثل ومن لم يصل مع الامكان فقد ترك الواجب ومن لم يتمكن فلا يجب عليه تحصيله وان وجب عليه السعي حتى يظهر عدم الامكان فلا يجب عليه تحصيل الظن من حيث هو وان كان حصوله لازما للسعي في بعض الاوقات فان كان ذلك مراده لم يكن صحيحا اما وجوب تحصيل القطع لمن لم يمكن فحقه فلما مر واما ما عدا من عليه القدرة فظ واما عدم وجوب تحصيل الظن فلعدم الدليل عليه ومع عدم امكان العلم لا يدل على وجوب تحصيل الظن غايته سقوط تحصيل العلم كالذي اذا لم يكن تحصيل الظن كما شاهد لبعض في بعض لسقطا هو منه ايضا ثم مراد المكتفين بالظن انه كاف الكفاية للكل فبطلان ذلك لا يجاب بعض الاخبار والايات من غير مقيد ومن الادلة التي ذكروها لا يدل عليه واما الثاني فلعدم جريانه فيما طريقه العقل خاصة مع ان القرائن المنضمة مع اخبار المعجزة والامامة لكثير من الناس واما الثالث فلا اختصاص مع ان التقرير انما يكون حجة لولا مانع من الانكار ولا شك ان الائمة لو يكونوا متمكنين من انكار ذلك على الجميع واما مع التمكن ولا تم التقرير فاما الرابع فلو سلم وروده على القول بكفاية الظن ايضا اذ تحصيله ايضا قد يحتاج الى سعي والحال ان من لم يقصر ولا لم يجب عليه اصلا وان قصر فيلزم كفره وعقابه واما الخامس فلمنع ان الايمان المستودع لا يكون الا عن ظن واما السادس فظ واما السابع فلا دلالة له على كفاية الظن اصلا كما لا يخفى وان كان مراده ان الواجب تحصيل العلم في حق من امكنه ومن لم يتمكن منه يجب عليه تحصيل الظن ففيه مضافا الى انه قد لا يتمكن من تحصيل الظن ايضا فلا وجه للتعميم انه لا دليل على وجوب تحصيل الظن لمن لم يتمكن من العلم اذ لا ينفي الاسباب للعلم وصلا بدل على وجوب تحصيل الظن اذ القدر المعلوم ان المكلف به هو العلم فاذا لم يمكن لم يصر المكلف به تحصيل الظن ولم لا يسقط كما في العاجز عن تحصيل الظن ولبعضها نظائر في الفروع

اذ فيها

اذ فيها انا لنا تكليفا لا يمكن تحصيله ولا يمكن التحصيل بالعلم فينصرف الى الظن واما هنا فنعلم ان لنا تكليفا ونعلم انه العلم فاذا لم يمكن سقط هذا التكليف ولا دليل على وجود تكليف اخر فالتحقيق في المسألة على ما يبلغ اليه فهمي القاصر ان ما تعلق به الامر هو العلم ولكن بطلان التكليف بما لا يطاق فيما بالقادر والمتمكن ولو يبذل تمام مجهوده وصرف جميع اوقاته وترك جميع علائقه والمسافرة الى بلاد النائية وملاحظة الادلة المختلفة في علم علم بقدرته على العلم ليس عليه تكليف فبما لم يتمكن منه بحجة ولا ظن لم يجب عليه السعي حتى يعلم عدم التمكن وقد يلزم من ذلك حصول الظن حقيق من لوازمه لما هو مدار النجح هو السعي وليس ما يلزمه بنفسه في الفائدة فيظهر في الثواب والمحصل انا نشارك المكتفين بالظن في عدم كون من بذل جهده ولم يحصل له العلم الا الظن معاقبا ولكنهم يقولون بانه لاجل انه امتثل بتحصيل ما يجب عليه من الظن ونحن نقول لانه امتثل لاتيانه بالواجب عليه من السعي ويلزم على ما قلنا انه لو علم احد بعدم حصول العلم له في مسألة ولكن احتمل حصول الظن لا يجب عليه السعي وعلى ما يقولون يجب فلكن هذا فرض غير محقق اذ لا يعلم ذلك الا بعد السعي هذا حال تكليف المكلف وعقابه وعدمه واما الحال في الدنيا فيعلم انه قد تصعب الامر كما مرت الاشارة اليه على ان اجراء الاحكام الشرعية انما هو بظاهر افعالهم دون ما عقد عليه سرائرهم والاخبار بذلك مستفيضة روى سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وعليه جرت المناكح والمواريث وعلى ظاهره جماعة الناس والايمان الهدى وما يثبت في القلوب وروى حمران عن ابي جعفر عليه السلام الايمان ما استقر في القلب وافضى به الى الله وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لامر الله والاسلام ما ظهر من قول او فعل وهو الذي عليه جماعة الناس من الفرق كلها وبه حقنت الدماء وعليه جرت المواريث وجاز النكاح وفي رواية محمد بن حفص عن ابي عبد الله عليه السلام والاحكام تجري على القول والعمل فما اكثر من يشهد له المؤمنون بالايمان ويجري عليه احكام المؤمنين وهو عند الله كافر وقد اصاب من اجرى عليه احكام المؤمنين بظاهر قوله وعمله الى غير ذلك وعلى هذا فنقول ان الذي لم يحصل له العلم ان لم يقر بعدم حصوله بل اخفى عما يقر به المسلمون يجري عليه احكامهم ثم ان ظهر منه ما يدل عليه يحكم بكفره او وجبه ومع عدم تشنيعه ان اوجبه ويلزم القائلين بالاكتفاء بالظن انه لو قال اظن ان محمدا رسول الله حكم باسلامه لانه يعلم ان القدر الذي يتحقق منه الاسلام مطلقا او في حق المتمكن من العلم الظن والظاهر انه لم يقل بذلك احد

المقام الثاني في بيان المسألة الثانية وهي انه هل يجب تحصيل العلم او الظن في العقائد بالنظر والاستدلال ام يكفي التقليد فالمشهور المعروف من مذهب العلماء اصحابنا واكثر اهل العلم وجوب النظر ونسبه العلامة الى المحققين وبه صرح الشيخ في العدة وان جعل المقلد معفوا عنه كما ياتي وقيل بحرمة النظر وبه يكفي التقليد وهو مذهب العنبري والحشوية والتعليمية وذهب اليه بعض اصحابنا احتج الاولون بوجوه الاول ان التكليف بتحصيل اصول الدين ثابت والادلة اليقينية لا يحصل الا بالنظر وفيه ان المسلم انا نقطع بالمؤاخذة على ترك كلا الامرين الا انا مكلفون باحد الامرين المبهم فلم لا يجوز كفاية التقليد اذ يكفي الاصل براءة الذمة عن النظر الثاني قوله سبحانه قل انظروا وعدم لم يتفكروا في خلق السموات والارض ومثله الاثنين والرد انه في مقام الذم على منكري الصانع الذين لم يحصل لهم العلم بالتقليد ولم يقلدوا ايضا احدا والخصم معترف بوجوب النظر على مثله فان قيل لو كفى التقليد لم يجز ذمهم على ترك النظر بل على تركه وترك التقليد قلنا الذم فيهما كما في قوله الذين لا يفيد التقليد العلم في حقهم لانهم كانوا سمعوا المعارف من النبي واصحابه ولم يحصل لهم علم ولا رجحان فان الظاهر تخصيصه بالنظر مع انه اذا كان حصل لهم العلم ايضا كانوا يجحدونه فلا يمكن الا بالاستدلال والثالث ما ورد من الاخبار انه يجعل في القبر عن الدليل على العقائد فيه لو سلمنا وجود خبر دال على ذلك فنقول انه لا يبعد السؤال عن الدليل

ولو سلم اختصاص الدليل به فهو مصروف خاص بظاهر واما الاعلى فقول المحققين انه دليل للمقلد والرابع الظواهر الناهية عن التقليد مثل قوله تعالى واذا
قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر
ما كان يعبد اباؤنا بل قالوا انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ونحو ذلك وروى الكافي عن العالم ع انه قال من اخذ دينه من
كتاب الله وسنة نبيه زالت الجبال قبل ان يزول ومن اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال وفيه عن ابي الحسن موسى ع في باب
مسئلة القبر انه يقال له من ربك فيقول الله فيقول من نبيك فيقول محمد ص الى ان قال فيقول من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون
فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن لم يطيقوها والايراد بان المتنازع فيه من الاصول فانها احاطها بالارض
غير صحيح والتمسك بهذه الظواهر تقليد لانه اخذ بقول الله جل شانه والائمة ع ورد بانه ليس من التقليد المتنازع فيه ولو سلم فانما هو
خروج للمستدل على طريق خصمه مع انه انما هو من باب عدم تحقيق اهل المعرفة صاحب الحجة للمجتهدين لتحقيق الحق وما هو في نفس الامر ابتداء
المعرفة بالله ومراعاتهم من تحصيل اليقين والحاصل ان الاستدلال بها انما هو من جهة كون هذا الكلام صدقا مطابقا للواقع ومنه يظهر
الجواب عن الايراد بانها لا تفيد القطع اذ لا تفيد ظواهر الالفاظ غير الظن مع ان مثل هذا الظن خارج قطعا بل للمستدل ان يقول اجتماع هذه
الظواهر بعضها مع بعض سيما بانضمام القرائن الخارجية يفيد القطع ثم يرجع الدليل الى ان اكثر تلك الظواهر واردة في حق المعاندين الذين
ظهر عليهم الحق وتركوه تعصبا وتعنتا واقيمت عليهم الحجج وكانوا يقصرون في النظر ولا يدل على ان الجاهل والغافل والذي حصل له الاطمينان
ولو بتقليد غيره معاقب يعود الكلام بتقريب اخر هذه الظواهر واردة في النهي عن التقليد بغير علم او ظن في خصوص المقام لان الذين
عبادة الاصنام من جهلا ابائهم دون اقامة البرهان الساطع عليهم لا يبقى معه الظن بحقيقتها كما يشهد به حكاية ابراهيم على نبينا وعليه السلام
مع قومه حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا [illegible]
نحو قوله الاية هذا مع ان الخصم لا ينكر ان على العالم ارشاد المقلد للباطل بان يقول هذا الذي تقلده ليس اهلا وهو خاطئ ويقيم البرهان
عليه انما يقول لو قلد وحصل له العلم ولم ينبهه احد على خطائه لم يكن اثما سيما اذا كان مقلدا للمجتهد واما الرواية فاولها
لا تدل الا على ان المقلد في الدين يرجع بالتقليد ايضا ويكون تابعا للرجال بخلاف الاخذ من الكتاب والسنة فانه لا يرجع وهو كذلك
ولا يفيد الخصم نعم يفيد المقام الموضوعية وهو كذلك وثانيهما خارجة عما نحن فيه لان مفادها انتفاع قال سائل في القبر اسمعه
من الناس في الدنيا الاعمى انه قاد بعض الدنيا ايضا كما يدل عليه سمعت كما انه مع ان القول في الدنيا من دون انتفاع القلب خارج عما نحن فيه
والخامس انه يجب في الاصول تحصيل العلم كما امر والعلم لا يحصل من التقليد لجواز الكذب على من تقلده في كل حال ولانه لو حصل منه العلم لم يكن
تقليدا لانه لا يحصل منه العلم الا بعد العلم بان المجتهد صادق فيما اخبر وهذا العلم اما يكون ضروريا او نظريا والاول لا يوجد قطعا والثاني لا يحصل
الا بالدليل ولانه لو افاد العلم لزم اجتماع النقيضين اذا قلد اثنان المجتهدين المختلفين وفيه منع عدم حصول العلم من التقليد كما من
قول الجواز الكذب يبطل من تقليده قلنا ان اريد في الواقع فهو مسلم ولا يضر لانه يمكن ان لا يتفطن به المقلد فيحصل له العلم من قوله وان اريد
جواز عقل المقلد فهو للجواز كونه غير متفطن بذلك فلو لم يكن تقليدا فلا كلام وتوقفه على حصول العلم بانه صادق فظ غير تام لجواز
حصوله مع الغفلة عن ذلك كما يحصل العلم من الاخبار المتواترة من دون نظر وعلم لزوم اجتماع النقيضين فلما انه يلزم لو ادعى
الاطراد والخصم لا يدعيه مع انه لا يلزم لو كان المراد من العلم هنا الاعتقاد الجازم المطابق للواقع وليس كذلك بل المراد هو الجزم والسادس
الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب ولا استقرار الا بالاستدلال وفيه منع المقدمة الاخيرة احتج المحرم للنظر بوجوه
الاول نهيه ص عن الكلام والخوض في مسئلة القدر كما ورد في احاديث كثيرة وفيه ان القائلين بالوجوب لا يقولون به
في كل مسئلة بل فيما يجب معرفته ومسئلة القدر ليست منه بل انما يحرم النظر فيها لانه مظنة الوقوع في الشبهات التي لا يبقى الخلاص

الا الذي

٢٦٧

الا الذي النفوس القدسية ومنه يظهر الجواب عن الاخبار المتكثرة الناهية عن الكلام في الله والمراد به في انه كما في احاديث اخر وقد روى
ابو بصير عن ابي عبد الله ع ان الله تعالى يقول تكلموا في خلق الله ولا تكلموا في الله وفي حديث حريز تكلموا في كل شيء ولا تكلموا في ذات الله
وعمومه يجوز النظر في كل شيء سوى ذات الله والثاني ان النظر في الاصول بدعة لعدم نقل الاستدلال من احد من الصحابة والتابعين
وعظم امرهم ع احد من الائمة به والا لنقل الينا لتوفر الدواعي كما نقل بحثهم في المسائل الفقهية وامرها بالخوض فيها وفيه منع
ذلك فانه من البديهيات التي لا يطرقه شبهة انهم كانوا يستدلون على الاصول ويطلبون الدليل عليها من الرسول وال الرسول
كيف مع ان جميع المعجزات التي نقلت عنه ص وردت في مقام اثبات نبوته وصدق مقالته وكذا طلبهم المعجزة ليس هو الا
الاستدلال والنظر والكتاب الكريم مشحون بالمناظرات مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا
به فقال عز شانه وجادلهم بالتي هي احسن والاخبار التي وردت في مناظرات اهل الكتاب لا سيما من الائمة ع واصحابهم
ومباحثتهم مع المخالفين للحق حد تجاوزت حد الاحصاء كالادلة التي ذكرها الصادق ع لابي عبد الله الديصاني وابن المقفع
وعبد الملك وابي شاكر وجاثليق وراس الجالوت وغيرهم ومناظرات هشام بن الحكم مع الكفار والعامة مشهورة والثالث ان الشبهات
في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع فيها والوقوع في الضلالات والشبهات منه ورفع الضرر المظنون واجب واجيب بان
هذه المظنة تجري في التقليد ايضا اذ لا بد للمقلد من ... وهو اما يقلد وينظر فعلى الاول ينقل الكلام الى مقلده مقلده فيتسلسل
وهو باطل فينتهي الى شخص يجوز له النظر والمظنة تجري في حقه ايضا وضلالته يستلزم ضلالة مقلده بل يلزم المحذور مع زيادة
هو احتمال كذب المقلد بالفتح او قوله والحصر ان يقول انه ينتهي الى المعصوم ع وعلمه ليس بالنظر ولو كان تعلق الظن بحقيقة الوقوع
في الشبهة فايضا من ايتلا الراسخين في العلم وصفاء الباطن النفس وقوتها على رفع الشبهات متفاوتة فيحتمل ان لا يقع بعضهم
في الشبهة ولا يكون مظنة الوقوع في حقهم فالحكم بحرمة النظر على الجميع لا وجه له والاولى ان يجاب بمنع كون كل
نظر مظنة الوقوع في الشبهة وانما هو على طريق اهل الكلام من كثرة التدقيق والغور في غوامض المسائل واما اذا اكتفى
بالرجوع الى ما تطمئن به النفس كما كان يكتفي به الاعراب وعوام الناس فلا والواجب من النظر هو بالطريق الثاني
دون الاول احتج المجوز للتقليد بوجوه منها ان معرفة الاصول بالاستدلال صعب لا يتمكن منه كل احد بل
يستحيل في حق اكثر الناس كالعبيد والترك واجلاف العرب واكثر النساء والاطفال في اول البلوغ واكثر من يمكن
منه يتوقف على صرف برهة من عمره في تحصيله وربما ادى الى سقوط الوقت واختلال المعاش واجيب بانه ليس
المراد الاستدلال بالبراهين الكلامية والبراهين الحكمية بل اللازم معرفة دليل حجة اجمالي يوجب الاطمينان ولو
بمجرد اتفاق العلماء واجماع العقلاء وهذا يحصل بايسر نظر ويتمكن منه كل احد ولذا اكتفى النبي بعقد الاعراب
البعرة تدل على البعير ... لان من اللازم ما يوجب الاطمينان فلم لا يكتفي بالتقليد لو اوجبه ومنها لو وجب
النظر لزم الدور وقد مر في وجوه الاول انه لو وجب الوجوب انما يثبت بالشرع لتوقفه على العلم بصدق الرسول
وهو على النظر في معجزته فوجوبه على وجوب النظر في معرفة الله الثاني انه لو وجب والوجوب لا يكون الا شرعيا
لكان وجوبه متوقفا على معرفة الله وانه يجب امتثاله فهو موقوف على وجوب النظر في معرفة الله
والثالث ان وجوب النظر نظري متوقف على النظر في دليل ذلك فهو نظر الى قصد ذلك وموقوف
على وجوب النظر في معرفة الله واجيب بمنع كون وجوب النظر شرعيا بل هو عقلي والاستدلال ببعض الظواهر
انما هو من باب مناظرة المجتهدين بعد فراغهم عن تحصيل المعرفة اقول لا يخفى ان هذا انما يجري على تقرير

الاخير اما عليه فلا لعدم ابتنائه على الوجوب الشرعي ويمكن الجواب عن تسليم ان الوجوب لا يثبت الا بالشرع اما عن التقرير الاول
فبان اللازم منه ان العلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزاته لا على وجوب النظر فيها فتوقف وجوبه على وجوب النظر في معرفة الله
لا توجب دورا اما عن الثاني فبان توقف معرفة الله على وجوب النظر ثم اذ يمكن معرفته بالنظر وان لم يكن واجبا واما عن الثالث فبان
النظر في الدليل لا يتوقف على وجوبه بل وجوبه يتوقف عليه فيجاب عن هذا التقرير بمنع توقف وجوب النظر في الدليل على وجود النظر في
معرفة الله بل يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشتركة بين التقليد والاجتهاد ومفاده ظاهر ثم ان الدور لو صح لكان وارد على القائل
بوجوب التقليد ايضا بل يرد عليه انه لا يجوز تلك الاستدلال بهذه الادلة لكونه عين النظر الا ان يمنع كون هذه المسئلة اصولية ومنها
ان النبي ص كان يكتفي من الكفار في حكمه باسلامهم بالشهادتين بلا تكليف استدلال ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لتوفر الدواعي
ومنقرض بانه لو وجب النظر يجب فلا معرفة الا بعد ولتوقف الاسلام على معرفة الله ورسوله فلا يحصل معرفتهما الا بعد النظر مع انه ص كان يكتفي
في حكمه بحقن دمائهم عن الكفر بمجرد اظهار الشهادتين واجيب بان الكفاية منهم بها الاعتماد لسبق البلاغ على الاسلام فان اللازم من النظر
هو حصول ما يشهد بسببه عقل الناظر بثبوت المنظور فيه وهو يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص بتفاوت نفوسهم في بحثهم ودقة اذهانهم
ولما كان في عصره ص بواعث الاطمينان من معجزاته ومقاماته واخلاقه وشمائله كثيرة فكان اكثر العقول يشهد بحقيته على الاطلاع وا
منها وان كان في الاخير وجه او العصبية او عناد وكان النبي ص عالما بذلك فبمجرد اظهارهم الشهادتين كان يكتفي منهم لان الكلام
لا يحتاج ان اثبات هذا المطلب في حق جميع الكفار مشكل والاحوط ان يجاب بالحق بان لكل من الايمان والاسلام اقساما الاعلى والاسلام
بالقلب بالجوارح وبالقول ولكل منها مراتب وفوائد فمرتبة الادنى النجاة من النجاسة بشرط عقد القلب على مقتضاه والعزم على الاعراض به
بل الاعتراض لا بمحض العلم والانسب اسلام المعاندين الجاحدين لما استيقنت به انفسهم ومرتبة الثانية هي العفو بالدرجات ومرافقة
الصديقين بشرط اجتماعه مع الاولى والحكم بالصلاح والعدالة واما الثالث ان لم يجامعه في الواقع ومرتبة الثالث حقن الدماء والحكم
بالطهارة وعدم الاهانة ومثالها من الاحكام الدنيوية وعلى هذا فمراد المستدل ان كان الكفاية النبي ص منهم بالشهادتين في الاسلام
الذي لا يتحقق الا بالاذعان فهو غير مسلم وان كان الكفاية في اجراء الاحكام الظاهرية عليهم فهو مسلم ولكن القائل بوجوب النظر لا يقول
بوجوبه لاجل ذلك بل للخلاص من النار ثم وجوب ذلك عليهم لا يقتضي تكليفهم به دفعة لانهم كسائر الواجبات التي لا تكلفهم بها
معجلا ومنها انه لو وجب النظر لكان الايمان والعمل الذي هو فرع عليه مع ان السلف اجمعوا على قبول شهادة العامي مع عدم تحصيل المعرفة
بالنظر وجوابه انه ان اريد اجماعهم على قبول شهادة مطلق العامي حتى من علم منه عدم النظر فهو ممنوع وان اريد اجماعهم على قبول شهادة
من لا يعلم منه النظر فلو سلمناه نقول يمكن ان يكون بنائهم على اصالة الايمان والعدالة كما هو راي طائفة منهم او نقول لا يلزم
من اجماعهم على قبول شهادة العامي قبول من لم يحصل النظر اذ النظر لا يختص بالعالم بل يتمكن منه العامي ايضا ومنها ان قول من يوثق به
كالنبي والامام بل العدل العارف اوقع في النفس واحصل في الاطمينان مما يفيده هذه الدلائل المدونة اذ هي متوقفة على مقدمات
نظرية متوقف دركها على استقامة القريحة وخلو ذهن وصفاء نفس حتى لا يمكن الوصول اليها الا بدفع شكوك وشبهات واجيب بان
او مقبولة قول ثقة من الحجج ممنوعة كيف مع انه مستند الى نظر مع احتمال كذبه والاختلاف بين الاعتقادات ليس باكثر من الاختلاف الحاصل
بسبب احتمال الكذب ومع مسبق التقليد عن ان الاختلاف في الانظار انما هو في اعتقاد على الاخر وادتها الحاجة للناظر فان المقصود
ان نظر كل احد يوجب اطمينانه واما قول الحجة ع وان كان اوقع ولكنه ليس تقليدا فان قيل المراد من التقليد هنا ليس
المصطلح في الفروع بل المراد هو الاخذ بقول الغير بلا دليل على المطلب سواء كان معصوما او غيره والاستدلال على صدقه ليس
باعث خروجه عن التقليد لانه ليس استدلالا على المطلب والا لكان الاخذ بقول المجتهد ايضا استدلالا قلنا من قطع بين الاخذ
بيعود

يعتقد شخص لكونه من قوله مطابقا للواقع ويبقى الاخذ بقول الامام مع احتمال الكذب في كليهما فيفضي الى قطع النظر عن مطابقة الواقع وعن هذا والحسن والاولى به
ليس تقليدا مطلقا والاخذ بقول المعصوم من الاول وبقول المجتهد في الفروع من الثاني اقول يرد على هذا الجواب ان يمنع او نفيه قول الثقة
ولو كان غير المعصوم باطلاقه ليس في موقعه فان من الناس من يحصل له الاطمينان والعلم من قول شخص ما يحصل من الف دليل بل الانهم
الدليل اسلامي ومنها اصل لهم فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اهل الذكر اعم من ان يكون في الفروع او الاصول وكل لا تعلمون
ورد ان الخصم لعله يقول ان ادلة وجوب النظر فيرجع عليه انها مختصة بحكاية شريعة الانبياء كما يدل عليه سياق الاية وايضا ورد
في الاخبار ان اهل الذكر هم الائمة مضافا الى انه انما ينفع لمن يحرم النظر لا لمن لا لا مر ظاهر في الوجوب ولم يقل بتخصيص المسئول
بالفروع او دون من حمل الامر على الرخصة ومنها قوله ع عليكم بدين العجائز حيث ان دين هو التقليد دون النظر للعلم فقد نهى
عليه فان المرء عليه انه غير ناهض اقول ذلك لان المذكور في الالسنة والمستفاد من كلام شيخنا البهائي في حاشيته ره
انه انما هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها لاظهار اعتقادها بوجود الصانع والذي ذكره العوام في شرح التجريد
هو ان عمرو بن عبيد لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله سبحانه هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
لم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال عليكم بدين العجائز وكيف ما كان يكون استدلالا انا الاخير علم فقد دل الحقيقة
على النظر على ان هذا الكلام ليس عن كان قوله حجة بل هو من سفيان الثوري ومنها انه لو وجب النظر لزم تكفير الاكثر
لانهم لم يأخذوا عقائدهم بالدليل والنظر وهو خلاف الاجماع فانا نرى العلماء يعاملون معهم معاملة المسلمين ويباشرونهم
ويقبلون شهاداتهم وجوابه انه لم يدع حصول الايمان يتوقف على النظر بل يقول انه واجب على كل واجب تحصيل الايمان
فالمعتقد للحق بالتقليد وان ترك الواجب الا انه محكوم عليه بالايمان كما صرح به جماعة كالشيخ والمحقق طاب ثراه وسيأتي تحقيقه ومنها
ان الاصول احوط من ادلة من الفروع واذا جاز التقليد في الفروع مع صعوبة ادلتها ففي الاصول اولى به فلانه لا يجوز
التقليد فيها لزم العسر والحرج لولاه ولزوم ضيق الاصول لولا التقليد اشد وفيه ان تحقيق ما يطمئن به النفس من ادلة الا
منوعة فانها لا يحتاج الى تتبع ولا الى الاخذ من افواه الرجال ولا المقدمات ولم يقم دليل على وجوب ان يعلم ما يقتضيه
هذه الادلة ومع ذلك هي امور عقلية وجدانية بخلاف ادلة الفروع فانها امور مبتنية على ادلة مخالفة متعارضة لا
مخالفة لادراك العقول فيها ولها مقدمات وشرائط يحتاج الوصول الى كل منها الى فحص مع ان الفروع ان مسائل الاصول
يجب معرفتها مسائل قليلة لا يحتاج الى كثير زمان بخلاف الفروع فان مسائلها غير محصورة ومما ذكرنا ظهر ضعف ادلة الاقوال
بأجمعها والحق ان يقال ان الانسان اما غافل بالمرة عن وجوب المعرفة والكلام فيه او عالم به وهو اما حصلت له المعرفة
والعلم بمعنى الاصول او بجميعها بتقليد شخص كابيه او معلمه بحيث لا يتزلزل ولا يخطر بباله سواه فهو ليس مكلفا
بازيد من ذلك لكونه تكليفا بما لا يطاق كما يأتي تفصيله في بعض المباحث الاتية او لم يحصل له ذلك بل بعد تحصيل المعرفة
او حصل شيئا ولكن لم يطمئن فيه فيجب عليه مثل ذلك النظر والاجتهاد للعامي بل لا انه لولا وجوبه لجاز له التقليد فيه
ايضا فالجائز له اما مطلق التقليد سواء كان تقليد المحق او المبطل او تقليد المحق والاول بطلانه ظاهر لاستلزامه
جواز اعتقاد الباطل والثاني اما يكون الجائز تقليد من يعلم كونه محقا وبطلانه ايضا ظاهر اذ كل يدعي ذلك او تقليد
من يعلم المقلد كونه محقا وعلم حقيقته اما بالتقليد فيلزم التسلسل او بالنظر فيجب عليه النظر مع العلم
وههنا فائدتان ينبغي التنبيه عليهما الاولى اختلف القائلون بوجوب النظر مع عدم كفاية التقليد في ان النظر هل هو
من اجزاء الايمان فلا يتحقق مع التقليد او هو واجب خارج فالكلام في مقرر الباب الحادي عشر والشهيد في الالفية وبعض

عدم تحقق الايمان مع التقليد وصرح والدي العلامة في بدكبابه بانه واجب اخر وهو صريح الشيخ في العدة ومال اليه المحقق بل ذهب الى
مع كونه اخر لا يؤاخذ بتركه بل هو معفو عنه اذا كان مقلدا للحق في الواقع والتحقيق انه لا شك ان كلا من الاصول التي امرنا باعتقادها
امر واقعي والحق فيه واحد وان مطلوب الشارع من الامر باعتقادها اعتقاد ما هو الحق والوصول اليه ولم يثبت كونه شرطا داخلا
في الايمان وشرطا له الا ان ذلك الاعتقاد ويمكن الاعتقاد لكونه امرا نقليا لا بد له من موصل وسبيل ويستلزم تعلق الامر به تعلقه
بموصله من باب المقدمة ويحصر موصله في طريق من علمه الله ممن حصل له بالاستدلال والتقليد لمن الحق ولكن لا يمكن ان يكون موصله الى الموصي
النقليد للناس من انه ان كان التقليد مطلقا يلزم الامر بما هو ليس بمقدمة الواجب بل مقدمة الحرام وان كان تقليد المحق فلا يتحقق
ذلك الا بالاستدلال فانحصر مقدمة الواجب المأمور به في الاستدلال فهو مامور به ولكن قد يتفق لتارك النظر تقليد المحق
والاعتقاد للحق فهو قد وصل بالمطلوب من باب الاتفاق ويكون الاستدلال واجبا توصليا يسقط وجوبه عنه كما ذكر في بحث مقدمة
الواجب من ان الواجبات التوصلية واجبات مشروطة بعدم الوصول الى ذي المقدمة من طريق اخر وعلى هذا فلا يلزم من عدم الاستدلال
عدم الوصول الى المطلوب وعدم حصول معرفة الحق فانها قد تحصل بالتقليد ايضا فالمقلد المحق وان لم يأت بالمقدمة وان كان تاركا للمقدمة
المامور بها لم يفوت ولم يثبت علينا ان الايمان والكفر سوى ان الايمان هو اعتقاد الحق والكفر هو اعتقاد خلافه ولم يدل
خبر او اية او اجماع على مدخلية شيء اخر فيهما الا انه لم يصح خلافه واما وجوب الاستدلال فانما هو بالدليل المتقدم الدال
على انه واجب توصلي ولم يثبت منه توقف الايمان عليه فيثبت من ذلك صحة ما ذكره الشيخ والعلامة من كون النظر واجبا
اخر وليس جزء الايمان بقي كلام اخر وهو ان الشيخ ذكر ان ترك هذا الواجب ايضا معفو عنه ولا يوجب فسقا فقيل انه لا يمكن ان
يعلم ان ترك هذا الواجب صغيرة تكفرها ترك الكبائر اقول هذا غفلة عن حقيقة الامر كيف يمكن كونه صغيرة لا يوجب الجرم
بالعفو وقد يرتكب المقلد المحق الكبائر والشرع الجزم بالعفو انك قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاستدلال
كونه مقدمة للايمان وقد عرفت في المباحث السابقة ان الواجب التوصلي واجب مشروط وجوبه بعدم تحقق ذي المقدمة من
امر فاذا حصل من طريق اخر يسقط وجوبه لعدم تحقق شرطه ولا عقاب على تاركه ما لم يتحقق شرط وجوبه نعم لو لم يكن الطريق
الاخر محرما فيلزم عقابه من حيث مباشرة هذا الطريق وقد لا يكون كذلك وانما لم يتحقق تعلق الامر لعدم كونه موصلا
الى المطلوب بالاختيار فلا يصح لكونه متعلق الوجوب التوصلي لانه تكليف فلا يتعلق بغير الاختياري كما اذا وقع الثوب النجس
في الماء من دون اختيار المكلف حتى لا يتحقق عقاب اصلا لا على ترك ذي المقدمة لانه لم يتركه ولا على ترك المقدمة الواجبة لعدم
تحقق شرط وجوبه ولا على التوصل بالطريق الاخر لعدم تعلق نهي به والوصف المعتقد بحق بالتقليد من هذا القبيل
لو وصل الى المطلوب وعدم ثبوت حرمة التقليد واما ادلة حرمة الظن فغير ناهية فقط لانها لا تثبت تحريم مطلق التقليد بل
من امكان حصول العلم منه ومن هذا التحقيق الوجيه ظهر فساد ايراد ورد على الشيخ منها ان وضع الحد
من مقلدي اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر مطمئنين بما اخذوه
فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم وان كانوا متفطنين بوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم
متساوون في تخلفهم الاختيار عن العفو فلا وجه للعفو عن بعض دون بعض ووجه الفساد انا نختار انهم
متفطنون بوجوب الاستدلال ولكن مقلد الحق يكون لسقوط وجوبه في حقهم حيث يعتقدون الوصول مع
عدم الوصول وعدم سقوط الوجوب في حقهم ونختار ثانيا عدم التفطن ولكن كيف يتساوون مع انهم اتوا
بالواجب الاصلي وهم لا يأتون به فعقابهم من هذه الجهة لا من جهة ترك الاستدلال واما عدم تكليف الغافل من جهة

بفعل اخر والفرق بين الفرقتين كالفرق بين شخصين كان لهما ثوبان نجسان صب احدهما مع ثوبه من غير ازالة نجاسته وكذا الاخر ولكن وقع
ثوبه من غير اختياره في الماء وطهر وكلاهما متساويان في عدم تحقق الغسل المامور به منهما ولكن ثوب احدهما نجس والاخر طاهر ومنها
ما استدل به الشيخ قدس سره على ما ذهب اليه من تقرير الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي المنكر لان ترك الواجب
مما يجب النهي عنه وان كان المكلف جاهلا وغافلا لا دخل فيه تكميل العلماء نفوس العامة ووجه فساده ان التقليد لم يكن سفها لسبب كون
الاستدلال واجبا مشروطا لم يتحقق شرطه فيهم لم يرتكبوا منكرا ومثلهم مثل المصلي مع الثوب النجس الذي طهر بوقوعه في الماء
ومنها ان ما ذكر من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالتارك للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية
فاطلاق العفو محل نظر ووجه فساده ظاهر مما مر الثانية في بيان اقسام الناس واحكامهم من جهة معرفة اصول الدين
وعدمها فنقول الانسان على نوعين لانه اما لا يتفطن بوجوب معرفة اصلا او يتفطن به والاول على صنفين احدهما
من ليس من شانه المعرفة والتفطن كالمجانين وثانيهما من من شانه ذلك ولكن لم يتفطن كمن نشأ في بادية ولم يسمع
بصانع ولا دين ولم يخطر بباله وجود الرسول وتكليف وعذاب وثواب وهذا النوع يصنف بالحق بالبهائم لا يتعلق
به تكليف اصلا واما بالنسبة الى الاحكام الدنيوية فان كان ممن نشأ من الشاهد اجري احكام المسلمين عليه كالمجانين
اهل الاسلام فلا اشكال والا فالظاهر اجراء احكام الكفار عليه واما النوع الثاني فالكلام فيه اما في الاحكام
الدنيوية او العذاب الاخروية ولبيان الاول نقول هذا النوع بجميع اصنافه لا يخرج عن قسمين اما الظاهر الشهادتين
مع عدم ظهور ما ينافيهما قولا او فعلا وليس كذلك فالاول يجري عليه احكام المسلمين مطلقا والثاني يجري عليه احكام الكفار
ولبيان الثاني نقول ان هذا النوع لا يخرج عن ثلثة اصناف لانه اما لم يحصل المعرفة او حصلها والثاني اما حصلها بالاجتهاد
او التقليد فالاول على قسمين لانه اما لم يكن متمكنا من تحصيل المعرفة اصلا او كان متمكنا ولو بقطع البلاد وترك
الاهل والاولاد فالاول ليس معاقبا والثاني معاقب والصنف الثاني على ستة اقسام الاول من حصل المعرفة العلمية
بالاجتهاد ووصل الحق وهو قد وصل الحق الى المرتبة العظمى وفاز بالموهبة الكبرى الثاني من حصل المعرفة العلمية به
ووصل الى الباطل والموافق لقواعد العدلية عدم عذابه بل كونه مثابا الثالث من حصل المعرفة الظنية الحقة ولم يتمكن من
الزايد ولا عقاب عليه ايضا الرابع من حصل الظنية الباطلة مع عدم التمكن من الزايد وهو ايضا كسابقه الخامس والسادس
من حصلها بالظن حقا او باطلا مع التمكن من الزايد وهما معاقبان والصنف الثالث فالكلام فيه اما على القول بعدم
جواز التقليد في الاصول او على القول بجوازه فعلى الاول نقول هذا الصنف ايضا على ستة اقسام الاول المقلد المحق
مع الجزم وهذا مع من شاب وليس وجوب النظر اصليا حتى يكون واجبا والثاني المقلد المحق مع الظن وعدم التمكن
من القطع وهذا ايضا لا عقاب من هذه الجهة الثالث الثاني مع التمكن من النظر وتركه وهو معاقب وليس بمؤمن
ولا مسلم لا على القول بكفاية الظن الرابع المقلد للباطل مع الجزم والظاهر عدم العقاب وكونه من المؤمنين الا الله
الخامس الرابع مع الظن وعدم التمكن من العلم وهذا ايضا كسابقه السادس الخامس مع التمكن وهو معاقب وعلى القول
بجواز التقليد يتحقق تلك الاقسام ايضا وحكمها يظهر عما مر ثم لو قلنا بكون وجوب النظر اصليا فيكثر الاقسام ويتفرع
الاحكام ويمكن ابداء اقسام اخر يظهر حكم الجميع من الاحاطة عما ذكرنا ثم ما ذكرنا في بعض الاقسام من عدم العقاب
فرضنا عدمه من هذه الجهة فلا ينافي ما ورد في بعض الاخبار من عذاب الحجة على بعض هذه الاقسام في العمد
مشروط في المفتي الاجتهاد ووجهه ظاهر والعدالة للاجماع واية النبأ وما ورد في الحديث

فانفق الفاسق من العلماء وفي تفسير الامام ع فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه
يؤيد بالمفهوم مولانا به ليس لهم تقليد غيره وفي مصباح الشريعة لا يحل الفتيا لمن لا يستفتي من الله عز وجل بصفاء سريرته واخلاص عمله وعلانيته
وبرهان من ربه لان من افتى فقد حكم ومنه ايضا المفتي يحتاج الى معرفة القرآن وحقائق السنن الى ان قال ثم العمل الصالح ثم الحكمة ثم التقوى
ويدل عليه ايضا الاصل لان التقليد خلاف الاصل خرج العادل بالدليل فبقي الباقي فانه من ادلة التقليد الاجماع وهو لزوم الحرج وعدم
حجيتهما في غير العادل لظهوره اما الروايات فان كان ظاهر كثير منها شمولها للعموم كرواية ابن حنظلة وابي خديجة حيث
ان في احدهما انظروا الى رجل منكم علم شيئا من قضايانا وفي الاخرى عرف احكامنا ولكن يظهر الاختصاص بعد التأمل
اذ لا سبيل الى معرفة كون الرجل عالما بالقضية وعارفا بالاحكام الا بقوله بعد كونه مجتهدا ولا شك ان قوله
لا يفيد العلم بذلك نعم قام مقام العادل مقام العلم بالاجماع والضرورة بل استفاد المفتي لولاه وبقي سواه وفيه ايضا
بكفاية الوثوق في الاستنباط والصدق ومنه انه لو اريد الوثوق الظني فلا دليل على كفايته وان اريد العلمي فكيف
يمكن تحققه فانه لا يسئل الا ويتشعب شعبا كثيرة ويتوقف على مقدمات والعلم بصحة الاستنباط يتوقف على العلم بها
في الجميع وهو مما لا يتصور امكانه الا للمجتهد اذ يجتهد في كل خصوصيات واطلع في كل جزئي بما يتوقف عليه
مع انه يمكن ان يكون لبعض الادلة معارض اطلع عليها هذا الفاسق او ظفر بها لم يرجح وهو ضلالة نقض ادلته و
المجتهد واما الحاكم فاشتراط العدالة فيه يظهر مما مر والمشهور اشتراط الاجتهاد فيه ايضا بل ادعى الاجماع عليه
واستدلوا بالاصل واشتراط اذن الامام ع ولم يثبت لغيره لاختصاص الاجماع به وتقضي موجبات للعلم او للظن
المجاز بنحو الظن مضافا الى المتواترة الناهية عن العمل او القول بغير المعتبرة للعلم في الفتوى فخرج الظن المجتهد
فبقي الباقي اقول لا يخفى ان الظن لا يعمل به ما لم يثبت دليل وجوب العمل به الى القطع فان اثبات الظني بالظني
مع انطباق العقلاء على عدم جوازه يفضي الى الدور او التسلسل واذا انتهى الى القطع يكون الحكم مقطوعا به وهذا
هو المراد من قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وليس منه ابتناء على التصويب كما ظن ومع هذا فانا
اذا اعلم من مجتهد في جميع تفاصيل حادثة من شأن نعي من مقلديه بعلم حكم الله في حقهما الا في حكمه ولو كان
مظنونا الا انه معلوم الاعتبار بالنسبة اليهما فانه كما ان المقلد عالم عارف بحكم الشرع في حقهما فيكون مأذونا
بالاخبار المتقدمة خارجا عن تحت الاصل فيجوز له القضاء ايضا والاجماع المدعى غير ثابت ثم هل يشترط في
المجتهد الذي ينفذ قضائه ابتداء او قضاء مقلده ان يكون مجتهدا مطلقا او يكفي المتجزي الحق هو الثاني لان المراد
بالمتجزي من قدر على استنباط بعض الاحكام بردها الى ماخذها المعلومة اعتبارها عند العالم بعلم
توقفها على غيرها فيشملها الاخبار ولا يعارضها المعقولة من حيث اشتمالها على الجميع الجمع المضاف لعدم
دلالتها على عدم جواز الرجوع الى العالم بالبعض فان اثبات الشيء لا ينفي غيره وقد تحقق ان الدليل على كون
ظن المجتهد حجة هو الاجماع ودليل انسداد باب العلم وشيء منهما لا يجري في المتجزي اما الاجماع فلانه خاص
بالمطلق واما دليل الانسداد فلعدم صحة دعوى المتجزي انسداده باب العلم لاحتمال ظهور خلاف ظنه وتحقق
في بحث المتجزي ما يظهر منه فساد ذلك ثم انه هل يشترط في الرجوع الى المفتي والحاكم العلم باجتماع جميع
الشرايط فيه او يكفي الظن المصرح به في كلام الاكثر هو الاول وقيل يكفي شهادة العدلين ايضا وقال بعضهم
بكفاية غلبة الظن وقال هذا الظن يحصل برؤيته منتصبا للفتوى في مشهد من الخلق واجتماع المسلمين

وافادة بعض من عاصرناه دليل من يقول باشتراط العلم الاصل واشتراط صحة التقليد ونفوذ الحكم بوجود هذه الشرائط والعلم
بالمشروط لا يحصل الا بعد العلم بالشرط ودليل المكتفي بالظن اطلاق ادلة السؤال استدل به مرة وعدم وسيلة للمقلد
الى تحصيل العلم بالاجتهاد ذكره التهذيب والاصل ولزوم العسر والحرج لولاه اقول شمول اطلاق الادلة لمن ظن
اجتهاده ثم لان كون من ظن انه من اهل الذكر من اهله غير ثابت واما الدليل الثاني ففيه انه ان اريد انه لا
وسيلة الى العلم اجتهاده فهو كذلك ولكن لم يقل به احد باشتراطه بل اكتفى فيه بقوله بعد ثبوت عدالته وان
اريد انه لا وسيلة الى العلم بكونه مجتهدا فرده السيد في الذريعة بقوله طه وليس يطعن في هذه الجملة
قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم ان الناس يعلمون بالحذاق
والصناعة اقول يمكن التفرقة بان للصنائع آثارا خارجية يعرفها كل احد العوام بخلاف الاجتهاد فالعامي
لا يمكنه المعرفة بنفسه والاولى ان يجاب بان العامي وان لم يتمكن من العلم بنفسه الا ان غيره من اهل العلم
وان لم يبلغوا رتبة الاجتهاد متمكنون من معرفته ولاجله يمكن حصول العلم للعامي ايضا بان يجتمع جماعة
من اهل العلم على اجتهاده سيما بعد شهادة واحد او اكثر من مجتهدي عصره ايضا مع ان عدم تمكن العامي لا يثبت
كفاية الظن على الاطلاق بعد تمكن غيره ولا يتوهم ان العالم الغير البالغ رتبة الاجتهاد كيف يمكنه معرفته بلوغ
غيره رتبة الاجتهاد بتقييد اذ شرائط الاجتهاد هو العلم بمقدماته وقوة الرد وامكان العلم بتحقق كل
هذه المقدمات للعالم بين وما يتوهم منه عدم الامكان هو القوة وما يدفع التوهم فيها ان فهما لا يحتاج
الى وجودها بل فهم ذلك سهل سيما على اكثر الطلبة المحصلين لطرف من العلوم الا ترى انه يقدر على فهم كون
الشعر موزونا والخط حسنا من لا يقدر على نظم شعر او كتابة سطر واما الدليل الثالث ففيه ان مراده من الاصل
اصالة عدم لزوم تحصيل العلم بتحقق الشرائط وعدم وجوب تقليد المعلوم اجتهاده فهو معارض باصالة بقاء
اشتغال الذمة بالعبادة وعدم وجوب ما حكم بوجوبه او حرمة ما حكم بحرمته وهكذا وعدم وجوب اتباع
من ظن اجتهاده بعد تحققها مع ان جميع ادلة التقليد مختص بالمعلوم اجتهاده كما لا يخفى ومن ذلك يظهر فساد ما قيل
من ان اشتغال الذمة بها يقين من الاخذ بمن ظن اجتهاده غير معلوم فان ذلك انما يفيد لو لم يعارض اصلا آخر او ثبت
من ادلة التقليد جواز الرجوع الى القدر المشترك واما لزوم العسر والحرج الذي تمسك به بعضهم فان قلت المجتهد
المعلوم اجتهاده نادر قلنا اولا انه لا يضر لانه اذا امكن الوصول اليه يقلد والا فعلى المكلفين ما عليهم لولا الظنون
اجتهاده ايضا وثانيا ان الغالب في من يظن اجتهاده يكون معاشرا مع اهل العلم وهم يتمكنون من العلم بكونه مجتهدا او غير
مجتهد فاما ان يظهر عدم اجتهاده او يعلم اجتهاده في الغالب ومن هنا يظهر ان الحق اشتراط العلم بالاجتهاد وهل يقوم فيه
شهادة العدلين مقام العلم لا يبعد ذلك الا انما يدل على قبول شهادتهما مطلقا او في خصوص المقامات الظهر الثاني
في الاجتهاد واما العدالة فالمعتبر فيها الظن الحاصل بالمعاشرة التامة على القول بكونها ملكة والعلم بحسن الظاهر
على القول به كما هو الحق ويكفي فيه العدلين ثم انه ما ذكره جمع من الاكتفاء بالانتصاب للفتوى يكفي شاهدا على العدالة
ما شاهد في الزمان من انتصاب كثير ممن لم يحصل له العلم نصب فضلا عن بلوغه رتبة الاجتهاد لهذا المنصب الخطير ورجوع
الناس اليه جيلا بعد جيل وتراكمهم عليه وقد يكون فيهم اهل الفضل والذكاء الفاسق ميل نفسه باجتهاده
اجمالا فكل مكلف يعلمه وقال الحكم العلامه في بدل انا نمنع العمل بقول الفاسق احتمال كذبه فعلمه باجتهاده جاز والمستفاد
بين الاجتهاد الحاكم ... (marginal note, partly illegible)

فهو مشكل لورود النهي عن اتباع الفاسق ثم كان يكون العدالة بنفسها شرطا كما في امام الصلوة وشهود الطلاق وايضا يستفاد منه
انه لو عرض المجتهد الفاسق صح تقليده [illegible] قبل عروضه [illegible] وهو كما ترى اذا كان
مجتهدان متساويان في الوصفية بالخيار بينهما اجماعا لبطلان الترجيح بلا مرجح ولو تفاوتا في العلم فالمشهور لزوم الرجوع
الى الاعلم [illegible] بل لا خلاف عنه بعضهم وذهب بعض المتاخرين منهم الى التخيير ومنع المولى الاردبيلي [illegible] وجوب
تقديم الاعلم في [illegible] وظهر منه منعه في الاستفتاء ايضا وهو مذهب اكثر العامة وهو الحق للاصل واطلاق اخبار
التقليد كما احتج الاكثر بان الظن الحاصل من قول الاعلم اقوى فيجب الرجوع [illegible] مقبولة ابن حنظلة ورواية داود بن الحصين
والعشرين وحيث [illegible] فيها السؤال عن اختيار كل من المتنازعين رجلا واختيارهما رجلين فاختلفا في الحكم فاجاب ع
بان الحكم ما حكم به الاعدل الافقه والاصدق كما في الاولى او الافقه والاعلم والاورع كما في الثانية والاعدل الافقه
كما في الثالثة وباصالة حرمة العمل بالظن [illegible] خرج الاعلم بالاجماع والجواب اما عن الاول فبانه مبني
على القول بان متابعة المجتهد لاجل كونه محصلا للظن بحكم الله الواقعي وهو ممنوع كما ياتي بل يجوز ان يكون تعبديا
فلا وجه لاعتبار الاحرى بل الاصح للاقوى سلمنا ان التقليد للظن ولكن وجوب متابعة الاقوى [illegible]
اطلاق كون [illegible] الظن بقول الاعلم اقوى [illegible] موافقة قول غير الاعلم [illegible] مجتهد [illegible] او مجتهد [illegible]
سيما اذا [illegible] كيف يحصل الظن الاقوى من قول الاعلم [illegible] موافقة معظم المجتهدين [illegible]
اعلم من الاعلم [illegible] ومن هنا ظهر [illegible] على التمسك باصالة عدم [illegible]
تلك الدعوى اذا لوحظت فتاوى الاموات [illegible] الاعلم من الاسباب والكتب [illegible]
منها الاعلم فيكون الظن الحاصل من قول [illegible] الادون اقوى واما عن الاخبار فبانها مختصة بالاختلاف
في الحكم مع التراضي [illegible] المتنازعين [illegible] من جواز الاستفتاء من غير الاعلم [illegible]
اختيار المتنازعين غير الاعلم [illegible] حكمه [illegible] الاخبار [illegible] اشتراط الاعلمية [illegible]
في تقديم الاعلم ايضا [illegible] الاصل [illegible] باطلاق [illegible] الاخبار واختصاص السؤال [illegible]
لان العبرة بعموم الجواب [illegible] لفظ الحكم في [illegible] بالفضل [illegible] واما عن الاجماع
فنمنع [illegible] الاعلم [illegible] المساوي [illegible] الاموات [illegible]
[illegible] تقليد للميت **فائدة** الاختلاف [illegible] مراتب العلم [illegible] قد يكون بزيادة القوة [illegible]
[illegible] نظرا [illegible] من الاخر وقد يكون بزيادة الاطلاع في الفقه [illegible] بكلام الفقهاء
فيكون [illegible] اكثر [illegible] الفقهاء من الاخر وقد يكون [illegible] اطلاعه على علوم اخر [illegible] الاخر عليه
وليس [illegible] يكون بزيادة الاطلاع على العلوم الاخر من الاخر اما من العلوم التي [illegible]
[illegible] وعلى هذا في [illegible] تقديم الاعلم فان كان احدهما اعلم من جميع الوجوه فلا اشكال [illegible]
احدهما اعلم فيما له مدخلية في الفقه [illegible] الاشكال في البواقي [illegible] **منهاج** اذا كان هناك
مجتهدان فالمقلد اما قلد [illegible] تقليد احدهما او [illegible] عليه [illegible]
فاما قلد [illegible] بقوله فيما [illegible] على التقليد [illegible] لا [illegible] تقليد الاخر [illegible]
فليس على تقليد الاول اجماعا وان [illegible] لكن لم يقلد [illegible] على الاشهر [illegible] وقلد مفتي [illegible]

ويعتقد بعدم جواز العدول فيه صحيح [illegible] من المسائل والحق جواز تقليد كل منهما [illegible] ولتقدم [illegible] من الامور الثابتة
بالاجماع [illegible] ان افعال المقلدين [illegible] للاحكام الشرعية بتقليد المجتهدين [illegible] عليهم [illegible]
الفعل [illegible] ولا حال الشروع في الفعل [illegible] الانقضاء او الشروع [illegible] الحكم بل [illegible] عليها [illegible] للمقلد [illegible] المجتهد
في مسئلة [illegible] تقليده [illegible] فيها بل لا [illegible] ان لم يطلع من الراي [illegible] الماء القليل الملاقي للنجس [illegible]
[illegible] المقاتل بنجاسته [illegible] بسبب [illegible] الشرب [illegible] بالشروع فيه [illegible] عليه [illegible]
على راي المجتهد [illegible] تقليده [illegible] تقليد [illegible] لو سئل هذا المقلد [illegible] بنجاسته [illegible] للقائل
بالنجاسة [illegible] الرجوع [illegible] هذه الحالة [illegible] بحيث [illegible] الجواز او [illegible] يجوز الشرب [illegible]
[illegible] تقليد [illegible] تقليد المجتهد في مسئلة [illegible] ان يراد [illegible] اي عقد القلب على [illegible]
[illegible] الماء المذكور [illegible] بتقليد من [illegible] بنجاسته [illegible] التقليد [illegible] المعنى الثاني [illegible] الاكثر
حيث يقولون في مقام نقل الاقوال في هذه المسئلة انه [illegible] في هذه المسئلة [illegible] ان [illegible] مذهب [illegible] تقليد غيره [illegible]
[illegible] بالجواز [illegible] فقال بالجواز فيما لم يقلد [illegible] فيما قلد [illegible] فنقول اما جواز تقليد كل منهما [illegible]
عقد القلب ولا التقليد فللاجماع واما [illegible] عقد القلب [illegible] فللاصل الخالي عن المعارض وما يمكن ان يستدل به [illegible] عدم
جواز الرجوع [illegible] من صيرورة [illegible] المقلد [illegible] على اجتهاده [illegible] القلب [illegible]
[illegible] الرجوع [illegible] هل يرتفع هذا الحكم [illegible] ام لا فمقتضى الاستصحاب عدمه فيكون حكمه هو الحكم الاول ومقتضاه عدم
جواز الرجوع ولكن ذلك الاستصحاب ليس بحجة لمعارضته مع استصحاب التخيير فانه قبل عقد القلب [illegible] كان مخيرا بينهما
[illegible] صيرورة حكمه [illegible] اشك في ان هذا الحكم هل هو باق [illegible] التخيير [illegible] التخيير باق حتى يرتفع
هذا الحكم [illegible] مقتضى الاصل [illegible] استصحاب عدم كون [illegible] المجتهد حكما [illegible] الشرع [illegible]
هذا الحكم سواء [illegible] القلب [illegible] وبعد [illegible] قلبه [illegible] كونه حكما [illegible] القلب وصار بعد تغييره [illegible]
[illegible] ومثل هذا من المواضع التي ذكرنا عدم حجية الاستصحاب فيه [illegible] واما جواز العدول [illegible] العمل بقوله [illegible]
[illegible] من الاصل وعدم الدليل احتج من منع عن العدول [illegible] بالاجماع وبالاستصحاب [illegible] الاول [illegible] الاجماع فانا
لم نر هذه المسئلة في كتب اصحابنا الا في كتاب العلامة [illegible] من المتاخرين [illegible] الاجماع
[illegible] الاجماع [illegible] مثل هذه المسئلة [illegible] الامام [illegible] الاسبيل اليه [illegible]
الاجماع المنقول فلم ينقله الا ابن الحاجب والعضدي والعميدي [illegible] الاجماع [illegible] واما العميدي فكلامه
[illegible] اذا قلد العامي احد المجتهدين المتساويين في حكم حادثة [illegible] منهما لم يجز له الرجوع عنه [illegible]
الحكم [illegible] اجماعا [illegible] بعضهم [illegible] ذلك الحكم لا فيه [illegible] وهو اختيار [illegible] انتهى [illegible]
كلامه [illegible] ذلك الحكم الذي ادعى الاجماع [illegible] جواز الرجوع فيه هو ذلك الحكم [illegible] ذلك الحكم
[illegible] والمتبادر من الرجوع [illegible] ذلك الحكم [illegible] لا [illegible] عنه [illegible] السابق
[illegible] لم ينقل به احد [illegible] الاجماع في المسائل [illegible] كلامه
فلا نقل اجماع من اصحابنا هنا ولا يبعد حمل ابن الحاجب والعضدي على ذلك ايضا مع ان فيما نقلنا [illegible]
بالخلاف [illegible] التقليد ايضا ويرد على الاستصحاب ما مر مع انه لو تم لاقتضى عدم جواز الرجوع بعد [illegible] التقليد [illegible]

لم يقولوا به واما ما قيل من انه يوجب اختلال النظام فلا وجه له لانهم صرحوا بجواز الرجوع في غير هذه المسئلة وفي هذه المسئلة قبل العمل
ومنها اجل العمل مع موت مجتهده او ظهور فسقه او ظهور اعلم منه على قول وبعد جوازه في هذه الصور المتكثرة ومع ذلك اختلال
النظام كيف يختل في صورة واحدة ولا يتوهم انه يمكن حمل كلام المانع على المنع من ابطال العمل السابق لانه صرح بجواز العدول
مع الموت او ظهور الفسق بل ان السابق لا يبطل شيء منهما اجماعا **منهاج** شافهة المفتي بعد غيره الدم للاصل وللاجماع وعمل السلف
والخلف بل الحكاية كافية وهل يجب ان يكون مفيدا للقطع او يكفي الظن مقتضى الاصل كان الاول الا انه ما استقر عليه عمل
السابقين واللاحقين من رجوع النسوان الى ازواجهم واهل القرى والبلدان الخالية عن المجتهد الى عدول مطلع على فتاويه
مع عدم انكار احد من العلماء عليهم بل امرهم بذلك تثبت الاجماع بل الضرورة على كفاية الظن الحاصل من قول العدل الواحد
سيما مع ضم قرينة معه وبعد كل لو لزم العسر والحرج في الاكثر لولاه والاحوط التحري في تحصيل القرائن مهما امكن وهل
يجوز الرجوع الى كتاب المجتهد الظن نعم مع الامن من التدليس والغلط للاجماع عليه وفي الروايات ما يدل عليه وافتاه غير
المجتهد بمذهب المجتهد من دون تحكيمه فان كان مع ما ينبغي كون نفسه مجتهدا فهو جائز وكذا بعده ان لم يكن
عدم اجتهاده معلوما عند السامع وان كان معلوما فان علم ان السامع يجوز له العمل بمجرد الفتوى بان تقليد من يجئ
بروايته يجوز والا فلا **منهاج** المشهور بين اصحابنا عدم جواز تقليد الميت بل قال الثاني الشهيد في كتاب
اداب العالم والمتعلم لا نعرف قائلا بخلافه عن يعتد بقوله وقال بعض مشايخ الثاني في احدى فوايده ان الفقهاء
اجمعوا ان المفتي اذا مات لا يكون قوله حجة وقال في الذكرى وربما حمل من المعلوم من مذهب الشيعة ومعظم العامة الى جوازه
مطلقا واختاره جماعة من الاخباريين منا وذهب بعضهم الى جوازه مع عدم المجتهد الحي نقله فخر المحققين عن والده
واستوجهه وحمل كلام والده على محمل آخر ونقل السيد الصدر عن بعض المتأخرين الميل الى الجواز استنادا الى الادلة
ونقل عن الفاضل … في شرح المبادي والشيخ علي بن هلال رحمه الله ثالثا للاقوال بزيادة تقديم الحكي
عن الميت على كتبهم والحق هو الاول للاجماع المحقق ولاصالة عدم جواز العمل بالظن والتقليد وعدم التعبد به
وعدم الخروج عن عهدة العبادات وعدم ترتب الاثر على المعاملات به خرج الحي بالاجماع ولزوم العسر والحرج والاخبار
فبقي غيره فان قيل الايات والاخبار شاملة للميت فكذا … فان السؤال في قوله نعم فاسئلوا اهل الذكر حقيقة
في الاستعلام من الحي والانذار في قوله يحذرون ولينذروا الا يكون الا من الحي ولو سلمنا من الميت فهو مجاز وكذا
النظر في خبر ابي خديجة ومقبولة عمر بن حنظلة ان اريد به معناه الحقيقي فلا يتحقق الا بالنسبة الى الحي
وان كان المراد معناه المجازي فهو متعدد مثل استعماله … ولم يثبت منه ما يشمل الميت بل الظاهر
ان تلك الادلة توجب الرجوع الى الحي فهي ايضا ادلة على المطلوب فان قيل لا نسلم الاجماع على خروج الحي فان من يقول بتقليد الاعلم
اذا جوز تقليد الميت يمنع من تقليد الحي الغير الاعلم والقائل بان التقليد لاجل كونه مفيدا للظن لا يجوز تقليد الحي ان عارضه ظن اقوى
قلنا مع ان دليل خروج الحي لا ينحصر في الاجماع ان مخالفة هؤلاء القليلين غير قادح في الاجماع على انه لم يظهر منهم
جواز تقليد الميت العقد بتقليد الاعلم بل صرح بعضهم بالعدم واما القائل بان مناط التقليد هو الظن …
… عن الخلاف والوفاق وقد احتج لاصل المنع بوجوه كثيرة اكثرها غير تامة لا فائدة في ذكرها وقد ذكرنا في
شرح التجريد ان صاحب المعالم بعد نقله دليلا على اصالة حرمة التقليد والعمل بالظن اجاب اولا بمنع عموم النهي عن التقليد
واتباع الظن وقال بل هو مختص بالاصول وثانيا ان المسوغ للاجماع للتقليد ليس الا لزوم العسر والحرج دون الاجماع قال

وكيف يمكن دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب … في مثل هذه المسائل الاصولية التي لم يعلم
الكلام فيها في عصر المعصوم … فالحكم للوجه الاخير وهو لزوم العسر والحرج بل يدل على جواز التقليد وكذا ما ورد
من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل وامثالهم لكن تخصيصه بالحي والاجماع
الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد الميت ايضا … اما منع عموم النهي
عن اتباع الظن بدعوى اختصاصه بالاصول فضعيف يظهر مما ذكرنا في اوايل الكتاب واما جوابه الثاني ففيه ان مخالفة
بعض العلماء لا يقدح في تحقق الاجماع واما دعواه ان هذه المسائل لم يعلم عدم التكلم فيها في عصر المعصوم فمع مناقضتها
لما ذكره اخيرا في الاستدلال على جواز التقليد من رجوع الناس بامر الائمة الى محمد بن مسلم واضرابه مردودة
بانه … لنا ان ندعي العلم على خلافه كيف وقد … في بني فضال
خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ونعلم قطعا ان جميع الناس في عصر الائمة من عوام العرب والعجم ونسائهم واطفالهم في اوايل
بلوغهم لم يكونوا عاملين بالاخبار سيما في عصر الجواد وما بعده الذي شاع التشيع في الاطراف وظهر وجود الكذابة
… بكل خبر ولم يكن الجميع متمكنين من حفظ الاحاديث وتمييز صحيحها من سقيمها ثم ما ذكره بعد
الاستدلال بامر الائمة من ان تخصيصه بالحي واخراج الميت يحتاج الى الدليل ففيه انه لا عموم فيه بل كان الامر بالاخذ من هؤلاء
وهم بعد احياء فادخال الميت يحتاج الى دليل واما ما ذكره اخيرا من ان العسر والحرج كما يندفع بتقليد الحي يندفع بتقليد الميت
ففيه ان العسر ان اندفع بكل منهما ولكن لكون التقليد خلاف الاصل فلا بد من الاقتصار على … الضرورة والقدر المتيقن
فاللازم الاكتفاء باقل ما يندفع العسر ويلزم منه الاكتفاء بالتقليد باحد الامرين تقليد الحي او الميت ولكن الثاني خلاف
الاجماع فتعين الاول … في بعض الاحيان في رفع العسر كلام اخر غير … تقليد الميت … وسيأتي تحقيقه
ثم ان بعض المعاصرين بعد نقله الدليل المذكور قال تحقيق المقام يحتاج الى تحقيق الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز
العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت منعه … الكلام فيه وذكر انه الحق واستدل عليه ببعض ما سبق وظهر فساده الى ان قال
ما ملخصه هذا حال المجتهد واما العامي فما يقصد ان رجوعه الى المجتهد تعبدي وعقيدة الدليل مثل قولهم … الا انظروا الى
والامر بالرجوع الى زرارة ويونس وامثال ذلك او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي ويجب العلم
… العمل بالظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني لامكان القدح في الاول لانه ليس مما يحصل به العلم
للمقلد ولا الظن من جهة تقليد غيره … لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد بالاجماع
غاية ما هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن اقول رجوع المقلد الى العالم فيما
لا يعلم … من جهة ما ذكرنا من الادلة واكثرها دليل المجتهد في حق وجوب تقليد العامي واما استدلال العامي
نفسه فهو الضرورة الدينية الثابتة لكل عامي حتى النسوان والاطفال لانهم يرجعون فيما لا يعلمون الى العالم ويبني
كل عامي بان ما لا يعلم من احكام الله يجب اخذه من العالم … بوجوب صلوة الظهر وكونها اربع ركعات
وايضا … الاحكام من المتداول والاشتهار سلفا وخلفا حاصل هنا ايضا ولو … الاجماع
فلا يحتاج الى … يحتاج اليه هو الدليل العقلي كما يأتي … هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين
من تقليده الى الظن قلنا … وفيما بعد … من جملة التقليد وصل
وجوب تقليده الى … هو العالم الفقيه وله اصناف كثيرة الحي والميت والاصولي والاخباري والاعلم …

والادون وعن الاورع الى غير ذلك ولكل افراد ولكل فرد اجتهاد في حكم تقليد الاخر كما ان الحي منهم من يقول بجواز
تقليده ومنهم من يقول بعدمه والاموات كلهم يقولون بجواز تقليد الحي للحي من حيث هو حي والادون يقول بجواز
تقليد الاعلم والاعلم منهم من يقول بعدم جواز تقليد الادون ومنهم من يقول بجوازه وكل من الاورع والاعلم
يجوز تقليد الاخر ثم لو فرض ان منع كل منهما عن تقليد الاخر فلكل منهما حكم للعامي الذي لم يظهر عليه حقيقة
احدهما فان كلا منهما يقولون بالتخيير ومن هنا ظهر ان كل صنفين متقابلين من هذه الاصناف المذكورة لا يجمع
من احد القسمين اما يجوز كل منهما تقليد الاخر للعامي الغير المتمكن من الترجيح او يكون احد الصنفين جائز التقليد باجتهاد
الاخر ايضا دون الصنف الاخر ولا بنوع انه لا يمنع من تقليد ذاك وبالعكس لا يخرج هذين التخصيص بمقابله
متفقان على تخيير المقلد الذي لم يظهر الترجيح عليه والا بعد واحد منهما للعامي الذي يسئل انك تمنع من تقليد ذاك
وصوبت تقليدك وانا غير قادر على الترجيح انه يحب حكمك تقليدي بل يحكم بالتخيير اذا عرفت تلك المقدمة فنقول فلا بد
بلعيهم ضرورة للعامي وجوب الرجوع الى العالم في الجملة فيما لم يعلم وسئلة تعيين المرجع ايضا مما لا يعلم فيجب فيه الرجوع
الى العلماء وما لم يتمكن له تعيين احدهم للرجوع في هذه المسئلة فيجب عليه فيه الرجوع فيها الى كل من الصنفين المتقابلين
اذا تمكن والحاصل انه كان المرجح في الجزئيات الفرعية له صنف واحد من جهة في هذه المسئلة حيث تمكن الصنفان معا
فان جوز كل منهما تقليد الاخر منهم جواز تقليد كل منهما وان منع احدهما عن الاخر والاخر جوز تقليد الاول فعلى
المجوز عليه وان منع كل منهما عن الاخر فليسئل من كل منهما تكليفه مع هذه الحالة فيجوز كل منهما تقليد الاخر
وبالجملة طريق تعيين المرجع قطعي وليس باب العلم فيه منسدا ثم نقول تمسك العامي بهذا الدليل العقلي لا يتوقف
او لا على فهمه انه مكلف بالحكم الواقعي حتى يفهم انه لا مناص عن العمل بالظن به وهو موقوف على فهم ان الله عز شانه
حكما واقعيا وهو يتوقف على الاجتهاد في مسئلة التصويب والتخطئة وفهم الاحاديث والايات والاجماع الدالة على ان لله حكما
واقعيا ثم على اثبات حجية الكتاب والخبر والاجماع ثم يتبع منه بشعب عديدة وثانيا على انسداد باب العلم فانه ايضا يحتاج الى
فحص وتتبع ولا يكفي فيه الظن وثالثا على فهم انه اذا انسد باب العلم يجب العمل بالظن وليس هنا شيء يتعين به وكذا على
فهم انه اذا انسد باب العلم ووجب العمل بالظن هل يجب العمل بكل ظن او بظن خاص كتقليد الاوسط الحي المطلق او غيره او الرجوع
الى الحي لاحتمال ان الترجيح بلا مرجح او وجوب دفع الضرر المظنون وامثال ذلك انما يتمكن بعد حصول مرتبة كاملة من العلم
كيف وجميع هذه المسائل مطرح انظار ارباب الصدور والمتمكنين من فنون العلوم وحاشا على فهم انه انما يعرض في
الظنون كتقليد الحي مثلا مرجح وانه هل يكفي المرجح الظني ام لا وسادسا على فهم انه هل يجوز له العمل بظنه في كل مسئلة
ام لا فان مبنى الدليل العقلي على بقاء التكليف فلا بد ان يفهم في كل مسئلة ان ثبت فيه تكليف سيما مع جهله وسد باب
العلم سيما اذا كان هذا العامي ممن خرج عمره في حجته وجمع عن اجتهاد الا يعلمون ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وسابعا
على رد الايات والاخبار الناهية عن الظن فانه بما كان يفهم ظاهر اية القران ويتولى ان الكتاب بالجملة استدلال
العامي بهذا الدليل انما يمكن بعد خروجه عن رتبة التقليد وحينئذ يعلم بعد ساده ثم فلا معنى لكلام والحاصل ان العامي
بعد ذلك لا بد له من تقليد العلماء وسائطه حصول الظن ولو فرض تحقيقه طريق الاوسط مثلا ثم دار امره في الفرع
بين حي وميت وحصل له الرجحان في ان ما صدر ذلك الميت احق بان حكم الله للامارات الخارجية فكيف يجب
او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له ظن بقوله بانما فهم بطلانه والحاصل

ان التحقيق

ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله الواقعي اذا لطف القاضي في ذلك كالعالم ومناطه حصول الظن والدليل
على حجية هذا الدليل العقلي فنقول انك تقول بحجية ظن المجتهد بهذا الدليل ومع ذلك تقول بعدم جواز عمله بظنه الا
بعد الفحص والتفتيش فيما له مدخلية في تحصيل الظن فالمقلد الذي يعتمد على هذا الظن الدليل اذا حصل له الظن بقول المجتهد
فهل يجب عليه العمل به من دون فحص او يجب عليه الفحص فان قلت بوجوب الفحص عليه جاوزت الطامة الكبرى في
تفسيق جميع اهل الاسلام من غير المجتهدين وبطلان جميع عباداتهم ومعاملاتهم اذ لم نسمع الى الان من تفحص
وتتبع بعد السؤال عن المجتهد فانه يمكن ان يرتفع ظنه بعد العلم بمخالفة بعض الاموات فيجب عليه الفحص عن فتاوى جميع
الاحياء والاموات في هذه المسئلة مهما امكن بل من المقلدين من يفهم ظاهر الحديث والاية وربما يزول ظنه
بسماع مخالفة حديث او احاديث فيجب عليه الفحص وان قلت بعدم وجوب التفتيش لا عليه ولا على المجتهد بل يحكم
بان الظن انه حكم الله ابتدار نجاة من المصيبة العظمى وانهدام اساس الدين والشريعة وان قلت بوجوب الفحص
على المجتهد دون المقلد فلنا ما الفارق بينهما مع ان دليلهم واحد وانما هو سبب الفحص عن الاختلاف والتعارض
فيهما موجود فان قلت الفارق الاجماع حيث يرى ان المقلدين لا يتفحصون ولم ينكر عليهم احد من العلماء قلت
لعل عدم انكارهم لاجل انهم يرون تقليد المقلد معتبرا فلذلك ما كانوا ينكرون بل ينادي بذلك كلامهم
ولا يلزم منه عدم انكار كل مع قولك بانه من باب الظن سلمنا ولكن هذا الدليل ان كان يلزمه وجوب العمل بالظن
من غير فحص البتة فيلزمهم ترك الفحص للمقلد بعدم فحص المجتهد وان لم يلزمه ذلك بل يحتمل معه وجوب الفحص وعدمه
وكل منهما يحتاج الى الدليل فالمقلد من اين يحصل له ذلك الدليل وكيف يفهم الاجماع على ذلك وان سلمت فقيل
ذلك بعدم امكان معرفته الاجماع على التقليد فكيف يحصل معرفة هذا الاجماع عليه ثم قوله المعيار في التقليد
حصول الظن والمعتمد للمقلد هذا الدليل العقلي ان اراد انه معتمدهم وعبارتهم المشتهرة وكل من يقلد فهو
لاجل ذلك فهو باطل اذ لو سئل المقلدون عن وجه التقليد وسببه وترجيح الحي او الاوسط لا يعلم احد منهم بذلك بل يجب
ان يجيب لو سئل عن كون صلوة الظهر اربع ركعات وان اراد انه يمكن ان يكون المعتمد ذلك فلا يترتب عليه ثمرة فان قلت شرعه
على الاحتجاج بالمنع عن تقليد الموتى لظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حجية يوجب للمقلد الظن بان مناصبه حين الميت ليس حكم الله
فيصير من قبيل الفصل قلنا اما اولا فهذا الترجيح باب التقليد ليكون منه قطعيا وغاية الترجيح هو الظن وما ذكرنا من ان قطعي لا يحصل
الظن وثانيا لان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية في غاية البعد وثالثا ان لو سلمنا عدم القطع بلزوم متابعة الظن وقلنا بانه ظني
لا نقاوم هذا الظن للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرناه ورابعا انا نقول بمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن في المسئلة الفرعية
التي قال فيها الميت وانما مخالفة المسئلة الاصولية اقوى بالنفس من حصول الظن في الفرعي تابع واجاب على ما حاصله ان الظن الحاصل
من الشهرة انه حكم الله الظاهر متابعة الاحياء ومن قول الاموات انه حكم الله الواقعي كما مر فحصل للمقلد ظنان فعليك ببيان تقديم ترجيح
بناء المقلد على اخذ احدهما الظني في الحكم الظاهري دون الواقعي والدليل البناء على الاخذ بالاخير لكشفه عن العلم والانتفع بحكم
فان مدار الامر هو تحصيل الظن بالاقرب الى الواقع والاخر وما يقتضيه الدليل اقول يرد عليه ان المقلد اذا رأى شهرة عدم جواز تقليد الميت وسمع
من احدهما اذا سمع دعوى الاجماع من بعضهم يحصل له الظن والغالب انه يتمكن من فحص هذا من المسائل الاصولية والاجماع
فيه مع كذا عدم مقاومته هذا الظن للظن الحاصل من الدليل العقلي وان الظن الحاصل منه ادرج وان الترجيح به جائز وان
مراد الاتم تحصيل الاقرب الى الظن الى الواقع والحاصل ان جميع ما ذكره امور من شان المجتهد من فهمه مع ان جميع ما ذكره محل بحث

هذا الدليل

العقلي بعد الدليل العقلي او تفضل وهو لم يتم في نظر وظن تماميته دليل الحرج او غيره فهل انت تقول ان تكليفه عام
بعض انك نظنه عاما او تقول انه مكلف بما فهم دليلا او الاول لظ البطلان فبقي الثاني وعلى هذا فاللازم تخصيص
جواز تقليد الميت عقلا بكون مستند تقليده ذلك الدليل لا مطلقا بل هو ايضا تقليد او لا حتم حصول ظنه بتعين
تقليد الحي لاجل الاستشهاد او بالسماع عن جمع من احياء المجتهدين وثانيا بحصول الظن له بقول الميت ثم ان من المقدمات
التي بني عليها العود بكون مناط التقليد حصول الظن انه لو حصل ظن لمقلد بقول مجتهد في مسألة ثم طرء عليه الفسق
يجوز له تقليده فيها وان خالفه الاخرون اذ ظاهر ان بحصول طرء الفسق لا يوجب زوال الظن وانه لو حصل ظن له به ثم
تغير راي المجتهد فيها ولم ينتف ظن المقلد انه يجوز له العمل بمقتضى الظن اولا وانه لو حصل للمقلد ظن من غير جهة التقليد
كرؤيا او من قول من يعلم انه ليس بمجتهد جاز له العمل به فان قلت ان امثال تلك الظنون خارجة بالاجماع قلنا كما
ثبت مما كتب تقول الى الان ان هذه المسألة المسائل ليست من المتداولة بين الائمة ودعوى الاجماع في مسائل الاصول بعيد
مع انه اذا خرجت هذه الظنون بالاجماع فلم لا يخرج الظن الحاصل من قول الميت بالشهرة والاجماع المنقول مع انك تعرف بحجيتهما وتقتضيهما
فكذلك باصالة تحريم الظن هذا ثم ان بما من ظهر [illegible] جواز هذا القائل لتقليد الميت معتمدا مستدلا بوجوه احتج بها منها ما ذكره السيد [illegible]
في بعض مسائله وان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوائدها تقريب معاني الاخبار الى افهام الناس لان فيها ما يحتاج الى البيان
وليس كل احد يقدر عليه والمجتهدون بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان واما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار وفهم
معانيها حتى لو نقلت تلك الاخبار بعينها لكانت موجبة للاختلاف فلا فرق بين نقل المصنف في الفقه والناقل للاخبار
لان الكل احكام الله واحكامه لا تموت بموت الناقلين لها وجوابه ان فتاوى المجتهدين وان كانت بيانات ولكنها ليست بيانات
قطعية بل انما هي [illegible] الاستنباط وعدم القطع بكون الاخبار اقوال الحجج بل هو ظني والعمل بالظن [illegible] ببيانه الظني
يحتاج الى دليل ولم يثبت دليل على ازيد من تقليد الحي واما دليل تحيير الاخبار فلم يثبت منها حجية تلك البيانات الظنية لبعض
مشايخ والدي رحمه الله [illegible] في فوائده [illegible] جملة من دليلهم هذا بحجتي ذكره قال دام ظله ما ملخصه ومحصله ان ظن المجتهد
اذا كان عن دليل شرعي فهو [illegible] تقليده حيا وميتا لان المستند لا يموت والا فليس بحجة اصلا فهو على المنع [illegible] الاذكوبة
من الدليل ان اراد ان يكون مطابقا للدليل وموافقا للحق ففيه ان ظن [illegible] الصحيح انطابق نفس الدليل الشرعي يكون حجة
بلا معنى لحجية هذه الظنون بل الحجة ليست الا نفس الدليل وليس مستند المقلد نفس الدليل بل ظن المجتهد لا هو لا يعرف للدليل اصلا
وان اريد بمجرد كونه من الدليل باي وجه يكون ففيه ان هذا الاستلزام حقيقة ولا يفهم كل من الدليل خلاف ما يفهم الآخر
حتى ان الاخباريين لا يتفقون على فهم الا ان قال وان اراد الدليل الشرعي بحسب الواقع فالعامي من اين يعرف الدليل الواقعي من
غيره واليهم لم يقل احد ان دليل المجتهد يموت بل يقولون ان دليل العامي يتوقف على حياة مجتهده لما عرفت [illegible] المجتهد
لا الدليل ظنه خاصا ما تخذ هب المستند كما ان المجتهد اذا تغير ظنه لا يكون السابق حجة ولا ينفع انه دليله بعد باق والسبب بعينه موجود
في الموت ولا يرد ان الموت مثل صورة تغير رأيه ولما لم يظهر بعد علم تقليده والاستصحاب حجة فنعمل به لنقطع بزوال الظن
بالموت فاما [illegible] بعدم بقي سنده اصلا او [illegible] المستند ليس الا الظن وهو منتف بل الادلة القوي [illegible] حجيته بحال
الى الموت انتهى ومنها ايضا ادلة التقرير وقد عرفت ما يصير جوابا عنها مع ان في دلالتها على الاعتماد والتقليد
نظر ومنها انه يلزم كون المجتهد شريكا في الاحكام الشرعية وفيه انه ملزم في ثبوت هذا الحكم الشرعي لهذا المقلد
والمنع المعلوم وهو اصل النزاع [illegible] ذاك ومنها استصحاب جواز تقليد المقلد الذي مات مجتهده بل عكس التعميم فان

جميع ما ذكر في مسألة الظن [illegible] فلا يعجبه كلام [illegible] من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس هو محض الاجماعات المنقولة بل هو ايضا
المناص في الظن والاحتياج على اصالة الحرمة الظن [illegible] اذ على فرض تسليم عدم ما دل عليها فهو مخصوص بغير المجتهد والمقلد
في الجملة فان قلنا بان المجتهد والمقلد مجمل من جهة ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه وان اردنا ان نثبت المقلد المعين فلا يكون
الا بالظن ولا تفاوت بين المجتهد والمقلد فقد تسلم ان الدليل ليس محض الاجماعات ولكنه ليس محض المناص في الظن بل هو وجوه
وسابقا هو ما مر واما قوله والاحتياج [illegible] انه لا يمكن اثبات فقد عرفت الا بالظن بل الظنون المعلومة فيختص من
المجتهد والمقلد محقق وثانيا انا نسلم انه لا يمكن الا بالظن فنقول انه كما ان دلالة العام على افراده ظنية فلمن منه خروج
ما ظن خروجه لانه لا يكون مظنون الدخول لعالم يعلم خروجه ولم يظن [illegible] فلا احتمال للتخصيص العموم في الحجة فاد
والحاصل ان الاستدلال لا تحريمه العمل بالظن استدلال بالظن فعلى هذا نثبت الاصل حرمة العمل بالظن الا الظن المجتهد المختار للظن
حرمة العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت حكم الله فكيف تقول انه ظن انه ليس حكم الله [illegible]
لا نمنع كون الاستدلال بالعموم على اصالة حرمة الظن بناء على ما سبق من طريق المخالف انه لا منافاة بين حصول الظن بان
ما قاله الميت حكم الله والظن بحرمة العمل به اي بانه ليس حكم الله فان المظنون في الاول هو انه حكم الله الواقعي [illegible]
به الامام وفي الثاني انه ليس حكم الظاهر اي ما هو حكم في حقه ولا منافاة كما هو مراد الاصوليين انه لو قال الامام لك لا تعمل
على المثبت انه حكم الله في الواقع يحصل لك العلم بعموم حجية الخبر الصحيح للشيء او دفعه الظن بانه ما حكم به الامام واقعا كيف
ولو لم يجتمع الظنان لزم بطلان حد القائل لا نعمل بالظن او لا تنقض ظنا مع انه صحيح قطعا ثم قال بعد كلام طويل وهذا كلام
ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة سلم ايضا انه ليس محض لزوم العسر والحرج حتى يرد بانه [illegible] بتقليد الحي [illegible] انه لا يتم
على اطلاق المنع بل هو [illegible] بجوازه اذا لم [illegible] العموم [illegible] ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد
على العوام [illegible] فقهاء [illegible] الاصل جواز التقليد بل الدليل عليه ما ذكرنا اولا بل الضرورة الدينية والاخبار واما قوله
لا يتم به اطلاق المنع ففيه انه يتم بملاحظة ما اضاف ومن عدم جواز خلو العصر عن المجتهد الحي ودليلهم على ذلك
لا ينحصر [illegible] على لزوم تقليد الحي ليلزم المدعى واما قوله هذا الاستدلال لابطال وجوب الاجتهاد ففيه انه يلزمه
ثبوت جواز تقليد [illegible] التقليد به لعدم الواسطة [illegible] عدم الملازمة ولكنه لا ينافي اثبات جواز التقليد به ايضا ولا شك
انه يدل عليه ثم قال بعد كلام ولا ريب ان العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده
عدمه فهو [illegible] فسوقها ما يدل على فساده في مسألة العمل بالظن ثم قال وما يقال ان ظن المقلد على الظنون لا يحصل التعين [illegible]
[illegible] لانه اقوى الامارتين [illegible] جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر مع تعليلهم بان ظنه اقوى [illegible] وان اراد ان نفس
تقليد الاعلم [illegible] جواز تقليد المجتهد لغيره [illegible] ان استنادهما الى النص كما يدل عليه تعليلهم بالاجماع
عدم جواز التقليد فيقتصر فيه على موضع اليقين وان اراد ان التعليل ليس [illegible] فيه انه يعارضه تعليلهم بالاصل والاجماع
مع ان امثال هذه الادلة مذكورة في كلام العامة الذين بنوا امرهم على الظنون واخذ ذكرها بعض اصحابنا وانما هو ماخوذ من كلامهم
غفلة عن حقيقة كيف يؤيد ذلك مطلوبك ولا يؤيد تضعيفهم في مسألة جواز التقليد بانه للاجماع والادلة من الاخبار
[illegible] شارة الى الظن مطلوبنا ثم اقول انه على فرض تسليم جميع ما قال لا يتم اطلاق مطلوب من جواز تقليد الميت
[illegible] ان هذا الدليل العقلي مما تكلم فيه اعاظم العلماء ومنهم من يقول بعدم تماميته [illegible] وفساد مبناه فاذا كان
هكذا حال العلماء فهل لا يمكن ان يكون المقلدون ايضا كذلك وانت تعترف بانه لا بد لكل مقلد من مستند فقلنا تيقظن المقلد

كانوا في حياتهم بحيث يجوز للكل من يطلع على فتاويهم تقليدهم وفيه انه لا يشترط في الاستصحاب اتحاد الموضوع وقد تقدم ان
في حجية ذلك الاستصحاب نظرا كما مر منها حجية الحجج لو بني على الاملاحظة كما يعرف انه كتاب الفتوى وعليه مع
كونه كتاب كتاب الفتوى بل الظ في ذلك في الكتب المعدة لبيان الاحكام مع انه يحتمل حجية الدلالة على جواز تقليده لو كان كتاب فتوى
ايضا كما يتجه المانعين من تقليد الاموات لهم ذلك عشرة وامثالها حتى لهم منهاج يشتمل ذلك تراه طريق اض العلم
فصل الانسان منحصر بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وان من كان سلكه احدهما يكون ممتثلا مثابا او معاملا انه صحيح
واما من لم يكن مسلكه احدهما فقد اختلف فيه فالمشهور ان العبادة صفات مجتهد مقلد ومخالفا للطريقين
بطلت عبادته ان كانت على جادة الهوى او موافقة لفتوى الفقيه الحي وبوجه هذه الموجبي في علم الجاهل في الحكم الشرعي
غير معذور وذهب جماعة من المتأخرين الى نفي الواسطة بالتفصيل الآتي والكلام اما في العبادات او المعاملات
وفي الاول اما في العقاب وعدمه او في الصحة والبطلان او في القضاء والاعادة وفي الثاني منحصر في الصحة والبطلان
بل قد يجري في المؤاخذة ايضا اذا كانت المعاملة مما يترتب عليها مع فسادها عقاب فههنا اربع مقامات ولنقدم مقدمة
هي ان التارك للطريقين اما جاهل بالاحكام كلها او بعضها او عارف ثم الجاهل على قسمين لانه اما جاهل بوجود الحكم
او بنفي الحكم مع علمه جهله بوجوده حكم كمن يعلم ان للخمر حكما ما ولم يعلم انه النجاسة او الحرمة ونحوها
ثمت الجاهل بنحو كيفية الحكم ومتعلقه كمن يعلم ان للمطلقة الرجعية حكما او انه وجوب الاعتداد ولكن لا يعلم قدر العدة
او يعلم وجوب التشهد ولم يعلم كيفيته والقسم الاول اما يكون تاركا للواجب او آتيا به على سبيل الاتفاق من غير ان يعتقده
شرعيا وكذلك الثاني واما غير الجاهل فهو على ثمانية اقسام لانه اما اخذ الحكم ممن لا يجوز تقليده اتفاقا كمثل ابيه الغير العالم
وابنه او استاده الغير المجتهد او اخذه من المجتهد الميت او من كتب الاحاديث من غير ان يكون له مرتبة الاجتهاد
او من نفسه بمجرد تخمين وظن منه او قياس كمن تيمم بالتراب على وجهه ويديه ورأسه ورجليه بدلا عن الوضوء
ظنا انه الحكم او شرب قطرة من الماء في الصوم ظنا منه ان الغرض منه الجوع والعطش وامثال ذلك وعلى التقادير
الاربعة اما يكون ما اخذه واتى به مطابقا للواقع اي فتوى المجتهد الحي ام لا ومن هو صحيح للمطابقة ما اذا تعلم عن اهله
ولكن على غير وجهه اما السهو المعلم او المتعلم وعلى التقادير الستة للغافل وتقدير القسم الاول من الجاهل اما يكون
غافلا او لم يتفطن بالخلاف اصلا او لم يخطر ببال الجاهل بوجوب السورة مثلا لم يحتمل عنده وجوب شيء غير الفاتحة
اصلا والاتي بما اخذه باحد الوجوه الاربعة في العارف لم يجوز خلاف ما اخذه ولم يخطر بباله وجوب الاخذ من المجتهد
الحي او غير غافل وهو على قسمين لانه اما يكون الخلاف محتملا عنده او لا يكون محتملا عنده حتى تلخيص ثمة ثمانية
اخرى هو التارك للطريقين مع احتياط اذا عرفت ذلك فنقول اما المقام الاول فتفصيله ان كلام الاكثر ان
يخلو عن ذكر المؤاخذة والعذاب وانما اتفقوا في بيان الصحة والبطلان والقضاء وعدمه ولكن في كلامهم اشارات الى عقاب
التارك للطريقين باقسامه سوى المحتاط ولكن جماعة من المتأخرين تعرضوا له صريحا فظاهر بعض مشايخنا
العقاب عليه بجميع اقسامه ولكن الظ منه انه نفى جواز الغفلة يعني عدم التفطن اصلا وظاهر بعض الاخباريين
التفصيل وجعل الاحكام على ثلاثة اقسام ما ثبت بالضرورة من دين الاسلام وما ثبت بالاجماع وما وقع فيه الخلاف
وحكم بعدم المعذورية في الاول وبالمعذورية في الثالث ونسب الاول من الثاني الى المشهور والثاني قيل الى بعض
المحدثين وفصل بعض متأخري المتأخرين تفصيلا آخر فجعل الحكم على قسمي الاول ما هو جزء الاسلام ولازمه

والثاني

والثاني ما لم يكن كذلك وجعل المكلفين بالنسبة الى الثاني على ثلاثة اقسام من لم يبلغ اليه وجوب المعرفة ومن بلغه ولم يسأل ومن سأل
وعلم عن غير اهله فحكم بعدم معذورية الاول ومعذورية الثاني وعقاب الثالث على ترك السؤال وبقي البعد عن عقابه على كل
ما تركه من الواجبات وظاهر الذي الحق الرابع وصرح والدي العلامة قدس سره في الانيس بعقاب الجميع وقال طاب ثراه في بحث المواسعة من كتابه المعتمد
ما خلا صدر عن غير المجتهد او المقلد له وان اتفق مطابقته لما يعتبر من غير تقصير كالاخذ من العلماء من الكتب او مثله جاز ما نحن فيه من غير
نظر في شكله فالظ صحة عمله لانه عمل في هذا النقل بل لانه لو كلف بغير ذلك كان تكليفا بما لا يعلم من كان كذا من ترك واجبا جاهلا بوجوبه
ولم يتطرق له شك ولم يختلج بباله احتمال الوجوب فضلا عن فيه معذور بلا اثم بالترك وكذا حكم الجاهل في جميع الاحكام الا ان
قال واما من نزح عن ديارهم وسمعهم بعث النبي ص ومجيئه بالاحكام وقد وقع في اكثرها الاختلاف ولا طريق الى
درك ما يلزمه العمل به الا بالاخذ من المجتهد فقد لا يكفيه الاخذ من امثاله لامتناع ان يجوز ذلك ويكون حكم الله سبحانه
منه ونحوه وهي مشتهر له فوظيفته مثل الاخذ عن اهل الاجتهاد انتهى وحاصله المعذورية في جميع اقسام الغافل الا
وبضميمة عدم العقاب على المحتاط كما هو الظ وان لم يصرح به يبقى ان بعض مصرحين اخذ حكم ما عليهم بالعقاب وان كان في
شمول كلامه لمن اخذ من المجتهد غير مطابق سهوا مع اتمامه عدم المطابقة مطلقا خفاء وبالجملة ما حكم بعدم المؤاخذة من عدم المعرفة
على الغافل باقسامه فهو كذلك والموافق لقواعد العدلية وغيره خروج عن مذهب الامامية وتجويز للتكليف بالمحال
فان من اعتقد انه لا حكم لله من اسمه في صلاة وامثاله واعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولم يختلج بباله
احتمال امر سوى ذلك كالاطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر رجالهم فهو مندرج في عنوان الغافل
ومنها ان تكليف الغافل قبيح عقلا منفي بالكتاب والسنة والاجماع وقد صرح بعض ورد في بعض الاقسام وعليها الرواية
في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان
بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين يعذر
بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله
حرم عليه ذلك وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها الحديث ودعوى عدم امكان حصول الغفلة بعد المضي يرجع
الى النزاع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة نعم يستبعد الغفلة في الامور الضرورية
من الدين والحق كاجزاء الاسلام او في الامور العامة البلوى لمن زاول الشريعة وخالط اهلها وبالجملة لا عكس
الا ريب في ان الغافل عن وجوب المعرفة او الذي اعتقد معرفته انما يفعل ابوه هو الصحيح وليس الصلوة مثلا غير ما يفعل
ولا يحصل له التزلزل في خاطره لا يكلف بالرجوع الى المجتهد فهو الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفي فيمن بلغت
فطنته الى ان هذا الشخص مجتهد بكيفية ذلك وان لم يكن كذلك ولا فرق بين ما نحن فيه وبين ذلك ثم لا يخفى ان حصول المعرفة
الاجمالية بان لله احكاما والتفطن به لا يوجب عدم المعذورية الا مع ابتنائه اجمالا تحت هذا العنوان ايضا ولان
المطالبة قد يحصل بذلك ولكن يعتقد ان هذا الشيء لا حكم له بالنسبة اليه او ان هذا الحكم الخاص ليس الا كما اخذه نعم اذا حصلت تلك
المعرفة بحيث يكون هذا ايضا مما يحتمل ان يكون حكمه او يكون الحكم غير ما ظن فهو يخرج فيه عن عنوان الغافل واما سائر الاقسام
فالظ انه لا ريب في عدم عقاب القسم الاخير الذي هو المحتاط فان الاحتياط امر مرغوب عقلا مندوب اليه شرعا وصحيح
اما واجب او مستحب لما انه يكون مطلوبا فلا معنى للعقاب عليه ولكن يلحق انه ليس شأن كل احد بل المعلم بمواقعه وكيفيته
بحسب الاحتياط لا يحصل اليه ابتداء في الاحكام الشرعية والرجوع الى قول الغير فيه ليس احتياطا بل هو تقليد له

واما في الاقسام فالظاهر انه لا ينبغي الارتياب في كونهم اعني معاقبين لاجل التقصير ولاجل جزئيات الاحكام مع عدم المطابقة
للواقع وكذا لاجل التقصير مع المطابقة بل الجزئيات الاحكام ايضا اذ يجب عليهم امتثالها ولهم اطاعة الشارع فيها والاطاعة والامتثال
لا يتحقق الا بعد الاتيان بالمامور به لاجل انه مامور به ولا يكفي محض التطابق ولا يوثق به هذه الحيثية الا مع العلم بانه المامور به
ولا علم في شيء من هذه الاقسام كما لا يخفى وايضا ذمتهم مشغولة بالجزئيات ولا يبرء بالاتيان بها صحيحة وسيأتي تمام تحقيقها
منهم ويدل الاخبار على عقاب هذه الطوائف ايضا فمنها ما يعم الجميع ومنها ما يدل على عقاب بعض اقسامها في الصحيحة
عن رسول الله صلى الله عليه وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم وهؤلاء الطوائف باجمعهم تاركون لهذه الفريضة فيما يتوقف معرفته
منه وقال [illegible] الناس [illegible] المسألة عما يحتاجون اليه فقال [illegible] المسألة عن كل احد
بالرجوع الى اهله كما امر الله [illegible] به بقوله عز شأنه فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفي مرسلة السبيعي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام
الا ان طلب العلم اوجب من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون
عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وهذا صريح في وجوب طلب العلم من اهله على كل احد فالجاهل باقسامه
والعارف الآخذ من غير اهله كلاهما تارك للواجب [illegible] بطلان تكليفه بالاطلاق وفي رواية علي بن حمزة تفقهوا
في الدين فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة والفقه هو الفهم فلا يغني مجرد المطابقة
الاتفاقية وفي صحيحة ابي البختري فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه
وفي رواية محمد فتعلموا العلم من حملة العلم وفي صحيحة الحلبي الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها [illegible] هذه الاقسام فلا يكون عبادة لا فقه فيها
وفي صحيحة الفضلاء انما يهلك الناس لانهم لا يسألون وفي صحيحة مؤمن الطاق لا يسع الناس حتى يسألوا او يتفقهوا
الحديث وفي مرسلة [illegible] لا يتفقه في كل جمعة لامر دينه فيتعاهده ويسأل عن دينه وفي رواية [illegible] عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قرأت في كتاب علي ان الله لم يأخذ على الجهال عهدا بطلب العلم حتى اخذ على العلماء عهدا ببذل العلم
للجهال [illegible] على وجوب طلب العلم على الجاهل وفي رواية [illegible] العامل على غير الطريق لا يزيده سرعة السير من الطريق
الا بعدا وفي رواية الصيقل لا يقبل الله عملا الا بمعرفة ويدل على عدم المعذورية في بعض الاقسام ايضا صحيحة ابي
[illegible] عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن امرأة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول مقيما معها
في المصر التي هي فيه تصل اليه او يصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم قال قلت فان كانت جاهلة بما صنعت قال فقال
اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يحل لها ان تتزوج
زوجين قال ولو ان المرأة اذا فجرت قالت لم ادر او جهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها الحد اذا لتعطلت الحدود وفي
حسنة الكناسي قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها
الرجعة فان عليها الرجم [illegible] قلت ارأيت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها
[illegible] قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسأل حتى تعلم وفي
المشايخ الثلاثة عن الصادق عليه السلام انه سأله رجل [illegible] فقال ان لي جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت
المخرج فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني
فقال الصادق عليه السلام اما سمعت الله عز وجل يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا فقال الرجل كأني لم اسمع



من عربي ولا عجمي لا جرم اني لا اعود ان شاء الله واني استغفر الله فقال له الصادق عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوأ حالك
لو مت على ذلك استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره [illegible] وصلاتهم
الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة وهي كما ترى صريحة في وجوب المعرفة واخذ الاحكام من اهلها مطلقا وان تاركه تارك للواجب [illegible]
ومنها ما يصرح بالعقاب على نفس ترك الحكم ايضا ويدل على العقاب عليه ايضا انا نعلم قطعا [illegible]
ان فيها امورا يجب علينا معرفتها والاتيان بها وعلى ترك كل منها [illegible] ولم يعمل فعاقبه
الموالي يعاقب تارك المامور به لم يعلم [illegible] واما الظواهر الدالة على رفع الكلفة والعقاب عن لا يعلم [illegible]
مانع لانها محمولة على ما بعد الفحص المقدور او على غير المتمكن او يحمل الاول على من يقطع بوجوب المعرفة اجمالا [illegible]
يحتمل وجود الحكم او خلاف ما يظنه حكما مع تمكنه من الطلب [illegible] ذلك ايضا الى الاول [illegible] صحيحة ابن
الحجاج المتقدمة ايضا بل الامر بالمعرفة وطلب العلم [illegible]
طريقة العدل وبطلان التكليف بالاطلاق [illegible] على ان الواجب [illegible] المعرفة [illegible] التمكن [illegible] المخالف
[illegible] بعض اقسام الغافل او جميعها [illegible] بعض اقسام غير الغافل واكثر [illegible] هذه
الطائفة [illegible] بين المطابقة وغيره [illegible] بعضهم [illegible] غير المطابقة في الجملة [illegible] الاولين وجوه منها
وجوب الاخذ على اهل الطريق [illegible] وجوب الاخذ تارة [illegible] بعض الاخبار المتقدمة [illegible] التكليف
[illegible] العلم [illegible] المجتهد [illegible] المقلد للمجتهد الحي [illegible] الاخبار [illegible]
من الجانبين واما عن الدليل الاخير [illegible] ما ذكرنا [illegible] بطلان التكليف بالاطلاق والظواهر [illegible] للعقاب والتكليف
عمن لا يعلم ومنها ان شغل ذمة المكلف يقيني [illegible] الا بتقليد المجتهد الحي [illegible]
[illegible] الغافل [illegible] ومنها ان [illegible] الاطاعة العرفية [illegible] لا يحصل الا بالاتيان بالمامور به
[illegible] واما الاخيرون منهم
ايضا استدلوا بوجوه منها صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال الى البلوغ فانهم كيف
يعرفون المجتهد [illegible] العدالة [illegible] فان معرفة العدالة لا يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم
ما حصلوا شيئا [illegible] بالدليل لا يخفى
صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ قال بعض الاخباريين ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى
والصحاري [illegible] طبقتهم لو كلفوا باصل الطريق [illegible] لزم منه التكليف بالاطاق [illegible] هذا الحكم مشكل
[illegible] الجهال [illegible] ذلك [illegible] الغافل الغير المتفطن او العاجز
عن ادراك [illegible] هو الغالب [illegible] فلا [illegible] في معرفة الواجبات
فان اكثر [illegible] صنعتهم [illegible]
لو [illegible] الى بلاد [illegible]
[illegible] الواجبات [illegible] المجتهد [illegible]
[illegible] واما انهم كيف يعرفون المجتهد العدالة [illegible] التقليد [illegible]
ومنها ما ذكروه وهو الفارق بين المطابق وغيره وهو ان المامور به هو نفس العبادة [illegible]

او المجتهد داخل في حقيقة فاذا حصل تحصيل الامتثال فان كل ما امر به فانما هو لحصول كمالية في النفس فاذا فعل او ترك تحقق [النحو]
الواقع فقد حصل للنفس كمالها ولا يقدح كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا بالاتفاق ثمرة العبادة هي القرب الى الله
وهو يحصل بقصد التقرب فيلزم الامتثال وحصول الكمال مع عدم المطابقة فرائه منع اعتقادها الا انا نقول انكم معترفون
بما يحصل به الكمال اذ يجوز ان يكون لخصوصية ما مورده الشرع مدخل في التكميل وان لم يبلغه عقولنا فنفعل الفعل حتى [illegible]
لا يحصل به الكمال وان اعتقد به الصحة وقصد التقرب والا يلزم الترجيح بلا مرجح وذلك كما في تركيب طبيب الابدان
الادوية للامراض بحيث لو نقص بل لو نقص لا يؤثر الاثر المطلوب وبالجملة لا دليل على ان اثر امر شرطا ان يكون ماخوذا من
الامام او المجتهد لا غير غاية الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون تاركا اثما لاجله
وترك الخارج لا يضر بالامتثال وجوابه ان هذا العامل المطابق الاخذ من غير اهله ان كان بحيث يحتمل عدم كونه مامورا به
اما لاجل احتمال عدم المطابقة او لاجل احتمال كون الاخذ من الاهل جزءا للعمل او شرطا له فكيف امتثاله مع توقفه عرفا على قصده
المتوقف على العلم بكون الفعل هو المامور به ويدل عليه ايضا قوله انما الاعمال بالنيات ولا عمل الا بالنية واذا
لم يمتثل يحق العقاب وان لم يحتمل ذلك فلا اشكال بالنسبة الى المطابق وعرج لان التكليف بالمطابقة تكليف بما لا يطاق
وايضا اذا امكن ان يكون لخصوصية ما مورده الشرع مدخلية لم تبلغ اليه عقولنا قوله لا دليل على ذلك قلنا الجواز كاف
مع ان الدليل موجود فان الاخبار مصرحة به كما في رواية الصيقل حيث صرح بعدم قبول العمل بلا معرفة وعدم القبول
لانه لعدم الاجزاء والروايات المتقدمة المصرحة بانه لا اجر في العبادة بلا تفهم وتفقه ولو كان ممتثلا لكان فيه خير
البتة مع ان ما ذكره من تنظير التاثير في غير المطابق والتشبيه بالادوية يستلزم عدم امتثال احد المجتهدين المختلفين
واحد مقلديهما لان اذ ما مورده الشرع ليس الا واحدا حدا بل هو محتمل في حقهما معا وفي حق جميع المجتهدين والمقلدين
فان قلت حكم الشرع في حقهم مؤدى اجتهادهم قلت وهذا كل الا لبطلان التكليف بما لا يطاق وهو بعينه دليلنا عليه سواه
وهذا بعينه جار في الغافل الآتي بغير المطابق فالتفرقة باطل ومنها اخبار وضع الكلفة والعفو عمن لا يعلم وقد
عرفت الجواب عنها ومنها بعض الروايات مثل ما روي في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال رسول الله
كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم حيث يدل على انه لو فعل كذا كان مجزيا مع انه لم يكن عالما به وما ورد
في حكاية بني معروف حيث طهرها بالملح قبل اخذه من النبي صلى الله عليه وسلم فصار حجة علما فعلا ومثل ما ورد عن عبد الله بن
[illegible] قلت لابي جعفر رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما ابرئا من امير المؤمنين فبرئ واحد منهما وابى
الاخر فخلي سبيل الذي برئ وقتل الاخر فقال اما الذي برئ فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يبرأ
فرجل تعجل الى الجنة حيث ان الظاهر ان الذي لم يبرأ كان جاهلا بوجوب التقية ومع ذلك دخل الجنة والجواب
اما عن حكاية عمار فبان المراد انه لم ما سكت حتى تفعل كذا الا انه لم ما فعلت كذا بالبداهة بطلانه لان التوبيخ
على ترك ما لم يعلم مع ان الشايع في العرف المتبادر ان امثال هذه الالفاظ انما تستعمل في مقام التعليم وبيان ما
ينبغي ان يفعل واما عن حكاية بني معروف فبان التطهير بالملح بالذات حسن وليس عبادة حتى يحتاج الى النية
ومحل [illegible] فانما هو من هذه الجهة لا من حيث انه اتى بالحسن سهوا واما عن خبر ابن عطا فبان دخول
من لم يبرأ الجنة يحتمل ان يكون لغفلته عن وجوب التقية هذا غاية ما قلت انه على ما ذكرت من عدم عقاب
الغافل بل كونه مامورا بما علم حكم الله فيه لا يجب تعليمه وارشاده على العلماء لو اطلعوا على غفلته

او وجب فان قلت بالاول لزم سقوط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة الى الغافلين وان قلت بالثاني فكيف يامره العالم بخلاف
ما هو مامور به بحسب ما الدليل عليه مع انه ظلم يفعل منكرا بل الحق بما هو حكم قلنا نقول بالثاني والواجب على العالم اولا التعليم
والارشاد ثم الامر بترك ما كان عليه حيث انه بعد الارشاد لا يكون غافلا فلو قال له اولا افعل كذا ولا تفعل كذا فهو
امر متضمن للتعليم وهو المقدم بالذات فيه والدليل على ذلك الاجماع القطعي بل الضرورة اولا وعمل النبي والائمة
بل عمل الله من شانه ثانيا والاخبار الدالة على وجوب تعلم الجهال وبذل العلم وما في هذا المعنى ثالثا واما المقام الثاني
اعني الصحة والبطلان فالمشهور عدم صحة عبادة شيء من الاقسام المتقدمة سوى المحتاط وخالف فيه طائفة من المتاخرين
كالمولى الاردبيلي والسيد [illegible] وبعض الاخباريين فحكموا بالصحة مع المطابقة لفتوى المجتهد الحي وهو مدار [illegible]
الواقع وبالبطلان مع عدمها مطلقا وهو اختيار والدي العلامة قدس سره في المحرقين والانيس واختار في المعتمد الصحة
في اقسام الغافل بالمعنى المتقدم مطلقا وذهب بعض الى صحة عبادة الغافل مطلقا طابقت الواقع ام لا وعدم صحة عبادة
غيره من الاقسام المتقدمة سوى المحتاط سواء طابقت الواقع ام لا وهو الحق واما صحة عبادة الغافل مطلقا فلانك
قد عرفت ان الصحة هي موافقة المامور به وان المراد بالمامور به هو المامور به باعتقاد المكلف لعطفه الثابت بحجيته
وان لم يكن مطابقا للواقع وهذا الغافل قد اتى بالمامور به كذلك فيكون ما فعله صحيحا ويتم على الصحة هي موافقة المامور به
وهو اما استقر المكلف مامورا به لبطلان التكليف بما لا يطاق ولما عرفت من قبح الحكم والقبح من انه اذا اعتقد
احد بوجوب شيء عليه بحيث لم يخطر خلافه بباله فهو واجب عليه ولان ما يدل على تكليف المجتهد بمقتضى اجتهاده
جار في حق ذلك ايضا والمفروض انه قد اتى بموافقا لما اعتقده فيكون صحيحا واما ما سبق من الاخبار الدالة على
انه لا اجر في عبادة لا علم فيها ولا يقبلها الله سبحانه فلا يضر هنا اما الاول فمنع عدم حصول العلم والفهم والمعرفة هنا
حينئذ المراد منها التي المطابق للواقع والاجرى في المجتهد ايضا او لاجل انها خطابات لمن يصح التكليف بها قطعا وما نحن
فيه لغفلته غير صالح واما بطلان عبادة غير الغافل مع عدم المطابقة قطعا واما معها فلعدم كون ما اتى به مامورا به
او لعدم كونه عالما بالمامور به اما وجه عدم كونه مامورا به لانه لا يكون الاخر الا فيما وجوده [illegible] ولا
[illegible] اتى به اصلا عدا لاول الاخبار المتقدمة اما وجه عدم كونه عالما بالمامور به فلما لان نية التقرب وقصد الامتثال
حق المامور به بالاجماع والاخبار و[illegible] هذا التخصيص لا يتاتى منه هذه النية واما انه المامور به معرفته جوجه كما يدل
عليه بعض الروايات المتقدمة والمفروض عدم تحصيله المعرفة بل رواية الصيقل يدل بنفسها على عدم الصحة لان نفي القبول
يستلزم نفي الصحة ومما ذكر يظهر الجواب عما استدلوا به على الصحة مع المطابقة من كونها موافقة للمامور به والنهي متعلق بالخارج
واما المقام الثالث وهو القضاء وعدمه وهو من مسائل الفروع وتحقيق الكلام فيه انا ان قلنا بان القضاء تابع للاداء
فلا اشكال في لزوم القضاء في جميع صور البطلان ولا في عدمه في جميع صور الصحة على ما ذكر لو [illegible] الا
بمعنى الاجزاء وان قلنا ان القضاء بامر جديد كما هو الحق فاللازم ملاحظة خصوص المقام فكلما لم يثبت فيه دليل
على اصل القضاء فيبنى على مقتضى الاصل وما كان فيه دليل عليه فان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بالمامور به ولو بجزئه
او شرطه وبطلان الفعل فيحكم بالقضاء في جميع صور البطلان وان دل على وجوبه بمجرد عدم الاتيان بفعل معين ولو
الذي واجبا على شخص فيحكم بالقضاء في جميع الصور وهكذا وبالجملة اللازم ملاحظة الدليل وليس تحقيقه من شان الاصول
واما المقام الرابع وهو الكلام في المعاملات صحتها وبطلانها والمراد بها هنا ما لا يحتاج جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا

فانه عدم الاحتياج الى الاخذ من المجتهد او غيره على انها جعلها الشارع سببا او شرطا او مانعا بل يكفي في صحتها فعلها الموافقة للواقع انتهى والتحقيق المقام تقديم مقدمتين الاولى انه لا شك في انه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد فلو بنى على انه لو اعتقد احد ترتب اثر شيء بحيث لم يحتمل عنده خلافه يترتب عليه في حقه فمن اعتقد حلية الزوجة بعقد باطل واقعا يحل عليه ما دام كذلك كما يحل الاجنبية باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقودة به ما دام كذلك كما يحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية وهذا ظاهر الثانية اعلم ان جميع العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا او شرطا او مانعا او مثلها من الخلاف لها حقائق نفس امرية واقعية هي ما هو مراد الشارع واحكام ظاهرية وهي ما ظنه المجتهد انه مراد الشارع وهي الحقائق الواقعية والمعتبر دون غيرها وحيث لم يكن لنا سبيل الى الحقائق الواقعية ولا تكليف فوق الوسع فالسبب والشرط والمانع وامثالها لنا هي هذه الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التي اتفق عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار على هذه الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فقد يترتب الاثر بالنسبة الى احد كان ملاقاة النجاسة سببا لنجاسة الماء القليل عند القائل بها وليست سببا عند اخر ولا شك ان القليل الملاقي نجس للاول وطاهر للثاني وكقاطع الحلقوم فقط سبب لحلية الذبيحة بالنسبة الى مجتهد دون اخر وكذا ايقاع العقد بالفارسية مثلا سبب للانعقاد عند مجتهد دون اخر ولم يقل احد بان كلما هو سبب عند مجتهد من خصوص او شرط يجب ان يكون كذلك عند كل الناس بل يقتضي الاصل اصالة العدم فلا يترتب الاثر الا بما دل الدليل عليه وهو في حق من ظنه كذلك خاصة ومن هذا ظهر ان ترتب الاثار على العقود الظاهرية وامثالها التي هي اللوازم الواقعية التي لا تتخلف عنها البتة نعم القدر الثابت انها من اللوازم لها بالنسبة الى مجتهد جعلها كذلك او مقلده ولا يستلزم الصحة في حقهما ويترتب عليها الاثار بالنسبة اليها بل بالنسبة الى مجتهد اخر اذا وقع من المجتهد الاول او مقلده وكان انه مترتبا على ترتب الاثار بالنسبة الى المجتهد الاول ومقلده كما مر مفصلا واما ترتب الاثار بالنسبة اليه اذا لم تثبت فاعلم للقد مقدمتين فاعلم ان الحق ان غير المجتهد والمقلد في المعاملات على ثلثة اقسام لانه اما غافل غير متفطن باحتمال عدم صحة ما اتى به اصلا او غير غافل يتركه التقليد مسامحة وهو ايضا على قسمين لان ما اصدره عنه من المعاملة اما موافق او مخالف للحكم القطعي ايضا الصادر من الشارع اوليس كذلك اي ليس حكم الشارع في خصوص هذه المعاملة مقطوعا به بل يستخرج الحكم بالادلة الشرعية الظنية فان كان الاول فحكمه حكم المجتهد او مقلده لانه لكونه غافلا او معتقدا يترتب الاثر عليه ولا تكليف فوق قدر معتقدا باعتقاده كتقليد المجتهد لظنه والمقلد لفتوى مجتهده في حال الغفلة يكون حكمه ما اعتقده فاذا تنبه فان وافق ما اعتقده اعتقاده فهو والا يكون كالمجتهد المتبدل رايه او المقلد له وتفصيل حكمه يستوفى في باب الاجتهاد والدليل على ذلك مع ما اذا كان معتقدا مطابقا للاحتمال الاقوى في المسئلة او لم يطابق شيئا الا اتحاد المناط وان كان الثاني او احتمل خلاف ما نريد وعدم ترتب الاثر على معاملة ومع ذلك اوقعها من غير تحصيل علم او ظن وكان علم موافقا للقطع من الشارع او مخالفا له فحينئذ يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب مع المخالفة يعني الحكم في حقه ما قطع به من الشارع في هذه المعاملة اذ المفروض انه ثبت من الشرع قطعا انه ان المعاملة لا علاقة له بسبب للاثر العلاقي ولا يبقى لها اعتقاد مناط التكليف والتعبد خلافه حتى يتعبد والا دليل على التقييد في مثل حكمه واعتقاده فيترتب عليه الاثر فحقه ما اصلي طاهرا او ظنه ومع ذلك الاحتمال والظن لكونه ما هو مرتبط بالسؤال او الفحص كالذي صيد حلية الشرع احتمال خلافه يحرم عليه الحرام وان لم يسئل لانه ما هو مرتبط بالسؤال وان كان الثالث فالحق عدم ترتب الاثر عليه في حقه ما دام باقيا على التقليد او وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المخرج

لاولى
ثانية

عدم القطع بالوضع الواقعي من الشارع بل انما هو المظنون للمجتهد بمن يترتب الاثر عليها انما هو باعتبار تجويز ظن المجتهد له وتقليد والمفروض انه ليس مجتهدا ولا دليل على ترتب الاثر عليها في حقه مع ان قلد بعد صدور المعاملة اصل المجتهد يعني فان قلد من يقول بفسادها وعدم ترتب الاثر عليها فلا اشكال في عدم ترتب الاثر وان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر في مسئلة نقض الفتوى بالمعنى الثالث فنقول ان ما لم يتحصل ثمرة عليه او معنى كالنجاسة والطهارة والحلية وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد لا يؤثر في الطهارة في حقه ما دام انه غير مقلد ولو قلد بعد ممن يقول بكفاية المرة يكون هذا الثوب طاهرا في حقه لانه الغسل المذكور صار سببا للطهارة في حق كل من يقول بكفاية المرة ومقلده ودخل هذا الشخص تحت هذا العنوان والاشتراط كونه مقلدا حين الغسل ايضا كما مر نظيره في حقه وما لا يكون فاثر الامعني او معنى كالعقود والايقاعات واسباب الشغل الذمة ونحوه وامثالها فلا يترتب عليها الاثر اذا اوقعها الامر لابد وان يتعلق معنى اذ الامر سببية عقد مخصوص صادر من شخص معين على زوجة معينة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد او من يقلده وهذا الشخص المعين هو الذي صدر منه هذا العقد بتقليد من يرى جوازه وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر كما مر واما بعده وان دخل في مقلديه ولكن لا يفيد لترتب الاثر لان المظنون للمجتهد سببية هذا العقد متصلا الصدور للاثر وصيرورتها سببا كذلك واما السببية المنفصلة فليس عليها دليل اذ ليس هو مظنون المجتهد لا دليل على كون الدخول في التقليد مثل اجازة المالك الا الاصل في المعاملة الفساد وهذا ان عدم ترتب الاثر وبعبارة اخرى مصحح الاثر كان متحققا قبل الدخول في التقليد يجب استصحابه ثم ان بعض مشايخنا قال اما ما اصحاب ان الغافل الجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد فالظاهر ترتب الاثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا الا ان يكون خارجا عن الاقوال المحققة في المسئلة ومن مفتي الامامية الثالث عشر القاطع عليها فاذا كان موافقا لاحد الاقوال فيكون كما كان مقلدا لاصل المجتهد من المختلفين وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بني عليه ذلك الغافل باعتقاد انه حكم الله اذ لا دليل على بطلانه اذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة البناء على صحة العقد مع استلزامه اثاره كما ثبت في المقلد للمجتهد بعد تغير الراي كما حققنا سابقا ان العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو صحيح عنده فكذا هنا مع ان للوضع مدخل من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها الا في الابتداء فان المحل العاقل اذا اعتقد صحة العقد وقطع بحلية الزوجة له بعد عليه حلالا ولكن ذلك لا يجري في الاتيان بما يوافق الاصل الا في الاقوال بل كلما لم يكن موافقا للعقد اصلا كيف يقول بصحة العقد باعتقاد انها زوجته فكيف لا يحل من حرمته عليها لصحة بذلك الاعتقاد وقياسه على نقض المخالف القاطع مخالفا وكذا المجتهد باطل المعروف من ان نقضه عاما هو لاجل كشف عن تقصيره وانه لا ينقض لو علم عدم التقصير كما مر لا تقصير هنا وهو الاحتمال المتوسط على انه ليس مما وضعه الشارع متعلقا الا في حقه اذ تعبده كل امر باعتقاده وضعه في حقه وقوله ان الحكم الوضعي باطل جدا اذ لو لا مدخلية الجهل والعلم لم يترتب الاثر على ما ظنه المجتهد سببا في حقه ولا يترتب عليه في حق مجتهد اخر لم يظنه كذلك فان النبي قرره الشارع لغير الامر واحد فكيف صار صحيحا في حق شخص غير صحيح في حق اخر وانا لا اقول ثوب المجتهد القائل بنجاسة الخمر وثوب القائل بطهارته لا يمنعه حكم بالطهارة في حق الثاني وبالنجاسة في حق الاول ما لم الثاني يحكم بالفرعية والاول يوجب مدخلية العلم والجهل وان اراد عدم مدخليتها في الوضع الواقعي من الشارع فالعبادات ايضا كذلك ثم قال في خصوصه حكم غير الغافل ممن ترك التقليد مسامحة ما ملخصه ان بطلان العقد الذي

او بعدك اذا دا حوز احدى الادلة والاقوال عند الاشكال وعلى توجيه عدم جواز النقض للمجتهد المخالف للفعلة بانه ان كان باطلا لانه
مخالف لم وسطقونه انه ليس بسبب فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الاخر ايضا واما ان كان لانه لم يتبع به مجتهدا
فلا بد يجب عليه النقض لو وافق بعده ايضا وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار وعليه اقول
لا شك ان ترتب الاثر في الاجتهاديات ليس القطعي بكونه هو الاثر الواقعي الذي عين به الشرع الا ان يترتب اثر على المعاملة التي
المختلف فيها باختلاف الاجتهاد وايضا كيف يحصل القطع بان هذا هو ما عين به الشرع وليس هو الموافق للدليل اعتقاد المجتهد
والا لترتب الاثر على جميع المعاملات بالنسبة الى الكل وانتفت فائدة الاجتهاد فيها فيحصل الترجيح الذي فعقد تفسير صحتها
للمجتهدين جوازها او بكون نقض الموجب مرة كما في المتن يرجع بفعله صحيح مع انه قطعا وجه ان الاصل
عدم ترتب هذه الاثار بالنسبة الى المجتهد المخالف والقدر الذي ثبت هو ترتبها بالنسبة الى مجتهد يراه او مقلده
فلا بد وان يكون لشيء اخر مدخلية في الترتب ايضا فلا بد لهما من تحصيله والا فالاكتفاء بالقدر الثابت ولم يثبت ان يعمل الترتب
على ما حصل بالاجتهاد او التقليد ومجرد الموافقة لاحد الاقوال ان كان كافيا فلم لا يترتب الاثر لو صدرت تلك المعاملة
من المجتهد الذي لا يرى ترتب الاثر ومن مقلده واما قوله جواز النقض ان كان لانه مخالف لم الخ فلنا نختار الثاني ونقول
انه لاجل انه لم يتبع مجتهدا حين ايقاع المعاملة الفاسد خرج ما يتبع فيه المجتهد وما قطع بانه فرده الشرع بالاجماع فبقي
الباقي يجب النقض مع الموافقة ايضا بشرط العلم بعدم التقليد وعدم كونه بعد التراضي في المعاملة او وقوع التنازع ولو حصل
في ذلك وما سراه الى عدم نقض لكون المعاملة صحيحا للعلم بالتقليد او الحمل على الصحة او عدم التنازع او كون المسئلة
اتفاقية فرضا فان قلت يلزم الاشكال في امور الفروج والنسل واشباهها قلنا المعاملين غير المجتهدين والمقلدين ان كانا
غافلين فلا بد من ثبوت الاثار لهما حال الغفلة والاصل انك تحكم ببطلان عباداتهم من صلوتهم وصيامهم وحجهم وخمسهم
وزكوتهم ووقفهم وبحكم فسقهم ورد شهادتهم بل ببطلان عقائدهم كما صرح به ويكون هم عاصين من جميع هذه الوجوه بل
ببطلان معاملتهم ايضا ولا يخفى قوله الحكم الوضعي لا مدخلية للعلم والجهل في ترتب الاثار عليه قلنا وقع ما فيه وانها
علمنا عدم مدخليتهما ولكن يحتاج الى ثبوت كونه حكما وضعيا فالقدر الثابت كونه كذلك للمجتهد ومقلده والاصل عدم الوضع
قال فلو تزوج احد امرئة بعقد لا يصح مع علمه بحصول عقد ضعيف مع انه محل الخلاف فيه اولياء العقد بفعل جرا وسمعه المجتهد الذي
يقول بصحته موافق لذلك فلا يجوز نقضه لانه هيئة عليه انه نكاح وبيع وبين يتعلقهما احكامهما اقول سلمنا انه نكاح وبيع و
لكن سلمنا في ايقاعه يترتب الاثر على كل نكاح وبيع اما الا فان الدليل في الاكثر الاجماع والمقدار المسلم منه انما هو فيما اذا صدر
العمل من المجتهد ومقلده بل لو كان دليل اخر ايضا فان كان من القطعيات التي يخرج المسئلة عن الاجتهاديات فلا كلام فيه
ما يكون ان يكون نص صريح صحيح ان كل نكاح مثلا يوجب اباحة البضع فنقول ان الاصل عدم الترتب فهو حتى يثبت
ترتب الاثر ويخرجه الخبر الظني دلالة وسندا فان قلت ظاهر ان المفروض ثبوت حجية هذا الظن قلنا نعم ولكن في حق
المجتهد ومقلده ويتقرر لمن يقول غاية ما ثبت من هذا الخبر الظني ترتيب اباحة البضع على كل نكاح الذي منه هذا الفرد لم يثبت
ترتب الا بالجزم جهة الظن الذي يجب عليه العمل بهذا الظن اذا صدر النكاح حال الجهل به ولم يثبت ذلك الا في حق
المجتهد ومقلده ثم قال فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت هو ما حصل للمعاملة بالاجتهاد او التقليد
واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعي يرفع الاصل والحكم
الوضعي بنفسه رافع للاصل اذا ثبت وضعه ومن ابن ثبت وضعه ما ظنه المجتهد وضعا للغير وغير مقلده ثم قال لغاية

حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيه ومن الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه
في نفس الامر او لاجل انه مخالف لواقعه عند المجتهد واما الاول فانه لم يحصل من اجتهاده تقليده او لاختلاف الموضوع في
والثاني لو وجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد اخر يخالفه ايضا والثالث لا مدخلية له في الحكم الوضعي ولما نحن في
الوضع القطعي دون الاجتهادي حتى له الحجة فيها واطلق بابه ايضا قلنا ثم يحصوه اي جواز ان فايدتان الاولى من جهات
الحقوق الدينية او لغيرها مما اختلف فيه لسبب تاخر لتقليد الفاسق حتى انه لو صدر عنه واحد منها نقلنا حجية صحته ما يراه
عليه ولو كان ولو كان الاول او العدم بل هي اسباب لوجوب صدور الحكم عن الحاكم بمقتضى ذاته عند الرفع اليه وحكم بسبب لا اشتغال
ذمة القابل عاحكم او جميع الحكم بسبب لا اشتغال الذمة بالمحكوم عليه والواجب على الحاكم الحكم بمقتضى رايه اجماعا الفايدة الثانية
اعلم ان من التارك للطريقين الذي لا يتمكن من الوصول الى المجتهد ولا الى واسطته وهو على ثلثة اقسام الاول من لم يتمكن
من الوصول اليه لبعد بلده وعدم وجود الواسطة اليه او لخلو العصر عنه على القول بجواز الثاني من لم يمكنه اخذ المسئلة عنه
وان امكنه الوصول اليه لتضيق وقت العبادة او عدم وفاء وقته بالفرضين الثالث من كان في اثناء الصلوة مثلا وحصل له
الشك او سهو فيها ولم يعلم حكمه اما المعصوم ستؤاله اولا او لنسيانه اما الاول فقد صرح والدي العلامة طاب ثراه بان حكمه الاحتياط
وقال بعض مشايخنا انه يكفي فيه الاخذ بالاحتياط ولا يكفي بتقليد الميت او العوام وقيل يعمل بما يحصل به الظن من تقليد العوام
وان لم يحصل فبالتخيير واما الوجه العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به اخرى لا شك في ان مثل هذا الشخص لو عمل بالاحتياط
لا يدعي عليه ويحصل له البراءة وانما الكلام في انه هل هو حكم او لا وفي الثاني هل يجب عليه العمل بظنه اذا امكن من تحصيل ظن من
غير تقليد المجتهد كالظن الحاصل من فهم من حيث حديث او كتاب او تقليد العوام او امثال ذلك او حكمه التخيير في جميع المواضع
او العمل بمقتضى الاصل في كل المواضع اذا امكن اما اصل العدم او الوجود لا استصحاب او العمل باصل البراءة في الجميع ولا ريب
في ان الحكم بان حكمه الاحتياط يتوقف على وجود دليل دال عليه صالح للاثبات وجوبه وكذا الحكم بكونه متعبدا بظنه مع التوقف عن
العمل بالظن واصالة المصلحة وايجاب انسداد باب العلم للعمل بالظن ثم بكل ظن ثم والتمسك [illegible] مطلقا حتى فيما لم يعلم
حكم اولا وكان الشك فيه ما فعله مخالف لقاعدة عدم نقض اليقين بالشك فبقي احتمال العمل بالاستصحاب او التخيير والتحقيق
ان العمل بالاستصحاب في كل موضع شك فيه في وجود الحكم الشرعي او الوضعي او شك في ارتفاع احدهما وبعبارة اخرى في
كل موضع شك في ثبوت احد الحكمين بعد تيقن عدمه او في زواله بعد تيقن ثبوته يحكم في الاول بالعمل باستصحاب العدم
وفي الثاني باستصحاب الوجود والدليل عليه ادلة الاستصحاب وعدم جواز نقض اليقين بالشك والعمل بالتخيير في كل
موضع علم وجود الحكم وشك في المحكوم به اي التخيير فيما يتردد فيه ان المحكوم به وذلك لان التردد اما بين
امور لا يتصور له غيرها عقلا او هنا امور اخرى ايضا ولكن يعلم انه ليس المحكوم به او متعلق الحكم بل هو غيرها فان كان الاول
كما اذا دخل وقت الصلوة وكان لم يدر بان حكمه هي او يخفى ويعلم ان الواجب اما تقديم الجهر او التخيير او بين كلها في الصلوة
الجهرية فيعلم انه مخير بين الصلوة لانه اما بقي بعد الحكم الوجوبي في حقه ولكنه لعدم تعيين الواجب ارتفع التكليف
بالتعيين فثبت التخيير او بقي انما كان الواجب لعدم معينا فيرتفع التخيير بارتفاع الفصل فيعلم ضم فصل التخيير بين احدها
فيرتفع الوجوب مطلقا فيكون مخيرا بضميمة الاصل اختلاف ما في التخيير فيما ان كان الثاني كما اذا علم عدم جواز
الصلوة عريانا او تردد بين الحرير والنجس فيعلم انه مخير بين الصلوة فيهما او لا على احدهما الاصل والحكم بجواز
الصلوة عريانا غير معلوم فيستصحب ذلك ويبقى الاولان ومقتضى بطلان الترجيح بلا مرجح التخيير بينهما وان قلنا الحكم ممكن

باصلهم

قلنا ان لم يجوز كونه حكما اولا فينفى بالاستصحاب المذكور وان جوزه فيكون هو ايضا احد افراد التخيير والمفروض عدم علمهم من الوجوه الى
فكذا مع ان الاحتياط والتخيير ايضا كذلك ان هذا من باب وضع قاعدة كلية لهم من المجتهدين حسب ان احتمل كل حكم في
محتاج الى المجتهد او واسطة غالبا بخلاف القاعدة الكلية الواحدة فانها سهلة الوصول اليهم ولعدم علمهم بحكمهم
من احدها ايضا فلا حاجة للمجتهد الى البحث عن حكمهم في كل صلاة بل يكونون عاملين ويكون لهم الخيرة في التعليق والله سبحانه لا يؤاخذهم بما
او تركوا بها الاحتياط واما الثاني وهو الاعلام فلا يمكن من كل واحد خاصة من المجتهد وان تمكن في بعضهم فكم منها حكم غير محكي
مطلقا او مبهما واما الثالث فلم يحصل الى الان كلام من الاصحاب في حكمه ولا دليل الحكى حكمه بخصوصه ومقتضى كون التكليف
يقينيا وبطلان التكليف بالاعلم والترجيح بلا مرجح وكون الناس في سعة ما لم يعلموا كونه مخيرا بين كلها يحتمل عنده ان يكون
حكمه

خاتمة في التعادل والترجيح والتعادل عبارة عن تعارض الامارتين بحيث يتساوى لفقدان المرجح لهما
وعبارة اخرى بحيث لم يترجح احدهما بما يوجب تقويته على الاخر في اثبات المدلول وهو جائز خلافا للكرخي وابن حنبل
شاذ وخلافهما اختص بالامارات الشرعية والجواز الشرعي فلا يعمان في غير الامارات الشرعية ولا في الجواز العقلي ودليلهما
ضعيف والترجيح في مصطلح الاصوليين يطلق تارة على فعل المجتهد واخرى على غيره ففي الاول هو تقوية احدى الامارتين
على الاخرى ليعمل بها وعلى الثاني اقتران الامارة بما تقوى به على معارضها

منهاج قالوا التعارض بين القطعيين والقطعي
والظني محال واستدلوا على الاول باستلزامه التناقض لان القطعي ما ثبت به تحقق مدلوله مطلقا فلو عارضه مثله يحصل القطع
بتحقق مدلوليهما والموجب للتناقض المدلولين ولا في ذلك بين كونهما متساويين او بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه
وعلى الثاني بان الظن لا يقاوم القطعي فلا يمكن ان يعارضه وبان الظن ينتفي عند حصول القطع اقول ان كان المراد بالقطعي ما ذكر
فعدم جواز تعارضهما واضح واما ان كان المراد ما كان الدال قطعيا كما يظهر من تمثيلهم للقطعيين بالخبرين المتواترين
والاجماعين القطعيين فيمكن التعارض لجواز صدور خبرين متنافيين لمصلحة تقية او نحوه متواترين او انعقاد الاجماع على حكم
في زمان لاجل تقية وعلى خلافه في زمان آخر واما ما ذكروه دليلا للثاني من ان الاول منهما ان التقاوم مناط التعادل دون
التعارض فان الظنيين الذين امتاز احدهما بمرجح متعارضان مع عدم التقاوم وعلى الثاني ان مناط التعارض هو تنافي
المدلولين دون فعلية الظن فان المراد بالظني ليس ما افاده بالفعل والا لزم عدم تحقق التعارض بين الظنيين ايضا لاستحالة
تعلق الظن بطرفي النقيض بل ما من شانه ان يفيد الظن وان لم يفده بالفعل وذلك يتحقق في الظني المعارض للقطعي والحق امكان تعارض
القطعي والظني بل يمكن تعارض القطعيين بعض المعاني ايضا

منهاج الاصل في الدليلين اذا تعارضا فاما يمكن الجمع بينهما بحيث يرتفع
التعارض او لا وعلى الثاني فاما يكون لاحدهما مرجح على الاخر بوجه من الوجوه الاتية او يتعادلان فان كان الاول
فقالوا يتعين الجمع بارجاع كل منهما او احدهما الى ما يرتفع التناقض بينهما وهو يكون تارة بجعل موضوع الحكمين مختلفين
واخرى برفع التناقض بين الحكمين فالاول كحمل العام على الخاص في المطلقين وحمل كل من المتعارضين المتساويين على بعض
افراد الموضوع وحمل واحد من المتعارضين الذين بينهما عموم من وجه على بعض افراد العام وابقاء الاخر على عمومه واما بجعل
كل منهما او الاخر مجازا ليس بمجمع لاستلزامه التناقض والثاني كحمل الامر المعارض لجواز الترك على الاستحباب والنهي المعارض
لجواز الفعل على الكراهة وامثالهما واستدلوا عليه باولوية الجمع من الطرح والمراد من الاولوية هنا معناه التفضيلي
لان الجمع الظن للصادرة فالمراد انه اولى فالاولى يتعين لبطلان الترجيح بلا مرجح نعم اذا اصطلحوا في مقام بيان حكم المتعارضين
الذي يمكن الجمع بينهما ان الجمع والحكم لاحدهما من الاولوية المعنى كالتخيير ثم واو لو الادخام بعضهم اولى ببعض

فنقول

في مقامين الحكم جمع من الاصحاب ثم استدلوا على اولوية الجمع بوجهين احدهما ما ذكروه في تمهيد القواعد حيث قال في مقام التعليل
لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما ما امكن لاستحالة الترجيح بلا مرجح قبل ان نعد تقريبه وجوب الجمع
على ان الاصل في كل الاعمال الاحاجة المعقول لاستحالة الترجيح بلا مرجح بعض عن المقام لانهم يقولون
بالجمع مع وجود المرجح ايضا اقول على توجيه اما بجعله فعليل لكون الاصل في كل واحد منهما الاعمال والجمع بما امكن
من غير اختصاص ببعض وجوه الجمع وبما يفهم من كلامه من وجوب الجمع دون مجرد الجواز او الاولوية وتوضيحه ايضا
بان من ارادة انه اذا امكن العمل بكل منهما فلو عمل بواحد وترك الاخر يلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين
متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد دليل على شيء آخر وضعف احدهما بالنسبة الى الاخر
لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان مسئلة ثبتت بالكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فالعمل على احدهما
دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قائم دليل على طبقه ومنه ان الترجيح بلا مرجح انما يكون فيما اذا كان هناك امران
لا يمكن فعلهما معا ففعل احدهما بلا مرجح اما لو كان امران وجب فعلهما وامكن جمعهما ففعل احدهما وترك الاخر لا يقال انه
رجح احدهما على الاخر فان من ترك صلوة الصبح وصلوة المغرب مثلا لا يقال انه رجح المغرب نعم قد يجيء في مقام الاثم ولو كنت
بترك احدهما فلم يجب صلوة المغرب وهذا ايضا يرجع الى التبرئة بترك احدهما ولو بجهة الدواعي الباطلة وكيف كان
فيرد على الدليل اولا منع كون الاصل في الكل الاعمال فان ثبوته يتوقف على وجود دليل على حجية كل خبر حتى كل من المتعارضين
ووجوده ثم بل لو حصل الحجية بعمومه ايضا يجب اخذ احدهما او اطلاق احدهما الاعمال التقييد وثانيا ان الاصل لو ثبت
فانما هو اعمال كل منهما في تمام مدلوله واما الاصل بمعنى الاعمال في الجملة فغير ثابت قطعا ضرورة انه لو كان الجمع ما لا اصل له شأن
ولا في شيء وثانيهما ان دلالة اللفظ على جزء مفهومه تابعة للدلالة على الكل ودلالته على الكل اصلية واذا عملنا بكل
واحد من وجه دون وجه فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة واذا عملنا باحدهما خاصة فقد تركنا العمل بالاصلية والاول
اولى واعترض عليه بان العمل بكل واحد من وجه عمل بالتابعتين وباحدهما خاصة عمل بالاصلية والتابعة فهو اولى وجوابه
يكون اولى اذا كانتا من دليلين واما اذا كانتا من دليل والتابعتان من دليلين فلا فانه منه فضيلة الاخر القطعيين والتا
والتاويل اولى من التعطيل اقول سال الاعتراض الى منع صغرى الدليل وبين بيانها بصغرى كبرى غاية اخلال
مطلوب المستدل والى منع كبرى المعترض وبيانها يكفي لاخرى غير كبرى المستدل او لا ثبت المطلوب فاثبات ذلك بدليل اخرى لم يصح
دليل المستدل مع ان في دليله ايضا لتوقفه على ثبوت الاولوية التي ادعاها والا لم يثبت الاولى التي ادعاها المعترض ايضا وفي
الدليل الاول ايضا ان العمل بالتابعتين ابطال للاصليتين معا فيقرب من الدليل بان الحمل من الخبرين على التبين حقيقة
وتابعية والاصل العمل بكل منهما فيهما والتعارض مانع فاما الانتفاء شيء من الدلالات الاربع او بعمل بعضها لتعذر
الفرض بتعين الثاني وهو اما يكون بالعمل بواحد منها او اثنين او ثلث والغرض الصورة بالاخر يتعين
وهو بالعمل بثلث دلالات تابعتين واصلية لا اصليتين وتابعية لعدم امكان تابعية كل من اصلية فيتعين العمل بهذه
الثلثة وهو يكون بان يعمل باحدهما من جميع الوجوه وبالاخر من بعضها ومنه ايضا ان ثبوت اصل الاعمال في كل منهما
في مثل ذلك المقام مسلم مع انه كما يقتضي لا يقتضي اولوية كل جمع بل تختص بالتخصيص والتقييد فيما اذا كان احد
المتعارضين عاما او مطلقا والاخر خاصا او مقيدا والتحقيق ان الجمع بما امكن ليس في الحقيقة عملا بالدليل ايضا كما اشرنا
اليه فالتحقيق انه ان كان نوع جمع من اولوية الجمع نقف في احد الدليلين او كليهما على الظن فنأخذ به وان لم يظهر فمختلف

فلا بد له علية لا رتبها يوجب حجر الدليل الشرعي بل اسها والاحتى عالم نصيبه من الشرع كما نقلوا في مسئلة الوطء على الحيض ومسئلة حملانه
العلل بل الذي يظهر من الاخبار خلاف ذلك فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار وتعارضها حكموا بالرجوع الى الترجيح
لا بالجمع بينهما امكن بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف حتى قالوا انا اختلفنا بينهم وربما عيبوا
باختيار احدهما ولم يكن في الاختلاف ولم يامروا بالجمع ولو بالتاويلات البعيدة ولم يكن ذلك الا لضعف طريقة الجمع لقلة انما الى بيان
الشيخ وهو وان احدث ذلك الا انه كان لعذر هو اشتهار تنافي بعض اخبار الشيعة من جهة ما زعم من التناقض بين اخبار
الائمة فاراد بذلك رفع التناقض بانها غالبا من اخبار لم يحتمل التوجيه ويحتمل ان يكون هناك ما يؤيد لو جعلت
بين ظاهرهما تنافى وذهب الغرائب بالحوادث ولم يجعل كل جمع ذكره مفتى به ولذا غالبا يحتمل كذا وبالجملة هو ترجيح
اولا الحديث بالمرجحات وجعل المفتى به ثم ياتي بالمعارض الذي ليس بحجة ويأوله حتى يرجع الى الحجة والحاصل انه
لا شك في تحقق التعارض بين الاخبار فان لم يمكن الجمع بوجه فهو عين التحقيق وان امكن فان كان وجه الجمع مما لم
يعرفه بقرينة معتبرة من نفس المتعارضين او من احدهما او من دليل خارجي او يكون بحيث يتبادر الى الذهن بمجرد ملاحظة
المتعارضين انه مراد المعصوم وبالجملة كان وجه الجمع مما علية ... لا يحصل اعتقاد ان الجمع اولى من الطرح فلا شك في وجوب
الجمع والا فلا حجة على اولوية الجمع نعم لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ... ان لا يجعل
حجة في حكم شرعي **فائدة** من الجمع الذي يحكم به العرف وطريقة المحاورة حمل الامر المعارض لما يرخص الترك
على الاستحباب والنهي المعارض لما رخص الفعل على الكراهة فان ما يدل على الرخصة في الفعل او الترك قرينة على ما ذكرنا من
الخارج فلا بد من ذلك بل يكون حكمهما حكم المتعارضين الذين لا جامع بينهما **منهاج** اذا كان لاحد المتعارضين
الترجيح يجب تقديمه علينا العمل به اجماعا وعند جمهورهم وقد نسب الخلاف الى القول بالتخيير او التوقف محتجا بان زيادة
الظن هو المرجح وهي غير معتبرة لانها لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات المتعارضة اذ لو رجحان
الامارات على غيرها لرجحان باعتبار رجحان الاظهر على الظن حصنا بعينه في الشهادات قائم والتالي باطل بالاتفاق واجيب عنه
بمنع بطلان التالي والاتفاق عليه حيث انه يرجح في الشهادات بالراجح بكثرة العدد والاعدلية والاورعية بينها
لكن يمنع الملازمة صعليه الوصف المذكور لجواز ان يكون العلة هي الرجحان المأثور من الصحابة المعمول به وهو الترجيح
في الامارات دون الشهادات ومنع انه الاعتبار بعض الشهادات ليس لاجل زيادة الظن بل لدليل من الخارج والمعاينة
مطلق زيادة الظن في ترجيح الامارات ثم تمسك انه ... المستدل ان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الشهادات مطلقا فلا بد فيه
اعتبارها في الجملة فيها ثم اقول الذي يظهر من دليل المستدل انه ينفي الرجوع الى الترجيح بالمرجحات الظنية الخالصة بها
جماعة ونفيهم لمطلق الترجيح اما الاول فانه من العلة التي ليست عندهم المرجحات المنصوصة ولاجل عدم علمهم بها لو سلم التعارض
بينها او ينفي الترجيح بغير المرجحات الظنية خاصة دون المطلق وعلى هذا فيكفي لهم الفتوى جوابا بل يكون مكلفهم ... بانه
مع نفي وجود المرجح المعتبر وحينئذ لا الترجيح مطلقا فلا شك في وجوب تقديم الراجح مع وجود المرجح الثابت
اعتباره فاللازم تعيين المرجح واثبات اعتباره ولنقدم لبيان ذلك مقدمات **الاولى** اعلم ان القوم ذكروا مرجحات
كثيرة بعضها يختص بترجيح الخبرين المتعارضين وبعضها بترجيح سائر الادلة وبعضها مشترك ومنهم من خص الاول
بالذكر لاختصاص تعارض الادلة الظنية عندنا في الاخبار كما قيل بمنع الانحصار فانه يتعارض الاثنان والاصل
والاستصحاب وكذا مع الخبر بل اما الاجل ان اكثر المتعارضات من الادلة الشرعية عندنا تعارض الخبرين وغيره

فائدة

الاولى

موجبا فيهما

٢٨١

موجبا فيهما على معرفة ترجيح الباقي دون العكس او لاعتبار الترجيح عنده بالمنصوص واعتقاد بالخبر في **الثانية** اعلم ان حجية
الاخبار من الاخبار ... وان يكون لدليل ويمتنع ان يدل دليل على حجية المتعارضين معا او لعموم عموم دليل نفي حجيتهما
فيجب فيه التخصيص فكل دليل يدل على حجية الخبر اما مخصوص بغير المتعارضين او يشمل احدهما لا بعينه فقط وقد يكون دالا
على حجية احدهما بخصوصه وهذا اذا دل على حجية نوع خاص من الخبر وكان احدهما من ذلك دون الاخر ففي الاول يحتاج العمل باحدهما
خاصة الى دليل اخر علمي او ظني ثابت الحجية دال على تعيينه بخصوصه او باعتبار وصف فيه وعلى الثاني الى مرجح خارجي دال
على ان الذي يجب العمل به منهما هو هذا دون الاخر وعلى الثالث يكون العمل باحدهما لاجل خصوصيته بدون حاجة في ذلك
النوع الخاص فالمرجح في الاول هو ذلك الدليل او الوصف الذي دل هذا الدليل على وجوب العمل بخبر متصف به
وعلى الثاني هو ذلك المرجح الخاص بمرجح وعلى الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجب حصولها في احدهما ثم المرجح
في الثالث هو تلك الخصوصية او ما يوجبها من غير توقف على امر اخر واما على الاول فلا بد ان يكون ذلك الدليل معلوم
حجيته وكذا على الثاني لا بد وان يكون ذلك المرجح مما ثبت حجيته بدليل معتبر اذ لا شك في انه لا يكفي كونه امرا
موجبا لتقديم احد الخبرين من غير قيام دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم عليه ... الترجيح ومجرد انضمام زائد ولو افاد
قوة ظن الى احدهما ليس موجبا للتقديم في العمل **الثالثة** اعلم ان من عارض الخبرين بالنسبة الينا ان كان ممن يعمل بان
الخبر لاجل انه يفيد الظن بحكم الله فلا بد في عمله باحد الخبرين المتعارضين من افادته الظن فلو لم يحصل شيء منهما
فلا يعمل بشيء منهما وان افاد احدهما ولو لاجل ضميمة فهو الحجة عنده ويكون الخبران عنده من قبيل الثالث والمرجح عنده
كل امر كان اقترانه موجبا لحصول الظن بما اقترن به ذلك الخبر بحكم الله وكونه من ذلك مرجحا موجبا للتقديم معلوم عنده
اصله وملاحظة احتياج حصول الظن بالمتنافيين ظاهرا ويجب عليه النظر فيما ادعي العموم من المرجحات فكل ما كان من هذا البحث
الظن يجعله مرجحا وكلما لم يكن كذلك يرده وان كان ممن ... حجية الخبر باعتبار دليل اخر علمي او ظني ثبت اعتباره لا الظن
كالاكثر فلو لم يكن شيء من المتعارضين على الاوصاف التي اشترطها في حجية الخبر فلا يكون شيء منهما حجة عنده وان كان احدهما
عليه دون الاخر فيكون الخبران من قبيل الثالث ويكون ذلك الوصف هو المرجح ووجهه ظاهر وان كان كلاهما عليه فيكون الخبران
من قبيل الثاني ويسوله ترجيح احدهما الا بعد ثبوت انه مرجح ودل دليل شرعي على كونه موجبا للتقديم ولا يكفي كونه موجبا للظن بحكم الله
من احدهما فقط ومما ذكرنا فساد جعل المناط في المرجح مطلقا وهو كونه بحيث يوجب اقترانه باحد الخبرين حصول الظن بكون احدهما
مدلوله حكم الله فان هذا انما يصح عند من يكون المعيار في العمل بالخبر عنده هو حصول الظن مطلقا لاجل ما ذكرنا اختلف القوم
في بيان المرجحات فمنهم من جعل المناط فيها ما يفيد الظن ومنهم من ذكر امورا لا يفيد الظن ايضا ومنهم من لم يكتف
منها الا الى ما ورد به النصوص ونحن نذكر اولا الترجيحات المنصوصة في الاخبار العلاجية ثم نشير الى ما ذكروه
والتحقيق فيه ثم نعقبها بحكم ترجيح المتعارضين من غير الاخبار فنقول الاخبار الواردة في ذلك المضمار كثيرة ونذكر
طائفة منها **الاولى** صحيحة ابن مسلم عن الصادق قال قلت له ما بال اقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله
لا يتهمون بالكذب فيجيء منكم خلافه قال ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن **الثانية** حسنة منصور بن حازم ... قال قلت
ان الرجل كان يأتي رسول الله صلى فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك بما ينسخ ذلك الجواب
فنسخت الاحاديث بعضها بعضا **الثالثة** مرسلة الحسين بن المختار قال ارأيتك لو حدثتك بحديث العام ثم جئتني
من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تأخذ قال كنت اخذ بالاخير فقال لي رحمك الله **الرابع** ... المعلى

قال قلت لابي عبد الله عم اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم
عن الحي فخذوا بقوله الخامس ما في خبر نقل السابقة قال وفي حديث اخر خذوا بالاحدث السادس مقبولة عمر بن حنظلة
قال سألت ابا عبد الله عم عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث الى ان قال فان كان كل رجل اختار
رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما
وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا
لا يفضل واحد منهما على الاخر قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين
قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب
والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لها باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة ففيه الرشاد فقلت
جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت
فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك السابع ما رواه الشيخ ابو جمهور في كتاب
العوالي عن العلامة مرفوعا عن زرارة عن ابي جعفر عم قال سألته فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان
المتعارضان فبايهما اخذ فقال عم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا
مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان
مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما
كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما
معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الاخر والثامن ما رواه
في الاحتجاج عن الحسن بن الجهم عن الرضا عم قال قلت له تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه
على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان
وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق فقال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت والتاسع ما رواه
فيه عن سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله عم قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا
عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة والحادي
والعاشر ما رواه فيه ايضا عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عم قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع
عليك حتى ترى القائم عم فترد اليه والحادي عشر حسنة سماعة المروية عن ابي عبد الله عم قال سألته عن رجل اختلف
عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه
حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه الثاني عشر ما رواه [illegible] قال وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم
وسعك والثالث عشر ما رواه ايضا في ديباجته في حكم الخبرين المتعارضين وحكمه بالتخيير بعد انتفاء الترجيح فقال
فاعلم بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم والرابع عشر ما رواه العيون عن الرضا عم وفيه اذا ورد عليكم
خبران مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله [illegible] ما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن
اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم والخامس عشر ما رواه في السرائر عن موسى بن محمد قال كتبت الى ابي الحسن عم اسأله

من العلم

فكتب

عن العلم المنقول الينا عن ابائك واجدادك قد اختلف علينا فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه
ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا والسادس عشر موثقة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عم عن
اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله
او من قول رسول الله صلعم والا فالذي جاءكم به اولى به والسابع عشر ما نقله [illegible] القطب الجليل الراوندي في رسالته عن الحسن
ابن الجهم عن العبد الصالح وفيها قلت يروى عن ابي عبد الله عم شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ
بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه والثامن عشر ما رواه ايضا عن الصادق عم قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما
على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه وقد ذكر [illegible] روايات اخر [illegible]
مع بعض ما ذكر وبين ما يظهر بعد التأمل عدم دلالته على المطلوب وبين ما لم يثبت حجيته ووجوه الترجيح المستفادة
من تلك الروايات وان كانت كثيرة الا ان جميع الروايات الواردة في العلاج ليس مما ثبت حجيته وعمدة الادلة [illegible]
[illegible] تحققه في هذا الزمان فاللازم [illegible] الحجة والا [illegible] الاخبار والممكن تحققه من المرجحات [illegible] فنقول انه قد عرفت انه
يشترط في حجية الخبر ان يكون ماخوذا من اصل معتبر والمراد منه الثابت قطعا من ذي اصل عارف بصحيح الحديث وسقيمه يمكن
من تمييز ما يلزم العمل به من غيره ظاهرا وبعض الروايات المنقولة ليس كذلك فان رسالة القطب لم يثبت عندنا ثبوتا شائعا فلا حجية
فيما نقل عنها وكذا روايات العوالي فانها وان ثبت من ابي جمهور ولكن لتاخر زمانه وعدم علمنا بنقل الاحاديث
لطول العهد وخفاء الامارات وما ذكروه من القدح فيه لا حجية فيها قال صاحب الحدائق في رد رواية العوالي فانا لم نقف عليها
في غير كتاب العوالي مع ما هي عليه من الرفع والارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الى التساهل في نقل الاخبار والاهمال
وخلط غثها بسمينها وصحيحها بسقيمها انتهى واما البواقي فليس في بعضها دلالة على الحكم بين الخبرين المختلفين من الاصل الى بيانا
البين كالاولين وما عضدهما فانهما [illegible] اختلاف الاخبار او خصوص اخبار الرسول فقد يكون للنسخ واما ان كل
ما جاء من المختلفين ناسخ او وجوب حمل الاختلاف في جميع الوارد عليه فلا وكالسادس عشر وما بعده فانه يدل على انه
اذا لم يكن للحديث شاهد من الكتاب او السنة فهو مردود ولا دلالة له على حكم المتعارضين فان الظاهر ان السؤال عن الاختلاف
الواقع في الحديث حيث ان بعضه مما رواه الثقة وبعضه من غير الثقة فهل يجب الاخذ بالجميع او برواية الثقة او يجب الرجوع
الى الراجح واذا تركت هذه الروايات فوجوه الترجيح المستنبطة من البواقي وما عضدها يعلم بملاحظة ان الترجيح بالاصدقية
والاعدلية والاورعية والافقهية الواردة في المقبولة انما هو في الحكمين دون الخبرين لصريح قوله الحكم ما حكم به اعدلهما
والفرق بين الحكم والرواية واضح ولذا اشترط في الحاكم ما لا يشترط في الراوي وجوز الرواية دون الحكم فالثابتة
الاول الاخذ بالاخير الاحدث والثاني بالمجمع عليه والثالث بما وافق الكتاب والسنة وخالف العامة والرابع والخامس
والسادس لكل منهما فقط والسابع بالموافق للكتاب وعدمه الذي بما يخالف ميل الحكام والقضاة من العامة والمراد
بالمجمع عليه ما ان كان رواية لا فتوى لكان قوله وان كان الخبران عنكم مشهورين ولا يمكن في هذا الزمان الاطلاع على الاجماع
على الرواية اذ ليس [illegible] من كتب المحدثين الا قليل وبالاتفاق من المحدثين لا يحصل الاجماع فاذا لم يحصل [illegible] الشاذ
الذي هو ليس بمشهور بل لعل ان المراد بالمجمع عليه المشهور [illegible] مع ان شهرة الرواية ايضا مما لا يمكن الاطلاع عليها غالبا
ان اراد المجمع عليه من المشهور بقرينة ذكره في [illegible] من العكس فالترجيح بالوجه الثاني [illegible] وكذا الثالث [illegible]

طريقة لعدم ثبوت النقل ولفظ السنة وهي غير معلومة لنا الا من جهة الاجماع او الاحاديث والاول اذا تحقق لم يكن لخبر الجابر
له وجه حتى يحتاج الى الترجيح والحديث هذا لا يفيد الاختلاف بل لا يمكن الترجيح بالاخير من الصم لان الظان المراد معلوم لعادتها
الاحاديث المعلومة منهم ومع ذلك غير موجودة وسبيل القضاة والحكام لم يلحوا مقبوطا بل يختلف باختلاف الاوقات والحالات
والاحتطى وقد انحلم المعصوم سبيل قضاة زمانه وحكامه وهو امر لا يكاد يعلم وكذا الاميلية واخواتها لو وصلنا
ما وجب الترجيح اذ لا سبيل لنا الى معرفة الواقعية منها ولا الى العلم بها ولم يرد الترجيح بغير الاميلية فان قلت اذا
انسد باب العلم بغير الظن فاذا لم يرد عنه وفقد زاده مع فقد المرجحات بحسب الحكم بالتخيير وظهر من هذا ان الترجيح بتلك
الوجوه مما لا يمكن في هذا الزمان فينبغي الاقتصار على الاخذ بالاحدث وعما يوافق الكتاب ويخالف العامة وظهر منه ما قاله
ثقة الاسلام في ديباجة الكافي من ان وجوه الترجيح للواردة من المعصوم وان كانت كثيرة الا انا لا نعرف الا اقلها
فيجب الاقتصار على هذه الثلثة لعدم النقض عنها ومع فقد الكل الرجوع الى التخيير كما يأتي ولا نضيع الى ما يجاوز عن المنصوص
ونستعمل الوانح المجموع والظن في تمييز احاديث ائمتنا بنحو اذ كما سنبينه قال ثقة الاسلام فاعلم يا اخي ارشدك الله انه
لا يسع لاحد تمييز شيء مما اختلفت الرواية فيه عن العلماء برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله اعرضوهما على كتاب الله
اخره قال قيل تلك الاخبار متعارضة لان في كثير منها حكم بتقديم ما وافق الكتاب وفي كثير الامر بترك ما وافق العامة
من غير اعتبار شيء اخر في الموضع وفي بعضها عدم اعتبار صفات الراوي وعلى العرض على الكتاب بمر بينهما وفي بعضها التقديم
بالشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المناقضات فلا يمكن الرجوع الى هذه الاخبار اذا كان
احدهما مثلا موافقا للقران والاخر موافقا مخالفا للعامة ولذا ترك جمع من المتاخرين العمل بها في العلاج فذهب بعضهم
الى الترجيح بالظنون الاجتهادية ومنهم من نفى الترجيح مطلقا وذهب الى التخيير ولذا قيل في مقام بيان عدم افادة هذه
الاخبار في الترجيح انها اخبار احاد وحجيتها اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها او من جهة انه يحصل الظن
فان كان الاول فلا يمكن ان يدل تلك الادلة على حجية جميع تلك الاخبار لتعارضها ولا دليل على ترجيح البعض
وان اعتمد في الترجيح على بعض تلك الاخبار فمع منع شمول الدليل لذلك ولزوم التسرع من غير مرجح فيه انه قد يستلزم
الدور وان اعتمد على مرجح خارجي فهو عمل بالظن في الترجيح واذا جوز هنا فلم لا يجوزه مطلقا وان كان الثاني
فلا بد في الفقه من الرجوع الى ما يحصل الظن فيه وترجيح صحتها في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار او لا
وحجية هذه الاخبار ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن بالخبر المتعارض انه هو الموافق
للواقع واقتضى الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار العلاجية خلافه فلا وجه لان يترك الظن الاول بهذا الظن بل الترجيح
للاول لانه ظن بالحكم النفسي الامري في المسئلة والثاني عام يعني انه يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب مثلا على
غيره والاول يقتضي ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الوارد بمثل خلافه والحاصل ان مفاد الكل المدار على الظن في العلاج لا تحقق لها
وبعض الاخبار بل يرجع الى جميع الامارات المحصلة للظن فيجب الرجوع اليه فقد يحصل للمجتهد في المسئلة الظن بخلاف ما يقتضيه
العلاج الوارد في الخبر العلاجي اذ انا نطلب ما اصحها اذا حصل احد هذه الوجوه المنصوصة في واحد من الخبرين المتعارضين
وخلى الاخر عنه اما بعينها هل يصلح هذا الوجه للترجيح ام لا وتابعيهما انه اذا وقع المتعارض بين هذه الوجوه فاذا تقدم وما
تعارض فيه الاخبار من الثاني خاصة وتعارضها فيه لا يوجب عدم العمل بها فيما لا تعارض فيه بعد ان يحقق التعارض في
الثاني ايضا يمنع بل لانه اذا لم يرد علاج له يجب الحكم بالتخيير في التقديم فبقي اخبار التقديم عند العجز عن الترجيح وان مثل اخبار التخيير

متعارضة

متعارضة حيث ان في بعضها حكم بالتخيير اولا وفي البعض بعد العجز عن بعض المرجحات وبعض بعد العجز عن الجميع قلنا تعارضها بالعموم والخصوص
المطلق كما يأتي في المنهاج الاتي وتقديم الخاص مجمع عليه ومفاد التخيير بعد العجز عن جميع وجوه التراجيح كما في تعادل تلك الاخبار
العلاجية ومن ذلك ظهر فساد ما قاله القائل وظهر ايضا انه لو كان مبنى حجية الاحاد على افادتها الظن للمجتهد لا يخرج تلك الاخبار
عن الحجية من جهة التعارض واما مخالفة هذا الظن كالظن بالتخيير في المتعارضين مثلا مع الظن في المسئلة خاصة بان مدلول احدهما
الخبرين الخاص هو حكم الله الواقعي فغير ضائرة لعدم التعارض حيث ان المظنون في احدهما هو الحكم الظاهري وفي الاخر الواقعي
كما سنوضحه نعم اذا حصل الظن باحد الخبرين يلزم عدم حصوله من الاخر لامتناع اجتماع الظن على المتنافيين فيخرج الاخر
عن الحجية بناء على هذا المعنى ويتعين العمل بالاول اذ العلاج الوارد في الاخبار انما هو فيما لم يتعين احدهما بالحجية اجمالا
كما مر ولا مناص للقائل بحجية الاخبار لاجل الظن عن الرجوع الى الظنون الاجتهادية كما ذكرنا نعم اذا تساوى المتعارضين
من هذه الجهة يجب الرجوع الى الاخبار العلاجية فيظهر لها الفائدة على ذلك الاصل ايضا ثم ان هيهنا فوائد ينبغي التنبيه
عليها الاولى قد عرفت ان وجوه التراجيح المعتبرة عندنا ثلثة الاخذ بالاحدث وبموافق الكتاب وبمخالف العامة والمراد
بالاول الاخذ بالاخير بشرط كون المتاخر معلوما فلو احتمل ان يكون احدهما من امام والاخر عن اخر كما هو المصرح به في قوله اذا جاء
حديث عن اولكم وحديث عن اخركم وقد رجح بذلك جماعة منهم الصدوق في باب الحبل نوصي الى الوصيين حيث جعل خبرين
مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بالاخير كما امر به الصادق عم واما المراد بموافقة الكتاب فهو ان يكون
الكتاب دالا على مدلوله اطلاقا او تقييدا او عموما او خصوصا منطوقا او مفهوما مطابقة او تضمنا او التزاما اجمالا او تفصيلا او اشارة
واما المراد بموافقة العامة فهو كون مدلول الخبر مخالفا لمذهب جميع العامة او اكثرهم بحيث يكون غيره شاذا عندهم
فلا يكفي المخالفة لمذهب بعضهم او الواحد من ائمتهم الاربعة بل الاربعة فان مذاهبهم في زمن الائمة ما كانت مقصورة في الاربعة
وينقل ان اهل الكوفة كان عملهم في عصر الصادقين على فتاوى ابي حنيفة والثوري ورجل اخر واهل البصرة على فتاوى عثمان وسوادة
والربيع والسعيد واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن سعد واهل خراسان ومن وليها على عبد الله بن المبارك
وكان فيهم من اهل الفتاوى غير هؤلاء امام قوم برأسه وكانت المذاهب الاربعة كغيرها الى زمان الخليفة الى حنيفة
ولكن لم يترك المذاهب الاخر الى ان استقر رأيهم بحصر المذاهب في الاربعة في سنة خمس وستين وسبعمائة وعلى هذا
فلا يكون الخبر مخالفا للعامة الا اذا خالف جميعهم او غير نادر منهم الا اذا علم حكم المخالف للعامة **الثانية** قيل بعد ذكر
اختلاف الاخبار العلاجية ان التحقيق في توجيهها انها واردة في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقية الخبر وموافقته
للنفس الامري لا مجرد معرفة ما هو صادر عن الامام وعلى هذا فينبغي تعليم طريقة الترجيح طريقة ملاحظة جميع الوجوه فوجه
اقتصار الامام في بعضها على واحد انما هو فرض التساوي في سائر الوجوه او ان الراوي كان محتاجا اليه ثم ابدى احتمالا
لان يكون حاصله لذكر هذه الوجوه اقول لا يخفى على ان مراده هو التعليم دون معرفة ما هو صادر عن الامام والاتوفي
توجيهها ان الاختلاف في الترتيب لاجل تخيير المكلف في الواقع في تقديم هذه المرجحات بعضها على بعض **الثالث** قد اورد
في الترجيح بالمنصوصة اشكال منها ان الاعدلية والاصدقية لا تستلزمان اقربية ما قاله الى الواقع بل الى الصدق والتصحيف
الترجيح الاول اذ يحتمل صدوره لا على وجه التقية وخصوصا في امثال زمان ائمتنا حين دون الخبرين هنا
انما يوصل من جهل المرجحات من باب الظنون واما نحن فنقول ان المناط فيها فقد المعصوم ولعل لكل منها ستر ولا نعلم الحكمة ان الترجيح
انما هو لحصول الظن بالواقع ولكن نقول ان الظن بالصدور يوجبه ما لم يظن ان المعصوم تكلم لاجل مصلحة اخرى لتبيين حكم كل واحد كما ان

العمل بالصلاة ... ومنها كما اورد على العرض على الكتاب فهو ان الضروريات المستفادة منه مما لا يحتاج الى العرض واما الظواهر المختلف
فيها فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بالخبر ووقوعه في الاحكام المستنبطة من الكتاب التي حكي
تواتر الاخبار معها النبوي الا قليل لا يناسب ما ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على الكتاب في الاحكام المختلف فيها ثم ما يدل
على اصل البراءة والاباحة فهو مما اكثر فروعها لكن مخالفة اصل البراءة ليس مما يوجب هذه التأكيدات بل يجوز مخالفة مقتضاها
بخبر الواحد اقول الاختلاف في ظواهر الكتاب بين العلماء غير موجب للاختلاف عند الامام بل معناها والحكم المستفاد منها عنده واحد
وامر بالعرض عليها باعتبار هذا المعنى ولا يضر وقوع الخلاف بعد الاختلاف ان ما نفهم هو المعنى عند الامام وهو حجة علينا في
الاحكام فلم لا يناسب التشديد والتأكيد وجواز بيان الكتاب بالخبر الخالي عن المعارض لا ينافيه كما مر في بحث التخصيص والاوفق
بين اصل البراءة وغيرها من احكام الله وحرمة المخالفة والعقاب عليه وجواز المخالفة وجواز المخالفة بالخبر الواحد لا ينافي
ذلك اذ بعد حجيته لا يكون الاصل باقيا ومنها انه في كثير من الاخبار امر بالتوقف والارجاء الى لقاء الامام وهو مستلزم لترجيح
المرجوح وسياق ما فيه [illegible] هذا الاشكال حيث نقول ان المراد التوقف في تعيين احد الخبرين انه الحجة مع انه لا يعمل الا بالتوقف
فالعمل [illegible] الى غير ذلك من الاشكالات التي يسهل دفعها **تتميم** المصطلحون على المرجحات المنصوصة
يعني احد الخبرين اما باعتبار السند او المتن او المدلول او الخارج فالسند بعلو الاسناد وبكون الراوي فقيها او اكثر
فقها او بزيادته في العربية والفطنة والضبط وبكون اعتماد رواة احدهما على الحفظ وتذكر السماع فيرجح على المعتمد على النسخة
والخط وبكون احد الراويين جازما والآخر غير جازم وبكونه مشافها للمروي عنه او اقرب اليه او مباشر الواقعة وصاحبها
دائم العقل والنقل باللفظ وبكون طريقه اقوى في الادراك وغير مشارك في الاسم مع ضعيف او مجهول وشهرته بالدين
وسلوك منهج او روايته عن العدل وتحمله عند البلوغ وبكون مزكيه اكثر وازيد بحثا واعلم بالرجال ومما المتن فيرجح
المعلل والمؤكد والفصيح لا الافصح والمنقول للتهذيب والمستغني عن الوسط في الدلالة وعن التقدير والمومي باللفظ الحقيقة
واللغوي بينهما والشرعية من الحقائق ثم العرفية واشهر المجازات علاقة والاقل تجوزا والكلي المشترك المنطوق على الازمنة
بالمفهوم والاقتضاء على الاشارة والايماء ومفهوم الموافقة على المخالفة والعام المخصوص على الخاص لما لم يعرض المخصص
على المخصص واما المدلول فالتحريم على غيره والوجوب على الندب والاثبات على النفي ودارئ الحد على موجبه والتكليف على الوضع
والاخف على الاثقل واما الخارج فالمعتضد بغيره مطلقا وما دليل تأويله ارجح والمعمول به عند الاكثر وما ذكر فيه سبب
الورود والمفرع على الناقل ويحكي بعضهم الى غير ذلك ومن الفقهاء من زاد على ما ذكر ومنهم من نقص ومنهم من لم يلتفت
الى شيء منها ومنهم من جعل المناط فيهما ما يفيد الظن بصدق الخبر واستدلوا على الترجيح بها بايجابها زيادة الظن بالصدق
وعنده منع اعتبار هذه التي زادها بعد كون الاخبار كلها مظنون الصدق ولا دليل على وجوب اعتبارها وما الذي يترك الجاهل
ويعتبر رواية الامام بهذه الاوهام من دون رخصة منه بل مع النهي الصريح عنه كما في الرواية الرابعة عشر فان قلت
العمل باحدهما لازم وباب العلم منسد فالعمل بالظن متعين قلنا مع ما في هذا الدليل من المنافشات المتقدمة ان عمل الحجية
على كيف ينسد باب العلم مع انه ورد في الاخبار حكم المتعارضين وتوهم تعارض تلك الاخبار وعدم امكان العلاج
فاسد كما مر ويأتي وقولهم في رواية الحسن بن الجهم المتقدمة بعد السؤال عن الحديثين المختلفين الذين لا يعلم ايهما الحق
اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت لا يعارضه الا ما يتوهم تعارضه معه بالعموم المطلق والخاص مع عدم اجماع على الوجه
في تركه من سد باب العلم التوقف والتخيير ايضا ممكن فلو لم يوجد فيها خبر فانه لا يلزم عليك الترجيح البتة مع ان في افادة بعضها الوثوق

الظن نقلا

الظن نقلا ظاهرا وما يفيد ايضا لا يفيد الا في بعض الصور وقد يستدل على الترجيح ببعضها بوجوه اخر ضعيفة جدا والظاهر ان مبنى اكثر
من هذه المرجحات على مجرد الاستحسان ومن ذكره من اصحابنا اخذه من كتب العامة من غير تفطن بفساد منع من جعل المناط الظن بصدق الخبر وتعرض
هذه الوجوه عما يفيد فلا وجه على اصله وان كان تغافلنا ان شيئا من هذه الوجوه ليس مما يفيد بل غايته ما يفيد زيادة الظن بالصدق
باعتبارها الادلة تلفت على اصله ايضا **منهاج** اذا تعادل الخبران ولم يكن لاحدهما شيء من المرجحات المعتبرة فالحكم التخيير بينهما
وفاقا للمعظم منهم ثقة الاسلام والطبرسي والشيخ والفاضلان وصاحب المعالم بل قيل لا نعرف فيه الا خلافا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف
ونقل عن الجبائيين والقاضي والرازي والبيضاوي وحسب الحمع المحققين وقيل بالوقف والاحتياط في العمل وهو المنسوب الى الاخبار
من اصحابنا وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل لنا استفاضة الاخبار بثبوته بعد الترجيح المنصوصة وقد تقدمت ما يدل عليه
من الاخبار في المنهاج المتقدم كالسابع والثامن والعاشر والحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر احتج المتوقف ايضا ببعض ما تقدم
من الاخبار كالسادس والتاسع والرابع عشر والخامس عشر والجواب عنها مع ضعف بعضها عدم الدلالة وعدم المنافاة مع اخبار
التخيير الاولى الاول لان الارجاء الوارد في الاول والوارد في البهم الوارد في الخبرين كما يحتمل ان يكون في الفتوى يحتمل ايضا ان يكون في الحكم
بتعيين احد الخبرين وتوجيه بخصوصه في الواقع وكونه حكم الله والمنافي للتخيير هو الاول اما الثاني فلا ينافيه بل يجمع معه كما صرح
الامام في الخبر في العاشر والحادي عشر لان القائل بالتخيير يقول بانه لا يمكن توجيه احدهما وان الحكم بالتخيير من باب التسليم بل
الفهم في الاخير يؤكد المرادة الثاني بل الخبران العاشر والحادي عشر بعينه ويدل عليه ايضا ان التوقف في العمل مما لا يمكن غالبا لكون الحكم
المتعارض فيه متنا مقتضيا لاحد الامرين في الفتوى والحكم الظاهر يخالف التخيير لا يجاب التوقف فيهما للاحتياط الا في التوقف
في الفتوى واحد الخبرين ويقول به القائلون بالتخيير واما قوله في التاسع لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فلا يدل على التوقف
يرجع الى التساقط ولزوم العمل اما بالاصل او دليل آخر ودليل التخيير ايضا دليل آخر فان الحكم بالتخيير ليس عملا بشيء منهما بل هو حقيقة
عمل باخبار التخيير والعمل بواحد منها ان جعل مقتضاه وهو غير التخيير ولما ان الاكثر اخبار التوقف ظاهرة بل صريحة فيما امكن الوصول
الى الامام فلا دلالة لها على انه حكم مطلقا وهذا من الوجوه التي ذكروها في الجمع بين اخبار التوقف والتخيير وقد ذكروا وجوها اخر
ايضا لا فائدة في ذكرها كما انه حمل بعضهم اخبار التخيير على العبادات او التوقف على المعاملات مما يأتي في رواية ابن حنظلة والآخر
مع اجراء عموم اللفظ مع ان تخصيص الروايات الدالة على التوقف وما يشعر بارادة العبادة احتج القائل بالتساقط بعدم الحجية
لكل الخبرين فقلنا نعم ويكفي الدليل اثبت الحجية **فوائد الاولى** قد يتوهم انه لا يمكن العمل باخبار التخيير لتعارض بعضها مع اخبار الترجيح
بل بين انفسها بعضها مع بعض اما الاول فلان اخبار الترجيح تدل على الرجوع الى وجوه المرجحات واخبار التخيير على التخيير مطلقا واما الثاني
فلان بعضها يدل على وجوب التخيير ولا يدل بعضها مع فقد بعض المرجحات وبعضها مع فقد بعض آخر فيكون لانه ان التعارض فيه من باب تعارض
العام والخاص المطلق اما الاول فلان اخبار الترجيح تدل على وجوب الرجوع الى المرجح مع وجوده واخبار التخيير على التخيير سواء وجد
المرجح اصلا او لا فيقدم العام على الخاص لانه محل الاتفاق ويقتضي الرجوع الى المرجح مع وجوده والتخيير بدونه واما الثاني فلان الكل
ان بعض اخبار التخيير يدل على الرجوع اليه مطلقا سواء وجد مرجح اصلا وبعضها على الرجوع اليه بعد فقد بعض المرجحات والعمل
يحمل على الثاني ويدل على هذا التخصيص خصوص الرواية الثامنة حيث خصصت بان التخيير هو الحكم اذا لم تعلم ايهما الحق وكلما يعلم صفة
يخص الاخبار من حجيتها علم الحق منهما فيدل على ان التخيير بعد فقد جميع ما ثبت الدليل كونه مرجحا على ما قلنا ان نقول ان العمل
بالرواية حيث انه لا تعارض بينها وبين اخبار الترجيح اصلا واضح مطلقا من سائر اخبار التخيير **الثانية** اعلم انه يجب التخيير
عندنا والتخيير في مثل الكفارة مع ما ثبت ان المستنبط من الدليل في الثاني والمطلوب منه ان التخيير هو حكم الله الواقعي لكل احد

وفي الثاني انه الحكم لمن تعارضت الاخبار بالنسبة اليه لاجل ذلك لابد ان يعلم ان حكم تخييره كافه يعم **الثالثة** المراد بالتخيير
هنا ان المجتهد مخير في الفتوى بايهما شاء حتى يجوز له اختيار احدهما والفتوى بمقتضاه فقط بل المراد ان كل احد مخير في العمل بايهما
شاء فالتخيير هو حكم من تعارضت الادلة بالنسبة اليه ومن يقلده فلا يجوز للمجتهد الا الفتوى بالتخيير وذلك لان الاحكام المستنبطة
من الروايات ليست احكاما للمجتهد خاصة ووظائف خاصة بل هي احكام لجميع المكلفين فمدلول روايات التخيير ان حكم المكلفين فيما
تعارضت فيه الاخبار التخيير نعم شان المجتهد استنباط هذا الحكم من تلك الروايات **الرابعة** اذا اختار المكلف واحدا من الخبرين وعمل به
فهل يجوز له العمل بالاخر بعده ام لا الحق نعم لثبوت كونه مخيرا اذا كانت الاخبار متعارضة ولم يدل دليل على انتفائه بالعمل باحدهما
مرة او مرات **الخامسة** قد يتعارض الخبران ولم يكن بينهما مرجح ولا يمكن هناك المصير الى التخيير ايضا لمانع كاجماع او غيره ويجب
الرجوع الى الاصل اذ لا شك ان اخبار التخيير مخصصة بغير ما دل الدليل فيه على انتفائه فلا يمكن العمل هنا باخبار التخيير ولا بالمتعارضين
معا ولا بواحد منهما معينا لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ولعدم ثبوت حجيته مع المعارض فيجب الطرح والرجوع الى الاصل لعدم
العلم بالناقل عنه **السادسة** لا يتوهم انه اذا كان مدلول احد الخبرين اثباتا والاخر نفيا فالتخيير هو الاباحة حيث ان المرجع الى جواز
الفعل والترك وهو معنى الاباحة لان الاباحة هو جواز الفعل والترك والتخيير هو جواز الفعل لاجل الامر والترك لاجل
الرخصة وهذا غير الاباحة **منهاج** ما سبق كان حكم تعارض الخبرين وتعادلهما واما تعارض غيرهما مع المثل او الغير
فلبيانه نقول ان الادلة الشرعية منحصرة بالكتاب والسنة والاجماع والاصل والاستصحاب والقياس المنصوص العلة والسنة ينقسم الى متواتر واحاد
فالحاصل من تعارض كل منها مع مثله او غيره بحذف المكرر احدى عشرة صورة وعشرون ومع المركبات اربعة وسبعون ولكن حكم المركب يعلم من
المفرد لا يحتاج الى التعرض له واذ عرفت حكم واحد من المفردات وهو تعارض الخبرين المفردين الواحدين وليس لنا خبر متواتر ولا اجماع يعارض
اجماع ولو قلنا بامكانه فيقدم على غيره لو عارضه كما تقدم كل من الادلة على الاصل والاستصحاب لو عارضه اصل فلا نعلم ان الباقي كان
صور اخرى فنقدم او لا فنقول ان كل دليلين تعارضا فلا يمكن العمل بهما للتناقض ولا بواحد معين منهما من غير دليل على
التعيين للزوم الترجيح بلا مرجح فبقي اما التخيير او التساقط او تعيين الاول بدون دليل عليه ايضا غير جائز والدليل المثبت للحجية
الدال على التخيير لا يثبت الا حجية كل منهما بخصوصه وهو هنا غير ممكن واما الحجية التخييرية فليس عليها دليل في كل موضع كما
كان لا يكون الناقل عن الاصل معلوما فيجب الرجوع اليه بل نقول انه لما كان العمل بكل دليل موقوفا على ثبوت حجيته وادلة
الحجية كل من الادلة الشرعية لا يثبت حجية المتعارضين منها لعدم دلالة ادلة الحجية الا على حجية كل فرد معين بخصوصه
وهي في المتعارضين غير ممكن ولكن حجية فرد غير معين منهما لعدم دلالة ادلة الحجية على خصوصية احدهما وبطلان الترجيح بلا مرجح
فيكون المتعارضان من الادلة الشرعية خارجين عن مدلول ادلة الحجية ولا يكون شيء منهما حجة الا فيما كان دليل خارجي
على حكم المتعارضين منها كاخبار العلاج والتخيير في المتعارضين من الاخبار فاذا لم يكن كذلك يكون المرجع فيه الى الاصل
اذا عرفت ذلك فنقول لا اطلاع لنا من المتعارضة تعارض الكتاب مع نفسه فان كان بينهما عموم وخصوص مطلقا او لا
وتقييد فقد مر حكمها والا فان علم التاريخ يكون المتاخر ناسخا بالاجماع وان جهل ولم يكن معاضدا بدليل اخر ثابت الحجية
يجب الرجوع الى الاصل بما ذكرنا **الثانية** تعارضه مع الخبر الواحد بغير العموم والخصوص المطلقين فانه قد مر حكمه
فيقدم الكتاب لكونه قطعيا بخلاف الاخبار المتعارضة ولانها مخالفة ذلك ما من علمه جواز نسخ الكتاب بالاحاد لان الجواز لا يستلزم الوقوع
الثالثة تعارضه مع القياس المنصوص العلة وحكمه حكم تعارضه مع دليل الاصل **الرابعة** تعارض الخبر الواحد مع القياس وهو ايضا كسابقه
الخامسة تعارض القياس مع نفسه وحكمه حكم تعارض دليلي الاصلين **السادسة** تعارض الاستصحابين والحكم التساقط والرجوع الى الاصل او دليل اخر

بتفاوت
لما ذكر والقول بالتخيير لا وجه له لعدم الدليل ولا اعتبار المرجح الظني وتقديم ما اعتضد منهما بدليل اخر عمل بذلك الدليل الاخر ومن جعل الى التساقط او الترجيح
انما هو الاستصحاب بتفاوت الادلة على حجيتها بطلان الادلة ان كانت حجية دلالتها وان فقد ذلك فلا وجه لترجيح احدهما والا فلا يكون اصل
معلوم له ثانيا مع ان المعتبر من دليل الاستصحاب ليس الا الاخبار الواردة فيه جميعها في موارد معينة وكذا الاجماع المرجح احدهما بسبب ان الدليل الذي يثبت به
حكم المستصحب منه لان الاستصحاب تابع لثبوت حكم الاصل فان ثبت بدليل شرعي يترتب عليه استصحابه وان كان دليله موجبا بالنسبة الى
كل احد لو تعارضا ولا معنى للحكم بثبوت الحكم الاصل وعدم استصحابه **السابعة** تعارض الاصل والاستصحاب ويرجح الاستصحاب اذ لا يعارض الاصل
دليل قط **الثامنة** تعارض الاصلين والحكم تساقطهما والتوقف من جهة الفتوى والاحتياط في العمل لان اخبار التوقف والاحتياط المتقدمة
من مطلقها لا يعمل بها لاجل ورود الاصل واذا كان المورد هنا الاصل فلا وجه لترك العمل بها اذ لا معارض لها ثم ان هنا قسم اخر
من التعارض يسمى بتعارض الاصل والظاهر وهو ان يتعارض الاصل او الاستصحاب مع الظاهر وهو ما ادى اليه غلبة العرف او العادة او الخارج او الاكثرية او الغلبة
والحاصل ما يفيد ظنا ما من ثبوت شيء من غير ان يكون من الادلة الشرعية المعهودة وحجية الظن الحاصل منها من الظن النوعي كما في هذا الشيء في موضع الظني
الحاصل من الظهور باحد الاسباب المذكورة ويختلف في المورد قلة وكثرة وضعفا وشدة ثم ان الشهيد الثاني ذكر في تمهيد القواعد فصلا في حكم تعارضهما
تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبوله شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل من غير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده
العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى الاصل
وتارة يخرج في المسألة خلاف ثم ذكر لكل من الصور امثلة اقول ان ذكره القسم الاول بناء على حجية الظن الحاصل من الادلة الشرعية ايضا من اقسام الظاهر
ثم اقول ان المواضع والامثلة التي ذكرها في صورة تقديم الظاهر كلها مما ورد فيه الاخبار او وجد دليل شرعي اخر وكلما وقع فيه الخلاف فلاختلاف
نظر المجتهد فيما تقدم فيه الاصل فهو اما لفقد خبر او وجود الخبر ايضا على تقديم الاصل وبالجملة ليس موضع لم يكن فيه دليل موافق للظاهر حكم الفقهاء فيه بتقديم الظاهر
والظاهر ان علمائنا الامامية لا يقولون بجواز تقديم الظاهر ما لم يوافقه دليل اخر وذكر بعضهم مسألة تعارض الاصل والظاهر انما هو لاجل بيان
ما حكم الشرع فيه وبيان انه هل ورد فيه خبر او وجد دليل اخر لحجية الظاهر حيث هو ظن او ترجيحا على الاصل فلعل الوهم في تقديم الاصل بعد دليل ابدا
الا انه لا يعارضه شيء من الادلة مطلقا وبعد ما بينا من اصالة عدم حجية الظن يكون الوجه فيه ظاهرا فالقول بان المناط هو الظن بحيث وقع غلبته الظن على
الاصل فقدم الاجماع له مع ان الاصل لا يفيد ظنا فهو موافق لطريقة العامة ولو كان كذلك لم يكن موضع لتقديم الاصل من جهة اخرى اذ لو لم يغلب
الظن لم يكن ظاهرا في القول بان الاخبار المنكرة الحاكمة بتقديم الظاهر في بعض الموارد على كون الظاهر مما اعتضد به الشرع وجعله اصلا من حيث وردت الاخبار
الاصل لكن لم يثبت ذلك وهو يعطي عدم اعتنائه بالظاهر من حيث هو وان اعتبر من الاخبار ان تقديم الشرع ما اتفق انه لم يرد في بعض المواضع الاصل انه لم يحك
خصوصية المورد هذا الله سبحانه بالطائفة الحقية والحليه واورد فيما هو روايات الواحد ولعسانه نحن والله سبحانه الربانية ووفقنا لسلوك السبيل
الاقوم ومن خرج هذا الا ما هو الاصح عند الاعدام وقد اتفق الفراغ من تاليفه صبيحة يوم الاثنين خامس شهر جمادي من شهور سنة ١٢٣٤ ربيع
بعشرين من الالف ومائتين وقد جاء بحمد الله محتويا على امهات المسائل ومهمات القواعد محققا لاكثرها ودقيقا فانه مشتملا على ابواب الفقه من
المتقدمين وقد يعجز عنها كتب المتاخرين واسس فيه قواعد استنباط الاحكام على نحو خاص يصل اليه ابناء الاقوام وما هو الا من
نعم الله علي فالحمد لله على ما يليق بحضرته والصلوة على سيد خليقته وخليفته في امته وعلى الاطيبين من اهل بيته وذريته

قد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة العلية الجلية بالاوضح للفاضل العالم الكامل
المحقق المدقق الكامل النحرير الجليل الحقيق بالعزة والكرامة استادنا واستاد الكل احمد
بن محمد مهدي بن ابي ذر النراقي على يد الاقل الاحقر ابراهيم بن ابراهيم المدعو
بالكرماني في يوم الحادي عشر من شهر ربيع الاول في سنة ١٢٣١
في دار المؤمنين كاشان في المدرسة الموسومة
محمد صالح بيك